



UNIVERSIDADE ESTADUAL
PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA
FILHO”

**Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus Marília - SP**

Matheus Sena Asevedo Campanhã

A crítica da violência e a emancipação:

um estudo comparativo entre Frantz Fanon e Achille Mbembe.

Marília

2026

Matheus Sena Asevedo Campanhã

A crítica da violência e a emancipação:

um estudo comparativo entre Frantz Fanon e Achille Mbembe.

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Razão, Consciência e vida.

Orientador: Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva.

Agência de fomento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Marília

2026

C186c Campanhã, Matheus Sena Asevedo
A crítica da violência e a emancipação : um estudo comparativo
entre Frantz Fanon e Achille Mbembe / Matheus Sena Asevedo
Campanhã. -- Marília, 2026
137 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Hélio Alexandre da Silva

1. Colonialismo. 2. Democracia. 3. Racismo. 4. Humanismo
Radical. 5. Afropolitanismo. I. Título.

Matheus Sena Asevedo Campanhã

A crítica da violência e a emancipação:

um estudo comparativo entre Frantz Fanon e Achille Mbembe.

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de Concentração: Filosofia

Área de Concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Razão, Consciência e vida

Data da defesa: 19/03/2026

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva (Orientador)
UNESP – Faculdade de Filosofia e Ciências – Campus de Marília

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino
USP – Faculdade de Saúde Pública – Campus de São Paulo

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo
UNESP – Faculdade de Filosofia e Ciências – Campus de Marília

Agradecimentos

Sempre fiquei ansioso em toda essa caminhada do mestrado para elaborar essa seção, pois meus agradecimentos são mais profundos e sinceros do que eu poderia expressar a todos aqui mencionados. Sem vocês, esse trabalho não teria uma única frase.

À *Èsù* por nunca me deixar perdido; à meu pai *Òṣùmàrè* por cuidar da minha constante mudança e me permitir entender o que significa a riqueza e a beleza no *Àiyé*; à minha mãe *Òṣun* por cuidar de meus caminhos e nunca permitir que eu esqueça o que é ter força e amor.

Ao professor doutor Hélio Alexandre da Silva, por tanto confiar, ajudar, conversar, lutar e acreditar em mim. Sou eternamente grato pelos momentos passados presentes e vindouros. Espero um dia passar todos seus ensinamentos adiante.

À minha *Ìyálórìṣà* Leliane Santiago de *Nàná*. Seu acolhimento me deu segurança e me fez sempre andar de cabeça erguida. Seus abraços me embalaram no mais puro sentimento de cuidado, amor e comunidade.

Ao *Bàbálórìṣà* Diego de *Èsù* pelos ensinamentos, responsabilidades encarregadas e confiança – e por mostrar que está tudo bem ser um pisciano raiz. Bem como à comunidade da *Egbé Ypó Orun*, com especial carinho ao meu amigo, confidente, filho e pai, Thiago de *Òṣùmàrè*; à minha querida amiga que nunca deixou de estar comigo Deise de *Yemoja*; a Karina de *Òṣun* – meu riso contigo brilha igual o ouro; ao pai Vagner de *Ọḍẹ*, a mãe Carmelita de *Òṣun* e ao pai Miguel de *Lógunèḍẹ* – meu sentimento com vocês é de uma família que escolhi ter –; ao querido Gustavo de *Oya* – com quem tão bem me recebeu em São Paulo; ao pai Márcio de *Òsógìyan* – que um dia eu tenha o seu nível de comprometimento e dedicação; à Dienani de *Yèwá* – a sua presença que consegue emaranhar e encantar qualquer pessoa; ao meu afilhado Thiago de *Ṣàngó* e ao meu padrinho Gabriel de *Òsógìyan*; à Bruna de *Ọḍẹ* – pelo brio sempre inspirador.

À minha mãe carnal Ana Lúcia Sena Asevedo, repito o que disse em minha monografia: mesmo residindo além do Atlântico, sempre estará em meu coração com a certeza de nos reencontrarmos – com saúde.

Aos meus avós que me criaram, incentivaram e tiveram um papel fundamental em minha formação, se tornando, com isso, minha mãe Maria Citéia Teixeira e meu pai Paulo Roberto Rodrigues Freire. Bem como meus tios que se tornaram verdadeiros irmãos: Carolina Teixeira Freire e Rafael Teixeira Freire. Sempre serei grato.

Às relações, amizades, camaradas que nutri em Araraquara, com especial atenção aos “Afrolatinos fiéis a suas convicções”: Ednan Willian Baptista da Silva, Marcos Edvan Mecone Gomes, Gustavo dos Santos Carvalho de Jesus e Marcos ao Vitor Teixeira Abrantes; à Beatriz Danielle Picaccio; à Beatriz Baraldi Vicentim da Silva; ao Renan Manoel Pereira.

Ao meu primeiro amor, Aline Lucri Francisco dos Santos, obrigado por todos os momentos compartilhados – espero que a calmaria da maresia do mar do Recife, perto do teatro São Luís, embale o tempo de nossas caminhadas.

Aos amigos que deixaram minha estadia no início do faroeste paulista mais palatável, com especial atenção à minha irmã de cor Sara Setra Souto, Tainá Baumgratz Gonçalves, Maria Ester Cuccato Vidal, Fernando Fuzinatto de Carvalho Silva, Lucca Faustino Cunha, Leonardo Rodrigues de Sena. Também agradeço à Joelma Cristina de Lima Antunes pelas trocas, conversas e conselhos desde Salvador.

Ao meu bem Júlia Araújo Carvalho, pela paciência que acolhe, pelos risos de leveza e pelo companheirismo que sustenta, mas também pelas leituras, críticas e ensinamentos que nos fazem crescer juntos. Eu te aceito, te valorizo e te respeito – sempre com reciprocidade. Obrigado por me acompanhar e por inspirar o que há de melhor em mim, sendo um exemplo de vida, de pessoa e de caráter. Que nossa troca continue sendo justa em La Plata, Cassilândia ou em qualquer lugar que nossas andanças nos levarem.

À Beatriz Cristina da Silva, que me assistiu com uma participação humana durante todo o processo da dissertação, que nossas conversas continuem.

Aos meus queridos “Espíritos absolutos”, Roan Matthaeus Chimello Dias e Matheus de Vilhena, pela amizade, risadas, apoio, leituras, e ensinamentos.

Ao NéFiTs – Núcleo de pesquisa em Ética, Filosofia e Teoria Social; ao NUPE – Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão e ao Grupo de Trabalho Filosofia e Raça.

Aos trabalhadores: servidores técnico-administrativos, terceirizados e docentes da UNESP Marília. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Instituição a qual agradeço o esforço de seus trabalhadores.

Ao meu *Orí*, pois sem ele, eu – Pejigan Bóládè – não acordaria todas as manhãs e teria a possibilidade de também fazer o que esse trabalho significa: Filosofia.

Eu lhe ofereço esse dossiê para que ninguém morra, nem os mortos de ontem, nem os ressuscitados de hoje. Quero minha voz brutal, não a quero bela, não a quero pura, não a quero em todas as dimensões. Eu a quero em todas as dimensões (2021a, p. 89).

Frantz Omar Fanon em *Carta a um francês*.

RESUMO

Nesta dissertação investigo os contornos da violência e as propostas de emancipação nas obras de Frantz Fanon e Achille Mbembe. Através de uma análise conceitual comparativa, o trabalho busca promover a justiça epistemológica, situando-se como um exercício de estudar a filosofia feita em África e na diáspora negra sobre o colonialismo e seus ecos. No primeiro capítulo, analiso a violência atmosférica em Fanon, articulando as dimensões colonial, emancipadora e das relações internacionais, bem como as relações das forças políticas e sociais que atuam na colônia no que concerne o momento de libertação. A violência é compreendida, a partir da análise, como uma práxis de libertação e desintoxicação que rompe o imobilismo colonial para fundar um humanismo radical, tendo a emancipação da mulher como medida da dignidade humana e sua emancipação geral. O segundo capítulo aborda Mbembe na pós-colônia, explorando a necropolítica, o corpo noturno e solar da Modernidade – a colônia e a democracia –, bem como a análise sobre as violências molecular e celular, o racismo e o nanoracismo enquanto violência e a relação sem desejo e suas influências sobre uma contraviolência. Mbembe, a partir dessa exposição, considera a violência como um *pharmakon*: um remédio que, se mal dosado, degenera em veneno e destruição fratricida, não por acaso aponta para uma outra proposta de emancipação, isto é, o afropolitanismo. Por fim, a comparação final contrasta a dialética da experiência fanoniana com a arqueologia do poder de Mbembe. Enquanto Fanon foca na ruptura revolucionária, Mbembe, a partir do que a pós-colônia se mostrou para ele, aposta em uma ética da circulação e copertença planetária que recusa a identidade de vítima e busca a reparação de laços rompidos, sendo esta a via de emancipação em Mbembe.

Palavras-chave: colonialismo; democracia; racismo; humanismo radical; afropolitanismo.

ABSTRACT

In this dissertation, I investigate the contours of violence and proposals for emancipation in the works of Frantz Fanon and Achille Mbembe. Through a comparative conceptual analysis, this study seeks to promote epistemological justice, positioning itself as an exercise in examining the philosophy developed in Africa and within the Black diaspora regarding colonialism and its repercussions. In the first chapter, I analyze atmospheric violence in Fanon, articulating the colonial, emancipatory, and international relations dimensions, as well as the relationships among the political and social forces operating in the colony with regard to the moment of liberation. Violence is understood, based on this analysis, as a praxis of liberation and detoxification that breaks colonial immobility to establish a radical humanism, with women's emancipation serving as the measure of human dignity and general emancipation. The second chapter addresses Mbembe in the postcolony, exploring necropolitics, the nocturnal and solar body of Modernity – the colony and democracy – as well as the analysis of molecular and cellular violence, racism and nanoracism as violence, and the desireless relationship and its influences on a counter-violence. Based on this exposition, Mbembe considers violence as a *pharmakon*: a remedy that, if poorly dosed, degenerates into poison and fratricidal destruction; not coincidentally, he points to another proposal for emancipation, namely, afropolitanism. Finally, the concluding comparison contrasts the dialectic of Fanon's experience with Mbembe's archaeology of power. While Fanon focuses on revolutionary rupture, Mbembe, based on what the postcolony revealed to him, advocates for an ethics of circulation and planetary co-belonging that rejects the identity of the victim and seeks to repair broken bonds, this being the path to emancipation in Mbembe's view.

Keywords: colonialism; democracy; racism; radical humanism; afropolitanism.

RESUMEN

En esta disertación investigo los contornos de la violencia y las propuestas de emancipación en las obras de Frantz Fanon y Achille Mbembe. A través de un análisis conceptual comparativo, el trabajo busca promover la justicia epistemológica, situándose como un ejercicio de estudio de la filosofía desarrollada en África y en la diáspora negra sobre el colonialismo y sus repercusiones. En el primer capítulo, analizo la violencia atmosférica en Fanon, articulando las dimensiones colonial, emancipadora y de las relaciones internacionales, así como las relaciones de las fuerzas políticas y sociales que actúan en la colonia en lo que respecta al momento de la liberación. A partir del análisis, la violencia se entiende como una praxis de liberación y desintoxicación que rompe el inmovilismo colonial para fundar un humanismo radical, tomando la emancipación de la mujer como medida de la dignidad humana y su emancipación general. El segundo capítulo aborda a Mbembe en la poscolonia, explorando la necropolítica, el cuerpo nocturno y solar de la Modernidad – la colonia y la democracia –, así como el análisis sobre las violencias molecular y celular, el racismo y el nano-racismo como violencia y la relación sin deseo y sus influencias sobre una contraviolencia. Mbembe, a partir de esta exposición, considera la violencia como un *pharmakon*: un remedio que, si se dosifica mal, degenera en veneno y destrucción fratricida; no por casualidad apunta hacia otra propuesta de emancipación, es decir, el afropolitanismo. Por último, la comparación final contrasta la dialéctica de la experiencia fanoniana con la arqueología del poder de Mbembe. Mientras que Fanon se centra en la ruptura revolucionaria, Mbembe, a partir de lo que la poscolonia le reveló, apuesta por una ética de la circulación y la co-pertenencia planetaria que rechaza la identidad de víctima y busca la reparación de los lazos rotos, siendo esta la vía de emancipación en Mbembe.

Palabras clave: colonialismo; democracia; racismo; humanismo radical; afropolitanismo.

RÉSUMÉ

Dans cette mémoire, j'étudie les contours de la violence et les propositions d'émancipation dans les œuvres de Frantz Fanon et d'Achille Mbembe. À travers une analyse conceptuelle comparative, ce travail vise à promouvoir la justice épistémologique, en se positionnant comme un exercice d'étude de la philosophie développée en Afrique et au sein de la diaspora noire sur le colonialisme et ses répercussions. Dans le premier chapitre, j'analyse la violence atmosphérique chez Fanon, en articulant les dimensions coloniale, émancipatrice et des relations internationales, ainsi que les relations entre les forces politiques et sociales qui agissent dans la colonie en ce qui concerne le moment de la libération. La violence est comprise, à partir de cette analyse, comme une praxis de libération et de désintoxication qui brise l'immobilisme colonial pour fonder un humanisme radical, prenant l'émancipation de la femme comme mesure de la dignité humaine et de son émancipation générale. Le deuxième chapitre aborde Mbembe dans la postcolonie, en explorant la nécropolitique, le corps nocturne et solaire de la modernité – la colonie et la démocratie –, ainsi que l'analyse des violences moléculaires et cellulaires, du racisme et du nanoracisme en tant que violence, et de la relation sans désir et de ses influences sur une contre-violence. Mbembe, à partir de cette exposition, considère la violence comme un *pharmakon* : un remède qui, s'il est mal dosé, dégénère en poison et en destruction fratricide, ce qui, sans surprise, le conduit vers une autre proposition d'émancipation, à savoir l'afropolitanisme. Enfin, la comparaison finale oppose la dialectique de l'expérience fanonienne à l'archéologie du pouvoir de Mbembe. Alors que Fanon se concentre sur la rupture révolutionnaire, Mbembe, à partir de ce que la postcolonie lui a révélé, mise sur une éthique de la circulation et de la copartenance planétaire qui refuse l'identité de victime et cherche à réparer les liens rompus, ce qui constitue pour lui la voie de l'émancipation.

Mots-clés: colonialisme; démocratie; racisme; humanisme radical; afropolitanisme.

Sumário

Sumário.....	12
Introdução: Você deve tá pensando o que você tem a ver com isso.	13
A violência para Frantz Fanon: Demorou, eu quero é mais, eu quero até sua alma!	20
Violência colonial.....	20
Descolonização sob a violência emancipadora do colonizado.....	29
Violência nas relações internacionais. A terceira dimensão de uma violência atmosférica.....	36
Como elas operam entre si	42
As forças do mundo colonial e sua relação com a violência.....	51
O que é, portanto, a violência para os olhos e a pele de Frantz Fanon?.....	62
A violência em Achille Mbembe: Quando os problemas aparecem a gente está desprevenido né, não? Errado!	65
O que moldou nosso tempo de violência.....	65
A tensa democracia liberal	71
A violência celular e molecular: um fio que une a Modernidade.....	77
O racismo enquanto uma dimensão da violência	81
A relação sem desejo e a contraviolência.....	88
As consequências desse pesadelo real	98
A outra aposta.....	100
A violência entre Mbembe e Fanon: Fértil como terra preta é a mente do vilão.	106
A dialética de Fanon	106
O diálogo que Mbembe estabelece.....	112
Não tenho dom pra vítima	118
Considerações finais: Acreditar que sonhar sempre é preciso	124
Referências bibliográficas	131

Introdução: Você deve tá pensando o que você tem a ver com isso.

O presente trabalho tem como objetivo a investigação do conceito de violência na obra de dois autores interligados tanto por suas experiências e escritos em solo africano, quanto pela influência que Frantz Fanon exerce sobre Achille Mbembe. Quero também destacar, desde já, que as análises aqui presentes não foram realizadas na terceira pessoa ou feitas impessoalmente. Os argumentos dos autores não foram investigados de modo que a própria leitura não me afetasse enquanto um sujeito e pesquisador. Ouso dizer: um sujeito e pesquisador que não conseguiu ficar passivo diante do texto lido e escrito.

Dito isso, o que eu busco aqui é compreender o pensamento desses autores a partir da comparação entre eles guiada pela seguinte pergunta: *quais os contornos da noção de violência e as propostas de emancipação no pensamento de Frantz Fanon e Achille Mbembe?*. A partir dessa questão pretendo investigar também, ainda que de forma breve, algumas relações entre os conceitos e desdobramentos dos pensamentos de Fanon e Mbembe e o contexto sociopolítico de África, sempre a partir das temporalidades dos autores.

Para isso, analiso principalmente os textos *Condenados da Terra* (2022) de Frantz Fanon e *Políticas da Inimizade* (2020b) de Achille Mbembe. Assim, divido o trabalho em três capítulos: primeiramente, analiso o conceito de violência para Fanon com o auxílio de outros textos do autor e de pensadoras e pensadores que se debruçaram sobre o pensamento de Fanon. Em um segundo momento, influenciado por Fanon, como já comentado, realizo de forma análoga à anterior, a reconstrução do texto principal de Mbembe nessa pesquisa, com o auxílio também de outras elaborações do autor e comentadores. Por fim, no terceiro capítulo, com o intuito de realizar a comparação proposta na pergunta que orienta esse trabalho, procuro articular a violência emancipadora do colonizado de Fanon e o afropolitanismo de Mbembe. É a realização sem perder de vista a relação entre teoria e prática

De modo mais direcionado, Deivison Faustino em sua tese *Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* (2015) argumenta, através de Lewis Gordon, que existem seis fases de leitura sobre Fanon: 1) de 1950 à 1970 são as recepções imediatas dos pensamentos por liberais, marxistas-leninistas e anticoloniais sobre as questões de violência e práxis revolucionária; 2) na década de 1970, se preocuparam com a trajetória pessoal de Fanon; 3) na década de 1980, o foco era a importância de Fanon para as ciências humanas; 4) do final da década de 1980 até o presente, tem sido uma fase

caracterizada pelos estudos culturais, pós-coloniais e pós modernos protagonizada, dentre outros, por Homi Bhabha e o próprio Achille Mbembe; 5) a partir de 1995, tem-se a fase em que autores como Maldonado-Torres, bem como outros e outras ligados ao feminismo, à filosofia latino-americana e à filosofia da libertação, tentam recuperar Fanon para se pensar a realidade da atualidade; e 6) a emergência dessa última fase, em que Mbembe também se encontra, é caracterizada por uma defesa de um campo próprio, uma “prática teórica-político-filosófica da *autorreflexão*” (Deivison, 2015, p. 92).

Agora, com a inspiração em *Èsù* que matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje em uma transcendência do tempo, bem como no princípio Sankofa do povo Akan, na atual Gana, que traz o ensinamento de que nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás, nesse trabalho eu vou ao passado, para pensar a atualidade e, por que não, um novo mundo, o futuro.

Nesse sentido, a leitura do primeiro capítulo consiste na compreensão de três violências principais: a violência colonial, a violência emancipadora do colonizado e a violência nas relações internacionais – todas dentro de um grande ambiente de violência que Fanon chama de violência atmosférica. Após essa análise, julgo necessário mostrar uma imbricação entre as três, dado que elas não ocorrem de modo isolado no mundo e, pela mesma razão, apresentar a relação delas com os atores que interagem no e com o mundo colonial para Fanon. Por fim, retomo o conceito geral para que se possa começar a contrapor com o que Mbembe entende por violência.

Ainda em Fanon, necessito fazer a ressalva de que seria impossível não o considerar psiquiatra em um trabalho filosófico que trate da violência. Por essa razão explano e comento os casos psiquiátricos que Fanon expõe em sua obra e estabeleço uma possível relação com a violência atmosférica. É justamente essa atmosfera que afeta a psique do colonizado que mostra a grande ressalva, não sobre a justeza e a viabilidade da violência emancipadora do colonizado, mas sobre as consequências de uma dominação imposta em território autóctone¹ que, invariavelmente, necessitava de uma contra violência para cessar, mas não sem causar inúmeras cicatrizes em solo africano. No capítulo V do *Condenados da terra* intitulado “Guerra colonial e distúrbios mentais”, Fanon aborda as consequências psicopatológicas e mentais da luta de libertação nacional. A partir da leitura de Fanon, é possível destacar como:

¹ Opto pelo uso de autóctones e não indígenas, por exemplo, com o intuito de se manter fiel e respeitar o referencial teórico.

[...] os colonizados são destruídos fisicamente e mentalmente de forma tão intensa e constante que a violência se espraia socialmente a tal ponto de aparecerem casos em que franceses são acometidos de distúrbios decorrente da violência colonial, seja por praticarem a violência ou conviverem com ela. (Chaves, 2019, p. 112).

No que concerne ao segundo capítulo é preciso dizer que, como já exposto, muito do pensamento de Fanon está nos escritos de Mbembe. Por isso, e pela forma difusa em que o conceito de violência se encontra em seu texto, limito-me a discorrer sobre a estrutura desse momento.

Em primeiro lugar, uma atualização temporal é necessária, ou seja, é preciso comentar o mundo em que eu, Mbembe e o leitor está inserido. Nesse tempo, como no de Fanon, a forma governamental mais proeminente e ressaltada pelo ocidente também é analisada, especialmente por causa da sua relação intrínseca com a violência. A partir dessa relação, dessa base que situa a humanidade, é possível identificar algumas violências, como a violência celular e a violência molecular. Não por acaso, o próprio racismo é encarado no texto de Mbembe enquanto violência. Diante disso, é preciso salientar que uma forma de contraposição sempre é pensada por atores sociais. Apresento, portanto, a leitura de Mbembe no que se refere as diversas formas de contraviolência e, por fim, para que lugar e ações o autor aponta para a construção do futuro.

Aqui é possível notar, mais uma vez, como pretendo realizar uma leitura comparada, uma análise conceitual comparativa, acerca do conceito de violência na obra *Políticas da Inimizade* de Achille Mbembe e a obra *Condenados da terra* de Frantz Fanon.

Ao comentar sobre uma análise conceitual comparativa, o leitor atento pode se perguntar por que escolhi esse método. Nesse sentido, opto por uma investigação de conceitos comparada com base nas elaborações de Michael Omoge em seu artigo *Conceptual Analysis and African Philosophy* (2022). Nesse texto, o autor argumenta como os filósofos contemporâneos africanos realizaram o debate metodológico no passado. Omoge (2022, p. 8) explicita que grandes filósofos como Hountondji e Wiredu, na época colonial, ativeram-se a uma metodologia crítica e comparativa, o que a análise conceitual engloba. Omoge (2022, p. 13) afirma também que o método comparativo não pode ser o principal a ser utilizado, como foi outrora no passado colonizado africano. O ponto que me é mais caro e que concerne mais na escolha metodológica desta pesquisa é que na análise de Omoge (2022, p. 21) deve existir um balanceamento entre um rigor

teórico, a análise conceitual e relevância teórica para tratar dos problemas da sociedade, algo que, e concordo, é um ponto característico em excelentes trabalhos filosóficos.

Assim, é justamente essa união que busco ao utilizar o método comparativo entre duas acepções do mesmo conceito mobilizado por dois autores extremamente presentes em África. Essa escolha ajuda a compreender melhor o debate que diz respeito a temática étnico-racial e a elevação do humano, que possui relevância não apenas brasileira, mas que toca todo o mundo.

Ainda que esse método possa não ser inédito, é fundamental para esse trabalho observar o que ocorre em África e como os filósofos trabalham de acordo com os problemas historicamente encontrados em suas jornadas filosóficas e os desafios de seus povos. Esse caminho converge com a nossa proposta de perpassar a questão étnico-racial e definitivamente ocorre ao pensar a superação de um mundo cindido, a elevação e a superação de um mundo.

Outra questão que preciso deixar explícita é que a ligação entre o Brasil e o continente africano é necessária e viável. Para além de todas as relações históricas, de dor, de alegria e de troca, Nkrumah comenta um ponto sobre o uso de filosofias de outros lugares, o que para além de tocar na viabilidade, explicita algo, e novamente aqui demarco que concordo, sobre a função própria da filosofia:

É minha opinião que quando estudamos uma filosofia que não é nossa, nós devemos vê-la no contexto histórico-intelectual ao qual ela pertence, e devemos vê-la no contexto do meio social em que ela nasceu. Desta maneira podemos usá-la no apoio ao desenvolvimento cultural e no fortalecimento de nossa sociedade humana. (Nkrumah, 1964, p. 55, tradução própria).

Mogobe B. Ramose em *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana* (2011) continua esse argumento, e aqui assumo como verdadeiro, com mais dois pontos: Ramose (2011, p. 15) explicita como esse empréstimo deve se adequar ao contexto do filósofo, ou do estudante de filosofia e como existe um direcionamento da filosofia para a libertação humana. Ambos os pontos presentes no texto.

Ainda nessa perspectiva, em todo o artigo aparece a argumentação de Ramose (2011) em demarcar enquanto indispensável a orientação na direção de uma pluriversalidade² da filosofia, com suas multiplicidades e diversidades. Esse aspecto é

² A pluriversalidade da filosofia, as múltiplas filosofias particulares em um tempo, possui como base a pluriversalidade do sujeito, em que as particularidades são reconhecidas e fundamentais para a formação

importante porque ajuda a lembrar que ocorreu um silenciamento violento de filosofias que não são enquadradas enquanto ocidentais e são filosofias de libertação e de emancipação, como a filosofia africana. O autor ainda explicita como o reconhecimento de outras filosofias ocorre no diálogo entre as várias visões de mundo e aqui está o coração da filosofia. Assim, a filosofia africana é também um projeto de reconstrução histórica e de justiça epistemológica construída através da leitura e reescrita crítica da história da filosofia.

Nesse sentido, é nítido que esse trabalho se coloca nessa chave filosófica, mais ainda, com o intuito de se demarcar uma posição nítida contra o racismo epistêmico³, o qual tem por consequência última a não humanização completa de seres humanos (Maldonado-Torres, 2008, p. 79). A presente dissertação parte da noção inicial de que o estudo de problemas filosóficos clássicos, como a questão da violência, pode ser feito através da mobilização das teorias filosóficas africanas e a partir de seus autores. Excluir do debate filosófico o pensamento produzido por autores africanos pode contribuir para uma espécie de epistemicídio⁴ que, ademais, tem sido comum à filosofia ocidental. Esse processo de exclusão fere, não apenas subjetiva e individualmente, mas sim a racionalidade, de forma coletiva, de povos subjugados (Carneiro, 2005, p. 97).

Vale destacar, conforme diz Clóvis Moura em *Sociologia do negro brasileiro* (2019), que os estudos das humanidades no Brasil, em especial sobre a temática racial, foram muito influenciados por elaborações herdeiras da superestrutura escravista brasileira, algo que ainda ecoa de forma bem explícita no capitalismo brasileiro (Moura, 2019, p. 39).

Assim, em um primeiro momento, a utilização de autores como Frantz Fanon e Achille Mbembe, estabelecendo um diálogo entre seus tempos, espaços e sociedades –

desse pluriverso. Ainda, “contra a reivindicação ‘universal’ da ‘filosofia’, argumentamos que a pluriversalidade é o caráter fundamental do Ser (be-ing). Com base nisto, colocamos que a particularidade é um ponto de partida válido e viável para fazer e construir uma filosofia. Assim, a filosofia Africana de fato existe com a competência para fazer reivindicações pluriversais” (Ramose, 2005, p. 21).

³ É necessário explicitar que “o racismo epistêmico opera pela via da lógica segundo a qual o único regime de verdade seria fornecido pela tradição de pensamento ocidental ‘científica’, cuja cosmovisão deveria se disseminar como forma ‘superior’ de conhecimento em detrimento de outras cosmologias e saberes (Reis, 2020, p. 8).

⁴ Para Sueli Carneiro, “o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação do acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (2005, p. 97).

globais e locais – é encarado por mim enquanto um movimento filosófico que vai no sentido contrário ao que é relatado por Maldonado-Torres, Carneiro e Moura e de acordo com o que Ramose aponta enquanto filosofias que mantêm uma potencialidade sobre a libertação e emancipação dos povos.

Ainda assim, a exposição sobre a filosofia africana no Brasil é cara. Nesse sentido, como explicita Michelle Cirne Ilges em sua tese *A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA* (2016, p. 185), as poucas obras de pensadores africanos traduzidas e trazidas para o Brasil, justamente bem consumidas, devem ser encaradas por nós a partir também de uma perspectiva africana. Pois embora não sejamos africanos, nem norte-americanos – como diria Candeia –, ler, ouvir, aprender e dialogar com o pensamento produzido em África é cada vez mais necessário, especialmente para a Filosofia.

E não por acaso, retomando os autores principais desse trabalho, tenho como base o que mostra Achille Mbembe (2012b, p. 25) quando ele argumenta que é possível afirmar que ler Fanon hoje significa restaurar sua vida, obra e trabalho, no sentido da luta e da crítica, mas também traduzir para a contemporaneidade os problemas que assolaram sua vida e, nessa perspectiva, faz-se necessário pensar com e contra ele, mas sempre com Fanon no horizonte, mesmo que para Mbembe (2013, p. 15) o nosso mundo não seja mais exatamente como era o dele.

De forma certa, Mbembe (2012b, p. 26) afirma que existe uma dívida – e eu diria que é do mundo – à Fanon, isto é, a compreensão de que existe alguma coisa latente que permite a possibilidade de que nenhum subordinado se mantenha submetido à dominação e, para além disso, a potencialidade da reanimação dessa chama viva de luta e crítica a partir de uma espada de aço, a qual brilha nas próprias ideias de Mbembe. Assim, notadamente “Fanon [...] não é um peão, é um bispo, que tem a capacidade de avançar rapidamente para o campo do inimigo e, por vezes, contra seu próprio campo, de forma transversal” (Barbosa, 2023, p. 780). A leitura de Fanon é a transformação da palavra crítica em movimento concreto, é como Ogum, é a força do metal que transforma o instrumento em ferramenta de luta no embate.

Não por acaso, é através de Fanon que Mbembe se afasta de um aprofundamento do pessimismo na dimensão política (Drabinski, 2023, p. 37). A influência, como já citada extensamente é explícita e o reforço sempre é necessário para demonstrar que Mbembe, através de sua trajetória intelectual, não é pessimista, mas sim um otimista receoso – em minha leitura é um processo de mudança de posição. O Fanon que permanece em

Mbembe aponta para uma construção filosófica fundamental para se entender não só o continente africano, mas também o mundo e as interrelações entre ambos.

Varadharajan (2008, p. 133) encara como chave o pensamento de Mbembe para se pensar a violência, na medida em que as “teorias sociopolíticas convencionais” historicamente enxergam a África enquanto o local perfeito para se analisar o paradigma da violência. Ao contrário dessa abordagem, Varadharajan retira esse lugar característico de África e faz com que as teorias sociais se forcem a encontrar a realidade mais rica acerca do continente, livre de preconceitos. Desse modo, é fundamental investigar os desdobramentos teóricos que podem brotar da aproximação da abordagem de Fanon, que enxerga a violência pela ótica emancipadora do colonizado, com o olhar de Mbembe, que aborda a violência com certa cautela e imprevisibilidade, o que faz com que ele sinalize para uma alternativa, uma aposta que é encaixada dentro do conceito de afropolitanismo.

Assim, com foco nas ligações intrínsecas entre Fanon e Mbembe e seus diálogos constantes que englobam a violência, os quais serão tratados com mais cuidado nos capítulos que se seguem, o leitor ainda pode surgir com a questão de que, por mais que haja essa influência, por que analisar a violência e a dimensão sociopolítica justamente com esses autores?

Para além de ser um tema clássico na história da filosofia e contribuir para a temática étnico-racial, “Fanon e Mbembe [articulam] uma coisa em comum: críticas epistemológica e política ao fundamentalismo eurocêntrico. Ambos dialogam em busca de uma alternativa cosmopolita” (Noguera, 2016, p. 71), isto é, justamente se enquadrando em uma potencialidade de filosofias da libertação e de emancipação ao pensar alternativas de mundo, seja no tempo de Fanon ou na contemporaneidade, no tempo de Mbembe.

Mais ainda, com base em um horizonte, um mundo livre do fardo das raças e da sociedade da inimizade, “o que Fanon e Mbembe fazem com suas filosofias? Não é justamente convidar leitoras e leitores para o autêntico exercício filosófico?” (Noguera, 2016, p. 71). Talvez, nesse sentido, o esforço de explorar o pensamento de Fanon e Mbembe, possuindo como tema central a questão da violência e das propostas de uma emancipação tal como apresentada pelos autores, pode ser um modo de apresentar o autêntico exercício de pensar a partir do movimento e da mudança.

Dito isso, como ouvi um dia de Fela Anikulapo Kuti: *O l’oun t’awa se n’yara, Je k’abere*, ou seja, “vamos começar o que viemos fazer nesta sala”.

A violência para Frantz Fanon: Demorou, eu quero é mais, eu quero até sua alma!

Violência colonial

Para debater violência colonial, é preciso contextualizar sobre o território em que ela ocorre, isto é, o mundo colonial. Este mundo é “compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que logrou a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as costas esfoladas pelo chicote” (Fanon, 2022, p. 48). É possível transformar o texto em imagem ao pensarmos as nações que sofreram do atraso colonial e carregam, ainda, essas marcas em suas relações sociais, mas também no espaço cotidiano. Um fato notório que ocorreu recentemente em solo brasileiro foi a queima da estátua de Borba Gato, “[...] uma estátua de 13 metros de altura de um genocida e abusador de mulheres” (Lino, 2011, s.p.) como bem define Paulo Roberto da Silva Lima, mais conhecido como Paulo Galo, ativista político que declarou participar dessa manifestação. Essas estátuas, firmes e que resistem ao tempo, refletem o que foi a conquista violenta desses territórios, quem os conquistou, bem como uma alusão ao funcionamento deste mundo

Sobre o território em que ocorre essa análise da violência para Frantz Fanon, isto é, o mundo colonial, onde a violência se faz presente, o autor ressalta:

Esse mundo hostil, pesado, agressivo, porque rejeita com todas as suas asperezas as massas colonizadas, representa não o inferno do qual todos desejam se afastar o mais rapidamente possível, mas um Paraíso ao alcance da mão, protegido por terríveis cães de guarda (Fanon, 2022, p. 49).

Este mundo que o colono criou para si no território do autóctone, ou das massas⁵ colonizadas, é o que gera nele mesmo inveja e desejo; é ao mesmo tempo a proximidade de um local que em um momento passado foi do colonizado, mas neste momento colonial está em posse do estrangeiro; um mundo que o colonizado deseja estar, deseja “substituir o colono”, o qual apenas responde de modo violento, afinal “o aparecimento do colono significou, sincreticamente, a morte da sociedade autóctone, letargia cultural, petrificação

⁵ Fanon possui uma utilização persistente da palavra massas, a qual, embora para alguns pode sugerir um grupo amorfo sem capacidade crítica, ele a utiliza para denominar um grupo de pessoas heterogêneas com diferenças entre seus interesses e, inclusive, entre suas sociabilidades, como as massas no campo e na cidade. Majoritariamente ele utiliza massas para grupos sociais que estão sob o jugo de alguma dominação.

dos indivíduos. Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono” (Fanon, 2022, p. 88). Um congelamento da vida social do colonizado, como a estátua, petrificado.

Ainda na caracterização deste mundo, a moral, os costumes e os valores brancos também se fazem presente – ou pelo menos tenta –, mas sempre de modo violento:

A violência com a qual a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados, faz com que por meio de uma justa inversão das coisas o colonizado ria com escárnio quando esses valores são evocados diante dele (Fanon, 2022, p. 40).

Tomo como referência para elucidar esta questão o drama de Okonkwo, personagem igbo⁶ residente da aldeia de Umuófia, presente na clássica obra da literatura africana, em especial nigeriana, de Chinua Achebe *O mundo se despedaça* (2009), publicado originariamente como *Things fall apart* (1958). Achebe em um primeiro momento deste romance nos descreve a rica cultura de Okonkwo e suas relações com seus pares, sejam elas contraditórias e com fraturas ou harmoniosas e condescendentes.

Um ponto central da obra ocorre quando o homem branco, neste caso o inglês, inicia uma série de trocas culturais com os diversos povoados do sudeste da atual Nigéria, inclusive os igbos. Trocas estas que geram tensões morais, religiosas, de linguagem e de costumes. Existe um determinado diálogo na obra entre Okonkwo e seu grande camarada Obierika sobre uma disputa de terra com a interferência violenta do europeu. Nessa interferência ocorre uma decisão, através de uma corte instalada, em prol de uma família que beneficia os colonos, que possuem um interesse monetário. Nessa revelação, Okonkwo questiona o amigo se “o homem branco entende os nossos costumes no que diz respeito à terra? [Assim, Obierika o responde questionando] como é que ele pode entender, se nem sequer fala a nossa língua? Mas declara que nossos costumes são ruins (Achebe, 2009, p. 198)”.

É nítida a imprecisão de que o mundo do autóctone antes dos colonos chegarem não possuía uma cultura inferior, mas é precisa a afirmação que Fanon nos presentearia ao explicar que os europeus tentaram impor de forma violenta outros costumes a um povo que, não surpreendentemente, já possuía os seus. Diante desse movimento a perplexidade, o escárnio e o riso se fazem enquanto uma resposta justa.

⁶ Ou ibo, um grupo étnico, um povo nativo da África Ocidental e habita, mais especificamente, a atual Nigéria.

De forma plena, a violência colonial, como nos mostra Mbembe (2012b, p. 22) possui três dimensões: *institucional*, dado que existiu um supervisionamento do controle e da sujeição através da força, sendo esta violência situada tanto na origem quanto na manutenção da dominação colonial. Em segundo lugar, a violência colonial também ocorre na *dimensão da experiência*, dado que ela é percebida no cotidiano do colonizado a partir do racismo, da humilhação, de assassinatos, da vigilância e de abusos, inclusive fisicamente no próprio espaço onde o colonizado se encontra. Vale citar, em uma terceira dimensão, que essa percepção empírica da violência colonial, acontecia também *no plano da linguagem*, isto é, “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (Fanon, 2022, p. 39), ela animaliza o colonizado considerando-o como um sub-humano ou não-humano. O mundo do colono, bem como seus valores, impostos em território autóctone de forma violenta e o racismo bem representam essas expressões da violência colonial. São duas forças antagônicas em que “o primeiro confronto entre elas deu-se sob o signo da violência, e sua coabitação – mais exatamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu com um grande reforço de baionetas e canhões” (Fanon, 2022, p. 32).

A tensão que isso gera, ainda, nos leva a pensar algumas respostas e movimentos que ocorrem dentro das sociedades identificadas diante da violência colonial. Desse mundo e dessa relação entre o colono e o colonizado faz-se possível apontar que existe uma tensão muscular no colonizado criado pelo colono e pelo colonialismo. Essa tensão nos indica que a violência introjetada pelo mundo do colono, o qual rejeita o autóctone em seu próprio território, deve indicar algum resultado. A introjeção de novas formas de moral e de costumes ativamente forçados no seio de seus povos, bem como a violência física e a violência na ordem da linguagem não cessam em suas próprias dimensões, ou seja, essa ação ativa por parte dos colonialistas deve extravasar de alguma forma e é exatamente essa dimensão que Fanon indica em sua obra:

A tensão muscular do colonizado é periodicamente liberada em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de *çofs* [partidos de um clã tradicionalmente do nordeste argelino], lutas entre indivíduos [...] Autodestruição coletiva muito concreta nas lutas tribais: tal é, portanto, uma das vias por onde se libera a tensão muscular do colonizado (Fanon, 2022, p. 50-51).

Sem ter uma via por qual extravasar a violência introjetada, em um primeiro momento, ela é liberada contra os seus próprios: uma violência fratricida, interna. Nota-

se como a violência não é canalizada para quem a fomentou, mas sim, contra os seus próprios revivendo antigos rancores.

A religião também atua nessa questão, porém com um outro objetivo: ao invés de canalizar a violência que deveria atingir o colonialismo para os seus próprios, ela opera “por meio do fatalismo, toda iniciativa é retirada do opressor; a causa dos males, da miséria, do destino, está em Deus” (Fanon, 2022, p. 51). Um amansamento divino que agrada o colonialismo e o auxiliou em seu estabelecimento e desenvolvimento.

É uma linha que não posso deixar de costurar junto a um texto que debate a violência sobre o tecido social. Volto, portanto, novamente ao diálogo entre Okonkwo e Obierika: na mesma ocasião da conversa sobre as diferenças culturais entre os ingleses e os igbos, Obierika lamenta dizendo que:

Nossos próprios camaradas e nossos filhos já se juntaram às fileiras do forasteiro. Adotaram a religião dele e ajudam a apoiar seu governo. Não será difícil tentar expulsar os homens brancos de Umuófia, pois só há dois deles. Mas que dizer da nossa própria gente, que segue o mesmo caminho e a quem eles deram poder? (Achebe, 2009, p. 198).

É nítido como a religião foi útil e caminhou lado a lado com a instauração do colonialismo, além de ter suplementado o seu desenvolvimento. Na Yountae percebeu em seu texto *On violence and Redemption: Fanon and Colonial Theodicy* (2021) como para Fanon a religião na colônia, em especial o cristianismo, opera como um inseticida, isto é, uma ferramenta significativa para expurgar a falta, entendida para os europeus como os mitos e costumes nativos, os instintos naturais e o mal (p. 208).

Outra dimensão dessa violência desorientada e dispersa, passa por uma manifestação através da dança e da possessão, pautadas pelas forças sobrenaturais e reforçadas pelo próprio colonialismo:

Sob outro ângulo, veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças que podem levar ao êxtase. Por essa razão, o estudo do mundo colonial deve forçosamente buscar compreender o fenômeno da dança e do transe. O relaxamento do colonizado consiste justamente nessa orgia muscular no decorrer da qual a agressividade mais aguda e a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas (Fanon, 2022, p. 53).

A dança, nessa argumentação, pode ser encarada enquanto uma expressão da cultura, um dos vários aspectos da obra de Fanon que vale ser explorada. Kariamu Welsh Asante em seu artigo *Philosophy and Dance in Africa: The Views of Cabral and Fanon*

(1990) explicita como a cultura e, conseqüentemente, a dança deve estar intimamente relacionada com a luta revolucionária e ter como horizonte uma cultura nacional⁷. Assim, a dança, amarrada a um passado distante, às tradições, nada podia ajudar ao menos que se adaptasse ao novo momento histórico: a luta pela emancipação (p. 229).

Um último ponto que vale ser comentado sobre a dança e o transe é como elas estão relacionadas às manifestações religiosas, isto é, “através de mitos aterrorizantes, tão prolíficos nas sociedades subdesenvolvidas que o colonizado vai buscar inibições para sua agressividade” (Fanon, 2022, p. 51). São manifestações religiosas pautadas pelas forças sobrenaturais e reforçadas pelo próprio colonialismo com um objetivo claro: a mitigação de uma resposta violenta diante da violência colonial introjetada. Fanon (2022, p. 51-52) aponta que esse sobrenatural é uma superestrutura mágica que aterroriza o colonizado, em contraposição diminuindo o tamanho da ameaça do colono, e, ao mesmo tempo, um ponto chave na solidificação de uma economia libidinal⁸.

Observamos, explicitamente, como “essa violência, durante todo o período colonial, embora à flor da pele, girava no vazio. Vimos como era canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão. Vimos como se esgotava em lutas fratricidas” (Fanon, 2022, p. 55). Essas respostas primeiras da violência colonial, como explícito, não possuem uma função de acabar com esse regime, pelo contrário, mitigam os reais causadores e as causas dessa dominação/opressão.⁹

Tomo um tempo para explorar um pouco mais alguns exemplos dessa mitigação: no mundo Ocidental, é possível identificar que a escolaridade, o ambiente familiar e o nível relativamente alto de vida da massa operária acabam por diminuir a má influência que alguns entretenimentos, encarados por Fanon enquanto negativos e viciosos, podem causar nos jovens:

Mas num país africano, onde o desenvolvimento mental é desigual, onde o choque violento de dois mundos abalou consideravelmente as

⁷ Exploro o significado dessa cultura nacional no decorrer do trabalho. Por hora, é suficiente comentar pelo bem da argumentação que a cultura nacional só é possível a partir de uma nação independente.

⁸ Derek Hook, no capítulo *Fanon and Libidinal Economy* da obra organizada por Aydan Gülerce Re(Con)Figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political (2012), aponta uma noção interessante sobre a economia libidinal em Fanon: laços necessários para um determinado grupo social se manter coeso em uma identificação, como códigos culturais, valores, tradições, ou seja, elementos simbólicos (p. 166). Nesse sentido, a magia, o sobrenatural que permeia um grupo são encarados enquanto parte constitutiva da economia libidinal.

⁹ Embora exista uma diferença filosófica conceitual entre dominação e opressão, a qual não é meu foco neste trabalho – e por esse motivo não irei discutir –, Fanon utiliza dominação colonial e opressão colonial enquanto sinônimos.

velhas tradições e deslocou o universo da percepção, a afetividade do jovem africano, sua sensibilidade estão à mercê das diferentes agressões contidas na cultura ocidental. Sua família muitas vezes se revela incapaz de opor a estabilidade, a homogeneidade, a essas violências (Fanon, 2022, p. 194).

Este é mais um aspecto da violência colonial que, por mais que pareça sutil, é presente e violento por abalar as tradições e as fundações de povos inteiros. Ao atacar essas estruturas basilares erguidas por séculos, o africano torna-se vulnerável a vícios e certos entretenimentos que vão se mostrar danosos ao cotidiano dos sujeitos. É um resultado que se mostrou na história enquanto mitigações diante de uma possível revolta ao mesmo tempo que deixou Okonkwo, personagem do romance de Achebe, decepcionado com a afeição de seu povo a novos costumes vindo do estrangeiro.

Para esse domínio tão brutal, no plano físico, mental e subjetivo, ser justificado em solo europeu, para se criar uma aceitação geral da lógica das raças e do colonialismo, o meio escolar foi fundamental para a disseminação e construção da ideologia dominante na socialização desde a idade mais jovem possível. Os colonizados eram retratados como seres inferiores, idiotas presos em seu próprio mundo, algo de uma consequência biológica e direta de se nascer negro ou árabe na visão europeia. Para uma salvação de sua própria deficiência racial, os europeus no pico de sua racionalidade criaram a colonização para educar, para apaziguar suas raivas inatas da raça, ou seja, compreendia-se que a colonização era um favor de racionalizar os autóctones:

Em todas essas obras [escolares], o africano é apresentado não apenas como uma criança, mas como uma criança idiota, presa de um punhado de régulos, potentes cruéis e implacáveis. Essa idiotia seria consequência de um defeito congênito da raça negra. A colonização seria uma forma de assistência, de educação e de tratamento moral dessa idiotia, além de um antídoto para o espírito de brutalidade e para o funcionamento anárquico das 'tribos nativas'. Desse ponto de vista, representava uma bênção da civilização. Seria a regra geral de tratamento da idiotia das raças predispostas à degenerescência (Mbembe, 2020a, p. 121).

Essa visão do *petit nègre*¹⁰ como Fanon explicita era a predominante em todas as formas de colonização, independentemente da nacionalidade do colonizador. Diante

¹⁰ Dentro do glossário colonial é como o branco francês enxergava a linguagem que os colonizados articulavam entre a língua francesa e as línguas nativas (Fanon, 2008, p. 35). Ainda mais, isso revelaria que, nas palavras do linguista e administrador colonial Maurice Delafosse, o negro adapta o francês ao seu estado primitivo de espírito, a selvageria de sua raça (De Oto, 2011, p. 160).

dessa argumentação, no entanto, notamos que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão” (Fanon, 2022, p. 58).

Necessário, portanto, é investigar ainda mais como essa não máquina de pensar, esse não corpo com razão afeta seres com razão em sua própria razão. Exatamente a psique dos colonizados.

Vê-se que o intermediário do poder usa uma linguagem de pura violência. O intermediário não aliviou a pressão não encobre a dominação. Ele as exhibe e manifesta com a consciência tranquila das forças de segurança. O intermediário leva a violência para dentro das casas e do cérebro do colonizado (Fanon, 2022, p. 34).

A primeira coisa que o nativo aprende é a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites. Por isso os sonhos do nativo são sonhos musculares sonhos de ação, sonhos agressivos [...] essa agressividade sedimentada nos seus músculos o colonizado vai manifestá-la primeiramente contra os seus (Fanon, 2022, p. 48).

É com essas duas citações de Fanon que julgo essenciais para expor as consequências da violência colonial nessa psique. Desde o início da obra, já é explícito como sua formação psiquiátrica influencia o pensamento fanoniano. E os casos que o autor atendeu em plena luta de libertação argelina são exemplos práticos dessas consequências. Nesse sentido, é necessário afirmar que o colonialismo e o imperialismo acabam por deixar germes no caminho de luta anticolonial, os quais se proliferam se não mortos. Por germes considero alguns distúrbios mentais que o colonialismo, e a violência produzida por ele, causou no mundo colonial, seja para os colonizadores ou para os colonizados – os intelectuais, as massas, os intermediários colaboracionistas, as elites e todo segmento autóctone.

Fanon, em seus relatos, mostra que durante a violência colonial existe “uma regular e importante patologia mental produzida diretamente pela opressão” (2022, p. 253). Não por acaso, nas notas da obra – nesse caso em específico, o autor faz referência a uma introdução de duas primeiras edições não traduzidas no Brasil de uma outra obra, a saber, *L’na V de la révolution algérienne* (1959) – é possível identificar “que toda uma geração de argelinos, banhada no homicídio gratuito e coletivo, com as consequências psicoafetivas que isso acarreta, seria a herança humana da França na Argélia” (Fanon, 2022, p. 371).

Os casos de distúrbios mentais do tipo reacional, tanto de europeus quanto argelinos, que são divididos por Fanon na forma de séries e descritos abaixo, me chamam a atenção no tocante a violência colonial. Na série A quero destacar os seguintes casos:

Caso nº 1: Marido militante argelino que sofre de impotência sexual, culpa, anorexia e ansiedade após o estupro de sua mulher por militares franceses. A esposa não deseja que o casamento seja reatado, mas após o tratamento, o próprio marido deseja que o casamento com a esposa se firme novamente;

Caso nº 2: Camponês não militante que conseguiu não ser assassinado durante um massacre. Sofre de uma desconfiança generalizada o que faz com que tenha surtos violentos contra todos. É reabilitado, porém uma solidão permanece;

Caso nº 3: Ex-estudante militante do Exército de Libertação Nacional. Possui impulsos de suicídio, despersonalização e psicose. Após o sequestro de suas irmãs e assassinato de sua mãe por franceses, acaba por matar a esposa de um administrador de um colonialista francês. Esse ato faz com que tenha sonhos persecutórios com essa mulher e sua mãe. A personalidade do jovem é profundamente afetada, embora os sonhos tenham cessado;

Caso nº 4: Policial europeu que imagina ouvir gritos violentos e agonizantes. Após praticar sessões de tortura, reencontra uma de suas vítimas e apresenta uma crise de ansiedade. Depois do tratamento e da repulsa da atividade atribuída pelo governo francês, é repatriado;

Caso nº 5: Inspetor europeu com impulsos violentos, seja fora de casa, seja contra a esposa e os filhos. Realiza inúmeras torturas com nítida proficiência e empenho pessoal, de modo competitivo inclusive. Sabe a problemática que isso causa ao seu estado mental, porém rejeita a responsabilidade e deseja que consiga realizar sua atividade sem remorso, “um sadismo radical e absoluto” (Fanon, 2022, p. 372).

A partir desses casos é possível explicitar algumas explicações anteriores: especificamente sobre os casos três e dois é possível entender como a violência colonial, presente no caso número um, acaba por introjetar na mente do colonizado uma revolta que deve extravasar de alguma maneira, isto é, através de atos violentos não direcionados e canalizados a partir de uma consciência nacional, mas sim que giram no vazio; também os casos quatro e cinco, descritos por Fanon, apresentam pacientes franceses que mostram que a violência colonial se faz presente e afeta até mesmo esses agentes do colonialismo.

Na série C de casos analisados por Fanon, é possível identificar mudanças de comportamento, no campo afetivo e intelectual, bem como distúrbios mentais após,

imediatamente ou durante, algo comum à situação colonial: a tortura. Subgrupos são utilizados nessa série dado à variedade de tipos de torturas utilizados.

Grupo nº 1: Torturas, exceto com a finalidade de fazer a vítima entregar informações, chamadas de preventivas. Aqui, Fanon nos comenta os métodos utilizados na Argélia: injeção de água pela boca com enema de água e sabão; a introdução de uma garrafa pelo orifício anal; obrigação de imobilidade com os braços levantados. As pessoas vitimadas ainda são divididas por Fanon pelos que sabem de alguma coisa – e no caso não confessam, visto que os que entregam informações notadamente são mortos –, os quais não são encontrados enquanto pacientes nos postos de saúde; e os que não sabem de coisa alguma, nesse caso são argelinos que não pertencem a organizações militantes e procuram frequentemente o atendimento psiquiátrico. Essas torturas, nesse segundo grupo, acabam por resultar em consequências como: depressão agitada; anorexia mental – por terem fobia de contato com outro humano, acabam por não se alimentarem ou serem medicados –; instabilidade motora; sentimentos de injustiça e de indiferença a qualquer argumento moral na medida em que “para esses pacientes, não há uma causa justa. Uma causa torturada é uma causa fraca. Portanto, antes de tudo, é preciso tratar de aumentar a força e não questionar a legitimidade de uma causa. Só importa a força” (Fanon, 2022, p. 290).

Grupo nº 2: Torturas que utilizam a eletricidade, um recurso muito utilizado nos interrogatórios, os quais causam cenestopatias localizadas ou generalizadas – formigamentos, ilusões de membros sendo decepados, explodidos e arrancados –; apatia; fobia de eletricidade.

Grupo nº 3: Tratamentos químicos através do tiopental sódico, ou soro da verdade descrito por Fanon. Essa tortura acaba por gerar estereotipias verbais, frases repetidas, com uma angústia culposa por não saber se houve uma entrega de informações; percepção intelectual ou sensorial afetada na qual o paciente não distingue o verdadeiro do falso; fobia de conversas privadas, o que remete ao paciente um interrogatório; inibição com conversas calculadas e sempre com uma postura defensiva.

Grupo nº 4: Tortura por lavagem cerebral. Essa é dividida entre centros para os intelectuais e centros para os não-intelectuais. Para os primeiros tenta-se fazer um convite para a colaboração, se tornar informante; fazer com que o indivíduo reconheça a dita rica e enaltecida cultura francesa bem como a colonização; quebra dos argumentos da Revolução Argelina em que a soltura só será realizada se o indivíduo apresentar os

argumentos expostos de modo convincente; ter uma vida coletiva patológica na qual o silêncio e a solidão são proibidos.

Esse tipo de tortura, por sua vez, gera um medo por discussões coletivas e uma personalidade obsessiva em que o que é afirmado pode igualmente ser negado, isto é, não se explica e não se defende nenhuma posição. Para os não intelectuais, existe um adestramento em que a recompensa no centro é traduzida pela não tortura ou pela comida – as consequências psicológicas encontradas nesse subgrupo não são graves. Nesse caso se reconhece que não é militante da Frente de Libertação Nacional (FLN), que no passado fez parte da FLN e o quanto isso é errado e que “o futuro da Argélia é francês, só pode ser francês. Sem a França, a Argélia volta para a Idade Média. Enfim, somos franceses. Viva a França” (Fanon, 2022, p. 297).

O colonialismo, na realidade “é a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior (Fanon, 2022, p. 58)”. Nessa linha argumentativa, é gritante, pela longa explanação, a variedade de tortura utilizadas, sejam físicas ou subjetivas. O ponto que define estas duas séries são os diversos métodos que a violência colonial pode utilizar. Mais bem definido, é dizer como a criatividade europeia no seu empenho pela colonização transformou a violência colonial em algo que evidencia a tese de Fanon sobre a colonização não ser uma máquina de pensar, mas sim a violência em estado puro. Essa tese não deixa de ser uma crítica a noção europeia particularista – que se julga universal – de se autodefinir enquanto o epicentro da razão, quem e onde se pode, para além das diversas ciências, fazer Filosofia.

E diante desse particular pretensamente universal, Fanon indica a necessidade de colocar em movimento um esquema violento superior a um outro esquema: o colono e o colonialismo que invadiu o mundo autóctone. Um esquema europeu e que não possui razão, embora tenha certeza de suas práticas e da racionalidade delas. E esse movimento violento Fanon o denominará enquanto violência emancipadora do colonizado.

Descolonização sob a violência emancipadora do colonizado

Assim, o que mais me interessa nesta seção é destrinchar o que ocorre após uma virada de chave na práxis do colonizado. Explico: o momento em que ao invés de canalizar a violência contra os seus, “o colonizado descobre o real e o transforma no movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação” (Fanon, 2022, p. 55), uma violência canalizada e organizada que tem como objetivo principal a

libertação do povo colonizado. Uma das principais dimensões da violência para Fanon talvez seja a que Mbembe, em sua acepção do conceito, mais se distancie de sua grande influência.

Em uma conferência sediada em Accra, na atual Gana, durante o ano de 1960, Fanon professa uma frase certa para a análise do conceito em um discurso incisivo sobre a violência emancipadora do colonizado: “O povo argelino escolheu a única solução que restou a ele, e essa escolha nós manteremos” (Fanon apud Marshall; Meyer, 2021, p. 191, tradução própria). Aqui, é possível apreender que a violência não é o ponto de partida, mas sim, uma dimensão necessária da luta pela independência e libertação nacional. Essa dimensão necessária é indispensável dado que existe uma “vontade firme de levar os últimos para o início da fila de fazê-los galgar (rápido demais segundo alguns) os escalões que definem uma sociedade organizada [que] só poderá triunfar se todos os meios forem colocados na balança inclusive é claro a violência” (Fanon, 2022, p. 33). Nesse sentido, afirma o autor:

O militante que se empenha num combate armado, numa luta nacional, tem a intenção de medir no dia a dia todas as degradações infligidas ao homem pela opressão colonial [...] o combate, ao reabilitar o homem oprimido, desenvolve um processo de reintegração que é extremamente fecundo e decisivo [...] pois o colonialismo não fez outra coisa a não ser despersonalizar o colonizado. E só o combate pode verdadeiramente exorcizar essas mentiras sobre o homem que inferiorizam e literalmente mutilam os mais conscientes dentre nós. (Fanon, 2022, p. 303-304).

Segundo Fanon, é a reabilitação enquanto humano que o combate, a violência, garante ao indivíduo e ao coletivo, é o tornar-se sujeito, é revelar o verdadeiro, é reabilitar a personalidade individual e coletiva, é acabar com a inferiorização através da violência, e só através da violência nesse contexto colonial.

Ainda, é possível comentar que existiram descolonizações através de negociações, mas Fanon nos alerta para diferenciar as falsas das verdadeiras descolonizações. As primeiras enquadram os Estados recém independentes em uma dependência direta de sua antiga metrópole de forma subserviente, com a ajuda das elites locais; as verdadeiras descolonizações teriam o povo e uma vanguarda em luta como protagonistas do movimento de libertação e de construção de uma nova sociedade que se afasta dos moldes neocoloniais (Barbosa, 2023, p. 782). Essa é a resposta de Fanon para quando as negociações falhassem.

A violência emancipadora do colonizado é explicitamente necessária para aqueles que buscam uma verdadeira descolonização. Mas alguns podem se perguntar sobre a moralidade desta via – mesmo com a moral predominante no ocidente, uma moral demarcada racialmente, bem como a partir de classificações de gênero e classes específicos, sendo violentamente imposta em território estrangeiro, isto é, autóctone para quem foi imposto.

Para não restar receios sobre esta via, Fanon nos indica que “para o colonizado, ser moralista significa, de modo bem concreto, calar a soberba do colono, romper sua violência ostensiva e em suma expulsá-lo completamente de cena” (Fanon, 2022, p. 41). Não há meias palavras diante do colonialismo, da moralidade imposta, apenas uma moral do colonizado que realize uma resposta violenta ao colonialismo significa ser moralista. Por essa via, como já mencionado, “o colonizado descobre o real e o transforma num movimento de sua práxis no exercício da violência, no seu projeto de libertação” (Fanon, 2022, p. 55).

Este novo movimento de sua práxis pode ser considerado um programa político dentro das organizações do território ocupado:

O colonizado que decide pôr em prática esse programa, converter-se em seu motor, está preparado o tempo todo para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que aquele mundo estreito, repleto de proibições, só pode ser reformado pela violência absoluta (Fanon, 2022, p. 33).

Essa noção de violência absoluta é crucial para o entendimento do conceito geral, o qual é objetivo deste trabalho, mas também auxilia na compreensão do que exatamente significa a violência emancipadora do colonizado. Nesse sentido Yountae (2021, p. 206) adverte que o absoluto da violência indica que esta não se enquadra de forma binária na constelação violência/não violência de forma maniqueísta – o próprio maniqueísmo inserido na colônia é algo criticado por Fanon –, mas sim de forma intrínseca ao contexto colonial de forma não instrumentalizada. A violência do colonizado não é uma ferramenta, mas sim parte integrante de uma luta que procura destruir este mundo colonial em sua forma física e metafísica. Mbembe identifica em sua leitura de Fanon que:

Essa luta tem uma dimensão tripla. Visa antes de mais destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega e provoca medo e cólera – o tornar-se-coisa. Depois, tem por função acolher o lamento e o grito do homem mutilado, daqueles e daquelas que, destituídos, foram condenados à abjecção; cuidar, e eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder

feriu, violou ou torturou ou, simplesmente, enlouqueceu. Tem como finalidade fazer irromper um sujeito humano inédito, capaz de habitar o mundo e de o partilhar de modo a que as possibilidades de comunicação e de reciprocidade, sem as quais não poderiam existir nem a dialética do reconhecimento, nem a linguagem humana, sejam restauradas (Mbembe, 2012a, s.p.).

Necessário e moral, ainda mais um ponto importante que Fanon ressalta sobre essa violência é que ela representa, na realidade, uma balança entre a vida e a morte, isto é, o aparecimento do colono no território ocupado significou a morte do autóctone e, neste sentido, a vida deste só pode surgir da morte daquele invasor:

Mas acontece que, para o povo colonizado, essa violência, por constituir seu único trabalho, reveste-se de traços positivos, formadores. Essa práxis violenta é totalizante, uma vez que cada um se converte em elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência inicial do colonialista. Os grupos se reconhecem entre si e a nação futura já é indivisível. A luta armada mobiliza o povo, ou seja, lança-o numa única direção, de mão única (Fanon, 2022, p. 88).

Isto introduz a noção de causa coletiva, destino da nação e unificação do povo. A solidariedade e o vislumbre de uma nação neste ponto se fazem presentes através da violência, um autorreconhecimento coletivo. Portanto, a segunda fase de luta, com a nação já independente, contra os males que atingem o povo é intimamente ligada aos acontecimentos da primeira, isto é, a luta por libertação nacional:

A violência do colonizado, como dissemos, unifica o povo. [...] A violência, em sua prática, é totalizante, nacional, [o inverso do colonialismo, que é separatista]. No que se refere aos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. [...] A violência alça o povo à altura do líder. [...] Quando participaram, com violência, da libertação nacional, as massas não permitem que ninguém se apresente como 'libertador'. [...] Iluminados pela violência, a consciência do povo se rebela contra qualquer pacificação (Fanon, 2022, p. 88-89).

Esta passagem talvez seja a que, de forma completa, define o que é a violência emancipadora do colonizado para Fanon. Ela traz a humanidade, retirada pelo colonialismo, de volta ao sujeito; edifica o povo; universaliza os indivíduos separados a nível nacional e projeta uma consciência nacional.

Ela também “é a intuição que as massas colonizadas têm de que sua libertação deve se dar – e só pode ser dar – pela força (Fanon, 2022, p. 70)”, isto é, por todos os meios necessários e por cima de quaisquer obstáculos, afinal, “o homem colonizado se liberta na e pela violência (Fanon, 2022, p. 82)”. Essa virada de chave não deixa de ser um horizonte que o europeu sempre temeu, mas não poderia ser de outra maneira afinal foi esse o modo de diálogo entre essas duas forças antagônicas estabelecidas durante a Modernidade. Nas próprias palavras de Fanon sobre essa tomada violenta a partir de uma luta armada ele nos diz que ela “revela que o povo decide confiar apenas em meios violentos. Esse povo, a quem sempre disseram que só se compreendia a linguagem da força, decide se expressar pela força” (Fanon, 2022, p. 80), aqui entendida enquanto violência. Acontece, portanto, o que Fanon chama de ponto de não retorno: “Uma vez que também decidiu responder através da violência, assume todas as consequências” (Fanon, 2022, p. 87). Consequências estas que não são assumidas levianamente, afinal:

A partir do momento em que o colonizado opta pela violência, as represálias policiais atraem automaticamente as represálias [desiguais e mais horrorosas] das forças nacionais. [...] Esse vaivém do terror esclarece definitivamente os colonizados mais alienados. [...] Terror, contraterror, violência, contraviolência... Eis o que registram com amargura os observadores, quando descrevem o círculo do ódio, tão manifesto e tão tenaz na Argélia (Fanon, 2022, p. 86).

Os autóctones sabem dos horrores feitos em sua terra, sabem das armas que os inimigos possuem e diante de todas as cartas postas na mesa, optam por uma resposta concreta, com todas as consequências. Uma resposta que parece exagerada para a civilidade ocidental, mas não passa, como já exposto, de uma moral forçosamente imposta.

Encaro essa afirmação enquanto algo delicado que merece uma atenção, afinal dizer que o terror esclarece para alguns pode soar como uma afirmação ambígua, bem como pode até ser usado de má fé por forças colonialistas, ou por forças sociais dominadoras, que utilizariam essa afirmação para a prática do terror. Nesse sentido retomo o que Fanon explicitou em outras duas obras: *A dying colonialism* (1965), originariamente publicado em 1959 enquanto *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne*, e *Alienation and Freedom* (2018), textos reunidos publicados primeiramente em 2015 enquanto *Écrits sur l'aliénation et la liberté: Œuvres II*.

Fanon (1965, p. 57) comenta como o caminho do terror, que o colonialismo optou por trilhar na colônia, fez com que o colonizado optasse por outras formas de resistência,

isto é, não apenas através de atos individuais que eram consequências das mortes indiscriminadas e da tortura exercida sobre os autóctones. Também, Fanon (1965, p. 119-120) diz que o sofrimento do terror e da tortura fez com que se criasse uma unidade argelina espiritual de sofrimento, a base mais sólida da Revolução Argelina. Ainda, Fanon (2018, p. 617-618) aponta que sob uma constante de terror, o colonizado adota técnicas de acordo com o próprio conflito, ou seja, ele reconhece que o conflito é longo e a guerrilha se mostra enquanto um método que traz resultados positivos ao colonizado.

E é nessa chave de violência que Mbembe (2019, p. 71-72) analisa a obra de Fanon: a elevação do mundo, a escalada em humanidade que surge através da luta pela vida orientada para o fim da raça, uma clausura. Deivison Faustino completa essa explanação ao citar que no pensamento fanoniano, esse esclarecimento, em outras palavras a desalienação, também possui uma dimensão histórica de tomada de consciência das condições econômicas e sociais, “ou seja, nem o colonialismo, nem a sua superação poderiam ser reduzidos à dimensão subjetiva, sob risco de não se alcançar jamais a verdadeira raiz do problema colonial” (Faustino, 2018, p. 60). Sem reduzir, mas também sem ignorar, passar pela dimensão subjetiva é preciso, principalmente pensando nas consequências de uma violência emancipadora do colonizado.

Desse modo, “as posições defensivas procedentes dessa confrontação violenta do colonizado e do sistema colonial organizam-se numa estrutura que revela então a personalidade colonizada” (Fanon, 2022, p. 252). E, portanto, aqui explicarei, com base nos casos de Fanon, as consequências psíquicas de uma luta de libertação – a qual, vale frisar, só ocorre pela existência do colonialismo – de forma análoga à análise sobre a violência colonial.

Na última série de análises de casos, na série D, Fanon observa doenças no corpo que são favorecidas por situações de conflito, no caso a Revolução Argelina. Os quadros encontrados são descritos por Fanon: úlceras estomacais; cólicas renais; distúrbios menstruais; hipersonia por tremores idiopáticos, isto é, o não repouso por tremores generalizados; embranquecimento precoce do cabelo; taquicardias paroxísticas, ou seja, crises de aceleração dos batimentos do coração; rigidez muscular, um caso que, diferente dos anteriores se notou particular dos conflitos que envolveram a Revolução Argelina. Noto que a diferenciação se encontre no ponto da rigidez muscular explicita a heteronomia das lutas de libertação nacionais africanas, bem como a existência de uma ligação intrínseca entre o corpo e a mente. Não é algo cindido, mas que se retroalimenta mutuamente.

Esses distúrbios mentais podem ser atrelados com uma suposta doença que os europeus apontaram aos argelinos, norte-africanos e africanos em geral. Não por acaso, neste mesmo capítulo V, Fanon expõe um subcapítulo intitulado “Sobre a impulsividade criminosa do norte-africano na guerra de libertação nacional”.

A partir dessas duas afirmações comumente associadas aos argelinos: “o norte-africano é violento, hereditariamente violento. Há nele uma impossibilidade de se disciplinar, de canalizar seus impulsos. Sim, o argelino é um impulsivo congênito” (Fanon, 2022, p. 308); e a fala de Dr. Carothers, perito da OMS no tempo de Fanon, em que “afirma que o africano é um *europeu lobotomizado*” (Fanon, 2022, p. 312), considero pelo bem da argumentação explorar esse ponto.

É nítida a noção científica colonial da época sobre quem eles tentaram domesticar e dominar, mas Fanon (2022, p. 314-315) nos explica como a fisionomia, a frequência dos crimes depende das relações interpessoais – um fato que, compreendido pelos argelinos, demonstram um progresso na consciência e consequentemente na revolução. Ademais, o autor também nos comenta da diferença entre a criminalidade dos argelinos na França e de seus compatriotas em um ambiente que sofre a exploração colonial. Percebe-se então um deslocamento da violência, no caso a criminalidade, com o início da guerra de libertação em 1954, isto é, crimes explosivos, assassinatos, brigas sem motivos e desmedidos diminuem radicalmente conforme a luta nacional avança. A consciência nacional de uma violência emancipadora do colonizado se faz presente.

Exploremos, assim com Fanon, esse ponto. “A criminalidade do argelino, sua impulsividade, a violência de seus assassinatos, portanto, não são consequência de uma organização do sistema nervoso, nem de uma originalidade de caráter, mas o produto direto da situação colonial” (Fanon, 2022, p. 319). Não é exatamente que o contexto social de um conflito canalizaria a violência criminal, se fosse assim, uma guerra interna conseguiria fazer tal transformação. Na situação colonial, o inimigo é o seu semelhante, mas a virada de chave – inclusive com o aparecimento da solidariedade aos militantes e combatentes – ocorre justamente na luta de libertação nacional.

A libertação total é a que diz respeito a todos os setores da personalidade. [...] Quando a nação toma impulso na sua totalidade, o homem novo não é uma produção a posteriori dessa nação, mas coexiste com ela, desenvolve-se com ela, triunfa com ela. Essa exigência dialética explica a reticência em relação às colonizações adaptadas e às reformas de fachada. A independência não é uma palavra a ser exorcizada, mas uma condição indispensável à existência dos homens

e das mulheres verdadeiramente libertos, isto é, donos de todos os meios materiais que tornam possível a transformação radical da sociedade (Fanon, 2022, p. 319).

De modo geral, essa resposta violenta a uma imposição violenta, uma conversa na mesma linguagem que o colonizador impôs, possui uma dimensão de criação de uma consciência nacional com o objetivo da unificação de um povo, uma libertação nacional. No entanto, vale ressaltar que ela não ocorre apenas na Argélia, país onde Fanon auxiliou na sua construção enquanto nação – tanto teoricamente, quanto como militante da FLN. Essas revoltas anticoloniais aconteceram em diversas partes de África e no resto do mundo, o que nos leva a pensar a terceira dimensão da violência para Fanon, a violência nas relações internacionais.

Violência nas relações internacionais. A terceira dimensão de uma violência atmosférica

A violência nas relações internacionais pode ser encarada mais facilmente enquanto uma violência atmosférica quando pensada em todo o globo. Precisamente é uma atmosfera que se cria acerca das relações sociais violentas em um primeiro momento no contexto colonial. Essa violência, “esse espectro, presente em todos os lugares na cena colonial e para além dela” (Lopes; Toneli; Oliveira, 2022, p. 1524) perpassa os sujeitos e as sociedades, bem como se reflete no contexto internacional, extrapolando o cenário nacional.

Isso permitiu Fanon “enxergar o problema do colonialismo e do neocolonialismo em termos que excedem as fronteiras nacionais e continentais” (Chaves, 2019, p. 91)¹¹, precisamente no ponto em que o colonizado “descobre que a violência é atmosférica, que eclode aqui e ali, e aqui e ali derrota o regime colonial. Essa violência que dá resultado tem um papel não só informante como operacional para o colonizado” (Fanon, 2022, p.

¹¹ Sobre a diferenciação entre colonialismo e neocolonialismo, cabe reler o discurso “Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social” de Amílcar Cabral, representante do Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), proferido em Havana, capital cubana, durante a primeira Conferência Tricontinental dos Povos da Ásia, África e América Latina, em janeiro de 1966: “No que se refere aos efeitos da dominação imperialista sobre a estrutura social e o processo histórico dos nossos povos, convém averiguar em primeiro lugar quais são as formas gerais de dominação, do imperialismo. Elas são pelo menos duas: 1º) Dominação direta - por meio de um poder político integrado por agentes estrangeiros ao povo dominado (forças armadas, polícia, agentes da administração e colonos) – à qual se convencionou chamar colonialismo clássico ou colonialismo. 2º) Dominação indireta – por meio dum poder político integrado na sua maioria ou na totalidade por agentes nativos – à qual se convencionou chamar neocolonialismo” (Cabral apud Comitini, 1980, p. 31-32).

68). Aqui notamos o papel da violência emancipadora do colonizado em todo o globo, nas relações internacionais, precisamente criando um ambiente violento, uma atmosfera violenta que beneficia as lutas anticoloniais e que visam uma consciência nacional dos antigos territórios ocupados.

A solidariedade internacional permite que o colonizado em luta, perceba as diversas vitórias pelo mundo, internalize e consiga vislumbrar a vitória em sua luta por independência através, também e especialmente, da violência.

Um desespero, por outro lado, toma conta dos colonialistas, visto que:

Essa violência ambiente não muda apenas os colonizados, mas igualmente os colonialistas, que tomam consciência de múltiplos Dien Bien Phu. Eis por que um verdadeiro pânico ordenado vai se apoderar dos governos coloniais. Sua intenção é tomar a dianteira, virar à direita o movimento de libertação, desarmar o povo: rápido, descolonizemos. Descolonizemos o Congo antes que se transforme numa Argélia (Fanon, 2022, p. 67).

Em plena luta de libertação argelina, Fanon nos mostra como outras descolonizações feitas por negociações foram fruto do pânico colonial diante da violência que ocorriam em seus territórios ocupados. A vitória vietnamita decisiva na resistência anti-França que ocorreu em Dien Bien Phu é um sintoma da violência colonial, uma resposta acertada que coloca em pânico as forças francesas¹².

No entanto, vale destacar que essa violência atmosférica se inicia antes da tomada de consciência violenta da violência emancipadora do colonizado, isto é, durante a violência colonial contínua.

Apesar das metamorfoses impostas pelo regime colonial nas lutas tribais ou regionalistas, a violência avança, o colonizado identifica seu inimigo, dá nome a suas misérias e joga nesse novo rumo toda a força exacerbada de seu ódio e de sua cólera. Mas como passamos da

¹² Para mais informações, consultar a tese de Matthew Paul Swagler intitulada *Youth Radicalism in Senegal and Congo-Brazzaville, 1958–1974*. De imediato, é possível lembrar que para além da expulsão vietnamita dos franceses, a Guerra Argelina teve grande papel, enquanto inspiração, nas juventudes da África francófona, como em Senegal, Congo Brazzaville e Camarões. Principalmente quando perceberam que seus líderes, Senghor, Youlou e Houphouët-Boigny respectivamente, não se mostravam dispostos a quebrar as relações neocoloniais entre França e seus territórios. Esse movimento ficou explícito para os estudantes, jovens e sindicatos na campanha desses líderes a favor da permanência de seus territórios dentro de federação francesa dos territórios africanos do referendo de 1956, chamado de *loi-cadre Defferre*. Foi um período de transição que não agradou esses setores mais radicais que se aproximavam cada vez mais de teorias marxistas e pan-africanistas e demandavam uma independência real: “retirada da estrutura governamental federativa francesa, domínio completo das relações diplomáticas, a expulsão de bases militares francesas do solo africano, o fim do domínio francês e missionário sobre as instituições educacionais, a Africanização do setor público e privado e a nacionalização da economia” (Swagler, 2017, p. 10)

atmosfera de violência à violência em ação? [...] As repressões, longe de arrefecerem o ímpeto, marcam o avanço da consciência nacional. Nas colônias, os banhos de sangue, a partir de um certo estágio de desenvolvimento embrionário da consciência, reforçam essa consciência, pois indicam que entre opressores e oprimidos tudo se resolve pela força (Fanon, 2022, p. 67-68).

Ela perpassa o período de violência emancipadora do colonizado e avança durante e após a libertação do povo, ou seja, “a atmosfera de violência, depois de ter impregnado a fase colonial, continua a dominar a vida nacional, pois, como dissemos, o Terceiro Mundo não está excluído. Ao contrário, está no centro da tormenta” (Fanon, 2022, p. 73).

No entanto, e aqui vale pontuar essa ligação entre a violência atmosférica e a violência nas relações internacionais:

Essa atmosfera de violência, de ameaça, de mísseis prontos a serem disparados, não assusta nem desorienta os colonizados. Vimos que toda a sua história recente os predispõe a ‘compreender’ essa situação. Entre a violência colonial e a violência pacífica na qual o mundo contemporâneo está imerso há uma espécie de correspondência cúmplice, uma homogeneidade. Os colonizados estão adaptados a essa atmosfera (Fanon, 2022, p. 77).

Essa violência pacífica de que Fanon comenta é o contexto político, militar e econômico da Guerra Fria. Nesse tabuleiro violento, explícito em algumas partes e implícitos em outras, o colonizado começa a entender que pode de alguma forma tirar proveito para sua própria nação presente.

É uma nova diplomacia em movimento que se coloca explícita a nível internacional nos discursos da “Assembleia Geral das Nações Unidas em setembro de 1960. Os representantes dos países coloniais estavam agressivos, violentos, exaltados, mas os povos coloniais não acharam que eles estavam exagerando” (Fanon, 2022, p. 74). Isso ocorre diante da importância do Terceiro Mundo no novo jogo diplomático internacional, o qual não se fazia mais a partir de jantares em uma conferência em Berlim, por exemplo, mas sim para um objetivo inconciliável para esses países: o bem-estar de seus povos e a unidade de suas nações. Não por acaso, vale ressaltar que:

Quando Kruschóv tira o sapato e bate com ele na mesa na ONU nenhum colonizado, nenhum representante dos países subdesenvolvidos ri, pois o que o sr. Kruschóv mostra aos países colonizados que o observam é que ele, o mujique, que por outro lado possui mísseis, trata aqueles miseráveis capitalistas do jeito que eles merecem. Da mesma forma, Fidel Castro de uniforme militar na ONU não escandaliza os países

subdesenvolvidos. O que Castro mostra é a consciência que ele tem do regime contínuo da violência (Fanon, 2022, p. 75).

Em um plano macro, portanto, é possível identificar essa viabilidade quando se pensa a intersecção do campo nacional com o campo internacional. Com relação às massas e à tentativa de não violência é possível compreender que:

A violência do colonizado só é uma violência desesperada se comparada in abstracto com a máquina militar dos opressores. Em contrapartida, se a situarmos na dinâmica internacional, perceberemos que constitui uma ameaça terrível para o opressor. O que é mais importante aos olhos do imperialismo é a possibilidade de a propaganda socialista se infiltrar nas massas, contaminá-las (Fanon, 2022, p. 76).

É o terceiro mundo no centro do debate da guerra fria, bem como a viabilidade da violência emancipadora do colonizado relacionada à violência nas relações internacionais. Fanon realiza uma análise geopolítica no que tocante a possibilidade da revolta, o tempo em que o autor está inserido é caro para sua elaboração dos conceitos e ele não se esquece do grande medo das potências imperialistas ocidentais com relação ao socialismo ser adotado no terceiro mundo de forma generalizada, uma posição direta contra o imperialismo.

Os povos colonizados têm plena consciência desses imperativos que dominam a vida política internacional. É por essa razão que mesmo aqueles que trovejam contra a violência tomam decisões e agem em função dessa violência planetária. Hoje, a coexistência pacífica entre os dois blocos alimenta e provoca a violência nos países coloniais. Amanhã talvez vejamos esse campo da violência descolocar-se, após a libertação integral dos territórios coloniais. Veremos, talvez, colocar-se a questão das minorias. [No caso, debate sobre algumas milícias armadas negras nos EUA] (Fanon, 2022, p. 77).

Nota-se que Fanon aponta que a estratégia militar do capitalismo sucumbe diante das guerras nacionais. O grande medo é que as colônias abracem a doutrina comunista, provocando o ódio de milhões de pessoas ao capital.

Por outro lado, vale ressaltar uma questão, e que talvez mais importe para o segundo autor base desta pesquisa, sobre como essa violência atmosférica, por mais que contenha a violência emancipadora do colonizado, pode abrir um calabouço de terrores. Fanon já nos alerta que o ódio, a violência e a vingança não podem ser os únicos elementos para uma luta de libertação (2022, p. 136), visto que o racismo e o colonialismo poderiam de forma cínica se metamorfosear, inclusive revestido por uma camada de

respeito, para que a dominação seja contínua (2022, p. 137). O esclarecimento do povo, como continua Fanon, é o principal elemento a ser focado durante uma luta de libertação nacional, a organização e esclarecimento das massas em um sentido econômico e social, seriam o foco do militante em luta (2022, p. 141).

Essa preocupação se liga especialmente com o capítulo III da obra em estudo intitulado: “Desventuras da consciência nacional”. Este Fanon (2022, p. 157-158) se mostra especialmente preocupado com uma consequência direta de um movimento que tem seu sustento numa vaga unidade africana como bandeira. Esse movimento operou uma real unidade contra o colonialismo, porém, com o fenômeno da descolonização, perdeu sua função prática na materialidade, ressuscitando antigas tensões étnicas/tribais; e os interesses de certas elites/burguesias locais situadas em determinadas regiões privilegiadas pelo sistema colonial, em que se aproveitam de como o colonialismo explorou desproporcionalmente do território. O colonialismo não se priva desses dois movimentos e Fanon (2022, p. 159) aponta, a partir disso, que ele coloca africanos contra africanos em lutas fratricidas, em uma violência chauvinista interna dentro do próprio continente, dentro de uma unidade africana.

Diante de uma vaga unidade africana, regionalismos e tribalismos são ressuscitados. A violência, apoiada nessa unidade africana, volta-se contra o próprio país internamente através da mesquinhez da burguesia local, de seus interesses e dos interesses mobilizados pelo colonialismo, pela burguesia ocidental. Trata-se de quebrar a unidade africana, para a qual o colonialismo sucumbiu.

Seja durante um colonialismo brutal aos autóctones e eficaz aos europeus, seja durante a luta de libertação, a personalidade e psique do colonizado é brutalmente afetada sob o signo da violência atmosférica. É nessa chave psiquiátrica que Fanon nos faz caminhar para alguns pontos importantes.

Na série B de casos relatados por Fanon, o autor nos mostra especificamente alguns distúrbios provenientes da atmosfera de luta na Argélia, em outras palavras, da violência atmosférica naquela localidade:

Caso nº 1: Dois jovens argelinos assassinaram um colega europeu, frequentadores da mesma escola primária. Os jovens, encarcerados, assumiram o ato, nas próprias palavras reproduzidas por Fanon, o menino menor de 13 anos conta a Fanon que “decidimos matá-lo, porque os europeus querem matar todos os argelinos” (2022, p. 275-276). Eles não demonstram remorso, o outro menino de 14 anos nos conta através do relato de Fanon que “entre nós, dizem que os franceses juraram matar cada um de nós,

um por um. Será que prenderam algum francês por causa de todos os argelinos que eles mataram? (2022, p. 277);

Caso nº 2: Um jovem que tem por foco a sua profissão e não se interessa pela luta de libertação nacional possui um delírio de acusação por ser um traidor da nação. Soma-se ao fato de que o jovem se assemelha a um europeu. Assim, Fanon nos relata que esse jovem possui indícios suicidas disfarçados de ato terrorista, ou seja, com o desejo de se confirmar argelino pelo derramamento de sangue, no caso, o próprio;

Caso nº 3: Uma jovem francesa com ansiedade após a morte de seu pai, alto funcionário francês na Argélia, o qual realizava sessões de tortura no porão de casa. A jovem mostra repugnância pelos atos vivenciados do colonialismo contra os autóctones;

Caso nº 4: Várias crianças, com menos de dez anos, com seus pais mortos pelo colonialismo francês. Nessas crianças se observa: uma procura amorosa por uma figura paterna ou materna; fobia a qualquer tipo de ruído; insônia com sonambulismo; enurese, isto é, incontinência urinária; e sadismo;

Caso nº 5: Distúrbios mentais generalizados em mulheres que passam pela maternidade, antes ou depois do parto. Fanon aponta esses distúrbios enquanto psicoses puerperais, as quais acometem em grande maioria as mulheres refugiadas, isto é, malnutridas, inseguras pelos bombardeios e pela desagregação familiar. As consequências desses distúrbios podem ser: a fúria; depressões; tendência suicida; ansiedade e delírios.

Aqui, a violência atmosférica e atos de violência espontânea são bem caracterizados no primeiro e segundo caso, mas na maioria, com exceção do caso de número dois, Fanon ressalta a relação dos distúrbios mentais com algumas camadas das populações envolvidas no processo colonial que vão possuir consequências específicas, isto é, as mulheres e as crianças. Algo importante nessa série é ressaltar como a violência atmosférica realmente é localizada em todas as relações e camadas sociais.

Assim, é nítido, também, como a violência atmosférica no contexto colonial possui um papel central na observação de problemas e doenças de teor psiquiátrico para o autor. Fanon nos mostra que “o acontecimento desencadeador [da doença] é principalmente a atmosfera sanguinária, implacável, a generalização de práticas desumanas, a tenaz impressão que as pessoas têm de assistir a um verdadeiro apocalipse” (2022, p. 253).

Como elas operam entre si

Tomo, portanto, como necessário, para uma maior explicação das dimensões do conceito de violência, uma seção para analisar como ocorre a intersecção entre elas, isto é, as relações entre as dimensões da violência no mundo marcado pela colônia.

Em um primeiro momento, Fanon explicita que entre a violência colonial e a violência emancipadora do colonizado existe um momento de virada e inversão:

A violência que presidiu o arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais nativas, que demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos e aparência, de vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonizada se entranhar nas cidades proibidas (Fanon, 2022, p. 37).

No momento quando o colonizado absorve a violência colonial centenária que o subjugou e a expurga na forma de uma violência contrária, a emancipadora do colonizado, o agora sujeito do campo e da cidade, torna-se protagonista de sua própria história e a massa, o coletivo, decide sobre sua nação. Mas como ocorre essa afirmação enquanto sujeito? De fato, ela se mostra nítida, para além do autorreconhecimento coletivo enquanto nação, também a partir da produção intelectual:

Assim se explica suficientemente o estilo dos intelectuais colonizados que decidem expressar essa fase da consciência que vai se libertando. Estilo desigual, fortemente figurado, pois a imagem é a ponte levadiça que permite às energias inconscientes se espalharem nos prados circunvizinhos. Estilo nervoso, animado por ritmos, de parte a parte habitado por uma vida eruptiva. Colorido também, bronzeado, ensolarado e violento. Esse estilo, que em seu tempo surpreendeu os ocidentais, não é, como quiseram dizer, uma característica racial, mas traduz antes de tudo um corpo a corpo, revela a necessidade em que esse homem se viu de se machucar, de sangrar realmente de sangue vermelho, de se liberar de uma parte de seu ser que já continha germes de podridão. Combate doloroso, rápido, no qual infalivelmente o músculo devia substituir o conceito (Fanon, 2022, p. 221).

É a violência manifesta também no discurso, isto é, diante de uma necessidade de afirmar enquanto sujeito o seu próprio ser, tentou-se com o movimento de negritude criar laços internacionais racializados no sentido negro-africano, mas também com o arabismo no sentido árabe-muçulmano.

Julgo necessário realizar uma explanação sobre o que foi o começo desse autorreconhecimento – pelo menos no plano teórico sistematizado – por parte dos negros,

feito por nomes como Aimé Césaire e Leopold Senghor, que conceituaram a Negritude, *la Négritude*, a qual podemos observar nessa passagem de Fanon, quando ele absorve e vive por essa fase:

E eis o preto reabilitado, 'alerta no posto de comando', governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, 'poroso a todos os suspiros do mundo'. Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho (Fanon, 2008, p. 117).

Precisamente é um momento de virada no que concerne o reconhecimento do negro. Ele além de não tentar mais colocar uma máscara branca, afirma e – na realidade – grita sua pele negra. Não depende do reconhecimento de sua civilidade nos cafés de Paris e assume, em conjunto, sua *Négritude*¹³.

E por mais que, como Fanon expõe, valha a pena ser considerado o que Sartre adverte em seu excerto *Opheé noir*, isto é, a Negritude seria apenas um polo negativo em uma dialética hegeliana, uma fase passageira que necessitava de uma superação, isto é, de um mundo sem raças. A Negritude, para Fanon, devia ser sentida na pele, visto que:

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria (Fanon, 2008, p. 122).

Essa possibilidade de reconhecimento por um lado, pode ser encarada enquanto uma resposta a uma psicopatologia introduzida nas colônias, mas essa resposta necessita ser mergulhada, sentida na pele e descida até o abismo do espírito para, posteriormente,

¹³ O conceito *Négritude* no francês é traduzido para Negritude no português. Portanto, ao decorrer do texto, opto pelo uso em minha língua materna.

ser lançada aos céus visando uma real mudança. É um movimento fundamental¹⁴ para que essa mudança possa ser considerada após séculos de sentimentos de inferioridade, o que precisamente, é um diagnóstico de Fanon.

O ponto central do argumento é que o diagnóstico de Fanon sobre o sentimento de inferioridade do sujeito colonial, daí a sua incapacidade de se entender enquanto agente, deriva do fato de que é apenas em contato com o homem branco que os Antilhanos de repente se entendem como sendo negros. Essa descoberta provoca uma inversão da direção do superego que, a partir disso, dirige sua agressividade para dentro, debilitando severamente o ego e até destruindo-o em alguns casos. O ponto-chave é que o diagnóstico da psicopatologia colonial é resultado direto de uma estrutura política injusta, em que a dominação é internalizada com consequências psíquicas devastadoras (Bird-Pollan, 2014, p. 10, tradução própria).

Um ponto que vale ser assinalado é que a partir desse contato com o branco, em que se percebe negro, os sentimentos de inferioridade são direcionados para si, para dentro do sujeito de forma violenta. Algo que coincide com as elaborações sobre a psique do colonizado, e principalmente sobre as formas de violência que giram no vazio antes de uma canalização para o principal problema do autóctone, o colono e o colonialismo.

Precisamente, no que se refere a crítica:

Compreende-se porque Sartre vê na tomada de posição marxista dos poetas negros o lógico fim da negritude. Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções: Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal (Fanon, 2008, p. 166).

Percebo como esse mergulho na escuridão, em busca de um reconhecimento, deve resultar em um abalo em que o negro estremece o mundo e, talvez finalmente, poderemos

¹⁴ Deivison Mendes Faustino explicita como Fanon criticava, por outro lado, o movimento de Negritude, isto é, o perigo de que esse movimento, sem almejar uma superação de posições apaixonadas acerca da raça, poderia levar o negro, ou qualquer outro movimento focado em identidades subalternizadas, à “objetificação da própria existência [e] a perder-se no culto a elementos internos, sem dinamizá-los a partir de dentro em face das novas necessidades que a luta anticolonial impõe” (Faustino, 2018, p. 90).

falar sobre um real humanismo universal, não particular e localizado. A partir desse movimento parte-se de um quadro em que o outro não é reconhecido, de uma particularidade, e se caminha até um horizonte pleno e universal.

Busca-se um espaço de afirmação, diante da alienação cultural¹⁵ imposta pelo colonialismo, mas também um local onde seja possível se inscrever no plano universal, no qual a cultura europeia, pretensamente universal, domina ao mesmo tempo em que se coloca contra essa pretensão. Essa busca acontece de modo muito sensível no plano poético, inclusive violento.

O poema fundador da negritude, publicado em 1939 e de forma definitiva em 1956, de Aimé Césaire exemplifica essa busca. Em *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, publicado em 2012 no Brasil enquanto *Diário de um Retorno ao País Natal*, e com sua primeira reimpressão em 2021, existe uma passagem que diz o seguinte:

E estamos de pé agora, meu país e eu, os cabelos ao vento, minha mão pequena agora no seu punho enorme e a força não está em nós, mas acima de nós, numa voz que verruma a noite e a audiência como a penetrância de uma vespa apocalíptica. E a voz proclama que a Europa durante séculos nos cevou de mentiras e inchou de pestilências,/ porque não é verdade que a obra do homem está acabada/ que não temos nada a fazer no mundo/ que parasitamos o mundo/ que basta que marquemos o nosso passo pelo passo do mundo/ ao contrário a obra do homem apenas começou/ e falta ao homem conquistar toda interdição imobilizada nos recantos do seu fervor/ e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força/ e há lugar para todos no encontro marcado da conquista e sabemos agora que o sol gira em torno da terra iluminando a parcela fixada por nossa única vontade e que toda estrela cai do céu na terra pelo nosso comando sem limite (Césaire, 2021, p. 79-81).

É a inscrição no mundo universal, o rompimento do horizonte colonial e clausurado que o europeu determinou ao colonizado. Horrorizados, os colonizadores observam com um amargor ácido: “A negrada que cheira a cebola frita reencontra no seu sangue/ derramado o gosto amargo da liberdade// E está de pé a negrada” (Césaire, 2021, p. 85).

¹⁵ Fanon denomina essa alienação enquanto mumificação cultural em sua intervenção no I.º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em Setembro de 1956, publicado posteriormente no número especial de *Présence Africaine*, de Junho-Novembro de 1956 e no Brasil intitulado *Racismo e cultura* (2021), ele explora esse conceito. Fanon (2021b, p. 11) diz que é exatamente a petrificação da cultura do colonizado durante a ocupação colonial, não a morte, e sim, consequentemente o estrangulamento e uma mumificação também do pensamento individual.

Não posso deixar de ressaltar que não é o colonizado que é violento, ou a sua linguagem seja violenta por si só, mas sim é o contexto colonial que transforma até a linguagem poética em uma linguagem muscular violenta, sensível e ritmada.

No entanto, esse movimento da Negritude leva a um impasse em que o intelectual colonizado valoriza o exotismo e as tradições africanas de maneira romantizada e distanciada dos problemas contemporâneos de um povo colonizado diante das seguintes fases: primeiro a assimilação da cultura metropolitana; em segundo lugar a rememoração exterior, o que não está inserido no povo, um passado distante, as tradições; e uma terceira fase em que a violência continua presente, porém de modo mais efetivo para Fanon, isto é, quando o intelectual mergulha no povo e o sacode. Nessa última fase:

O intelectual colonizado vai se dar conta de que não se prova a nação a partir da cultura, e sim no combate travado pelo povo contra as forças de ocupação. [...] Querer seguir exatamente a tradição ou reatualizar tradições deixadas de lado é não só posicionar-se contra a história, mas posicionar-se contra seu povo. Quando um povo apoia uma luta armada ou mesmo uma luta política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado. O que era técnica de resistência passiva pode, nesse período, ser radicalmente condenado. Num país subdesenvolvido em fase de luta, as tradições são fundamentalmente instáveis e atravessadas por correntes centrífugas. É por isso que o intelectual com frequência corre o risco de ser inoportuno. Os povos que empreenderam a luta são cada vez mais impermeáveis à demagogia, e quem pretende segui-los com excessivo rigor revela ser um vulgar oportunista, e até mesmo um retardatário (Fanon, 2022, p. 224-225).

Talvez aqui podemos identificar como a violência, presente em um discurso subjetivo, externo e que resgata tradições, transforma-se de uma poética que gira no vazio em luta objetiva no decurso da luta armada e da revolta. Utiliza-se do passado com a intenção de enxergar o futuro, mas sempre pensando na ação junto e dentro do povo. Ação essa que se traduz na libertação nacional, afinal “lutar em prol da cultura nacional é, em primeiro lugar, lutar em prol da libertação da nação, matriz material a partir da qual a cultura se torna possível” (Fanon, 2022, p. 234). A cultura vai se desenvolvendo a partir da luta, a qual não exclui a violência de sua constituição. E aqui, uma crítica ao movimento de Negritude pode ser encontrada.

Não posso esquecer da ressalva sobre a Negritude que Fanon faz, isto é, “a crítica à *Négritude*, em Fanon, é mais a problematização de seus limites culturalistas e reformistas do que uma ruptura com seus pressupostos e o reconhecimento de sua necessidade histórica” (Faustino, 2020, p. 78). Problemas que concernem uma não

ruptura completa do sistema de raças e uma busca no passado de uma civilização negra, dado que Fanon se preocupa, e elege como fundamental, as questões da atualidade com vista na transformação futura.

E é isso que Fanon pretende abordar em uma comunicação apresentada no II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, sediado em Roma/Itália no ano de 1959, intitulada “Fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação”. Na obra *Condenados da Terra* (2022), ela é encontrada enquanto um subcapítulo dentro do capítulo IV.

Em um primeiro momento vemos como, para Fanon:

A negação cultural, o desprezo pelas manifestações nacionais motoras ou emocionais, o banimento de qualquer sorte de organização contribuem para gerar condutas agressivas no colonizado. Mas essas condutas são de tipo reflexo, mal diferenciadas, anárquicas, ineficazes (Fanon, 2022, p. 239).

É como já vimos, a violência que gira no vazio, mas, aqui especificamente, nos termos culturais. Manifestações efêmeras de revolta e violência no período em que a violência colonial é mais reinante são substituídos por novos temas na medida que novas tensões são sentidas pelo povo. “De fato, encontram-se cada vez menos aquelas recriminações amargas e desesperadas, aquelas violências explícitas e sonoras que, afinal, tranquilizam o ocupante” (Fanon, 2022, p. 240). Um grito não direcionado para a ação, mas sim, à lamentação, algo que se torna oportuno para a dominação colonial.

A próxima fase de desenvolvimento nos mostra a preocupação de Fanon com o ator central do plano de libertação nacional: o povo.

Enquanto no início o intelectual colonizado produzia exclusivamente para o opressor, fosse para encantá-lo, fosse para denunciá-lo através das categorias étnicas ou subjetivistas ele agora adota progressivamente o hábito de se dirigir a seu povo. [...] É a literatura de combate propriamente dita, no sentido de que convoca todo um povo à luta pela existência nacional (Fanon, 2022, p. 241).

Enquanto uma violência martirizada, um grito abafado, uma produção exterior ao povo, uma escrita que toma o colonizador enquanto central, temos uma inércia que não vislumbra um horizonte positivo. No entanto, quando essa violência é canalizada com o povo colonizado assumindo seu papel central de luta, podemos começar a enxergar um horizonte da cultura nacional que, para ser atingida, necessita da sua base material, a libertação da nação. De forma análoga, Fanon (2022) nos diz que esse movimento ocorre

também em outro tipo de literatura muito importante ao tratarmos do continente africano, a literatura oral; bem como nas artes plásticas, a qual possui como contraposto a defesa branca de uma suposta tradição estanque de autóctones; e no ambiente musical, que possui como contraparte a defesa branca do *jazz* melancólico de um universo fixo racista.

Me atendo brevemente sobre o *jazz* para exemplificar como essas manifestações culturais podem contribuir para o surgimento de uma cultura nacional, a qual pressupõe uma nação livre.

Em seu artigo, *It's nation time! Jazz, raça e política nos escritos de Frantz Fanon e Amiri Baraka* (2024), Antônio Carlos Araújo Ribeiro Júnior também realiza uma grande referência acerca da relação entre Fanon e o *jazz*:

Esse *jazz* [o *beebop*, o *cool* e o *hard bop*], uma vez modernizado, poderia se tornar referência para romper violenta e criativamente com um passado fossilizado, pavimentando, assim, o caminho para o estabelecimento do novo; para um devir desalienado – para uma liberdade, de fato, fora dos grilhões ideológicos e previsibilidades coloniais (Ribeiro Júnior, 2024, p. 11).

De modo geral,

Tudo concorre para despertar a sensibilidade do colonizado, para tornar inatuais, inaceitáveis, as atitudes contemplativas ou de derrota. Ao renovar as intenções e a dinâmica do artesanato, da dança e da música, da literatura e da epopeia oral, o colonizado reestrutura sua percepção. O mundo perde seu caráter maldito. Estão reunidas as condições para o inevitável confronto (Fanon, 2022, p. 244).

É nítido como as manifestações culturais de uma nação que está prestes a nascer, ao invés de focalizar em tradições longínquas, as quais podem ser imobilizadoras e reforçadas pelo colonialismo – ou se enquadrarem de forma fetichista pelo exótico e pela dor do negro, do colonizado –, passam por uma transformação que essas manifestações representam o problema daquela atualidade, a descolonização, uma nova nação, a luta. E nessa análise de Fanon, ele continua explicitando o título da comunicação “Fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação”. Veja:

a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação é a manifestação mais plenamente cultural que existe. [...] A própria luta, em sua sequência, em seu processo interno, desenvolve as diferentes direções da cultura e esboça outras, novas (Fanon, 2022, p. 246).

Não podemos eximir o papel criativo, portanto, da violência. Afinal, por ser um ponto não contornável na luta de libertação e na maioria das vezes deseja-se uma efetividade dessa libertação, um ponto fundamental que não é subtraído é a violência. Ela é caracterizada enquanto força geradora da criatividade e da própria cultura de um povo não mais colonizado, não mais sob o jugo do colonialismo.

É um novo humanismo que surge nessa base que não exclui uma etapa nacional, afinal é ela que habilita uma cultura nacional como já mencionado, e possibilita o máximo desenvolvimento das culturas. Vale notar o uso do plural no termo ‘cultura’, visto que:

A consciência nacional, que não é o nacionalismo, é a única que nos dá dimensão internacional. [...] É no cerne da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência não é, definitivamente, senão o âmago de toda cultura (Fanon, 2022, p. 248).

O que seria, portanto, essa consciência nacional? Fanon (1965, p. 28) comenta que na Argélia em específico é a consciência nacional, o terror e o sofrimento coletivo que indica o povo a uma autodeterminação, a tomar o destino em suas próprias mãos e não o contrário: virtualmente independente de uma autoconsideração de sua independência antes mesmo do final da Revolução Argelina. Claudia Wright em seu artigo *National liberation, consciousness, freedom and Frantz Fanon* (1992) explicita que diante da alienação, ou assimilação, praticada pelos franceses a autoconsciência do autóctone era uma consciência colonizada, falsa, através de políticas educacionais e linguísticas, as quais apontavam para uma alienação colonial.

Wright (1992) segue nessa linha ao dizer que para a classe média autóctone, ou para a burguesia nacional, a assimilação, majoritariamente pela linguagem e educação, era o caminho trilhado. Para o lumpemproletariado e o campesinato a violência colonial era a linguagem entre eles e o colonizador.

Nota-se como existe uma necessidade de se passar de uma consciência nacional para uma consciência social e política com um programa econômico, político e das relações sociais, com uma concepção clara do humano e do futuro da humanidade. Uma consciência nacional, que se transforma em consciência política e social – voltada para os problemas sociais da nação – e em uma consciência internacional, isto é, um humanismo de fato universal. É explícito como “as lutas anticoloniais não apenas deram origem a uma solidariedade política visceral e afetiva, mas também se interessou em

como a sujeição comum ao imperialismo e a luta contra ele poderiam dar origem a um sujeito coletivo” (Bose, 2019, p. 674, tradução própria). No entanto:

O que pode ser grave é que, com muita frequência, eles [os povos africanos e subdesenvolvidos] chegam a essa consciência [política e social] antes da fase nacional. Por isso pode-se encontrar, nos países subdesenvolvidos, a exigência violenta de uma justiça social que paradoxalmente se alia a um tribalismo muitas vezes primitivo (Fanon, 2022, p. 202).

É a exigência de um programa social e político, sem se chegar a uma consciência nacional, o que gera problemas justamente pela nação recém independente não possuir uma conscientização das massas. Um aprofundamento do nacionalismo, sem uma consciência nacional, que retoma algo negativo na percepção de Fanon, um tribalismo não universalizante, mas sim separatista que privilegia certas camadas dentro da nação. Um movimento que relembra o trabalho colonial em território autóctone.

Quando se realiza uma luta de libertação nacional, uma revolução social, que visa a descolonização completa, isto é, o fim do colonizador, a criação de um novo humano, de uma nova nação e o fim do colonialismo sem cair no neocolonialismo temos que:

O nacionalismo que se desenvolve não é nem europeu nem tradicional. É o produto existencial da luta de libertação nacional [a consciência nacional]. Pessoas que não são libertadas da falsa consciência colonial correm o risco de cair na falsa consciência romântica da Negritude, na tradição, na falsa consciência do neocolonialismo ou combinação de todos os três. A descolonização não ocorrerá se a luta de libertação nacional não incluir uma revolução social. Esta nova ordem [agora sim, um programa, ou consciência, social e político] deve erradicar as desigualdades que são parte integrante da sociedade colonial. Para Fanon, essa revolução deve ser a luta de libertação nacional da descolonização (Wright, 1992, p. 432, grifo próprio).

Existe, portanto, uma relação nítida entre a possibilidade da violência emancipadora do colonizado, que é a revolta canalizada contra o colonialismo e que reabilita o sujeito e tem a possibilidade de criar uma consciência nacional, o qual almeja uma consciência internacional, universal; a violência colonial, anterior e permanente durante a revolta, que pressiona sobre os corpos, mentes e territórios autóctones; e a existência de uma ajuda, material e subjetiva, da violência nas relações internacionais. Neste sentido, o mundo violento na segunda metade do século XX – seguindo a tradição da Modernidade com o colonialismo e imperialismo – vislumbrou um novo tensionamento generalizado, com diversas manifestações antissistêmicas e revoluções

dos povos. Esse mundo representou, e talvez ainda represente, uma atmosfera de violência, dentro da qual todas as outras dimensões estão inseridas.

Ainda, julgo necessário, assim como Fanon faz, realizar uma análise dos segmentos populacionais, das classes ou das castas, envolvidos no plano colonial no que tange suas relações com a violência.

As forças do mundo colonial e sua relação com a violência

Em primeiro lugar, opto pelo uso do termo forças por Fanon analisar a sociedade internacional no período colonial não apenas a partir das classes no sentido marxista – tradição filosófica da qual Fanon mais se aproxima¹⁶ –, isto é, uma sociedade em que “a divisão [...] em classes deve ser determinada segundo a posição no processo de produção” (Lukács, 2003, p. 133).

Feita essa ressalva, as forças encontradas nesse esquema colonial são: as burguesias, externas e locais; as massas, divididas entre campo e cidade; os intelectuais; e os partidos políticos, seus dirigentes e o líder popular. Elas irão se relacionar e relacionar entre si o conceito analisado sobre a violência e suas dimensões, bem como um novo ponto dentro deste estudo, nomeado por Fanon de a questão da não violência.

Vale recuperar a diferenciação entre uma dominação de tipo colonial e uma neocolonial para Césaire no que diz respeito a análise entre as forças, dado que Fanon, em sua contemporaneidade já nos mostrou como era possível de ser encontrada descolonizações que ocorreram por negociatas sem o povo em armas e como essas descolonizações caminham para uma dominação de tipo neocolonial: “no caso do chamado neocolonialismo [...] a ação imperialista orienta-se no sentido da criação duma pseudo-burguesia local, enfeudada à classe dirigente do país dominador” (Césaire apud Comitini, 1980, p. 32)

O ponto que ressalto aqui é como a dominação neocolonial da burguesia transfigura para o estrangulamento econômico enquanto linguagem principal o que foi a violência durante o período de dominação colonial.

¹⁶ Este ponto deve ser tratado com cuidado. Para Deivison Faustino (2015, p. 217), Fanon, em sua atuação, é um exemplo do que foi o movimento terceiro-mundista e do panafricanismo radical; nos seus escritos é notório o enfoque teórico marxista e de caráter psíquico com uma práxis revolucionária. Após sua morte em 1961, e consequentemente após a publicação de *Condenados da Terra*, a sua atuação soma-se a esta obra, que aqui busco dar o enfoque e que expande o marxismo, bem como seus escritos que abordam a psique do colonizado, ressaltados após a década de 1980 com os estudos culturais e pós-coloniais.

Uma dominação cega de tipo escravagista não é economicamente rentável para a metrópole. [...] Além disso, o colonizado não se encontra sozinho frente ao opressor. Há, sem dúvida, ajuda política e diplomática dos países e povos progressistas. Mas há sobretudo a competição, a guerra implacável travada pelos grupos financeiros. [...] Os bombardeios e a política de terra arrasada deram lugar à sujeição econômica. Hoje não se faz mais guerra de repressão contra um sultão rebelde. Com modos mais elegantes, menos sanguinários, decide-se liquidar pacificamente o regime castrista. Tenta-se estrangular a Guiné, suprime-se Mossadegh. O dirigente nacional que receia a violência, portanto, está errado se imagina que o colonialismo vai ‘nos massacrar a todos’. Os militares, logicamente, continuam brincando com bonecos que datam da época da conquista, mas os setores financeiros logo os trazem de volta à realidade (Fanon, 2022, p. 62)

Enquanto classes já constituídas, a burguesia ocidental – que reúne as diversas burguesias estrangeiras aos territórios africanos e originárias das antigas metrópoles – diante de uma realidade econômica entende que a dominação focada na violência não é economicamente viável. Ao mesmo tempo uma nova realidade com a Guerra Fria – com novas pressões internacionais – gerou uma realidade de solidariedade internacional.

É uma característica da violência nas relações internacionais que auxilia a inaugurar uma viabilidade em relação à violência emancipadora do colonizado diante da violência colonial, agora mais localizada e não explícita em toda troca entre o colono e o autóctone. Sobre esta viabilidade da violência emancipadora do colonizado:

É verdade que os instrumentos são importantes no campo da violência [no que se refere a polêmica de Engels contra Dühring], visto que tudo reside, definitivamente, na distribuição destes instrumentos. Ocorre, porém, que, nesse campo, a libertação dos territórios coloniais traz uma nova luz. [Existe a tática de guerrilha, usadas na Espanha contra Napoleão ou usadas pelas milícias norte-americanas contra os ingleses, como Fanon exemplifica.] Mas a guerrilha do colonizado não seria nada enquanto instrumento de violência oposto a outros instrumentos de violência se não fosse um elemento novo no processo global da competição entre trustes e monopólio. [...] As colônias se tornaram um mercado. A população colonial é uma clientela que compra (Fanon, 2022, p. 61).

Um mercado consumidor no continente explorado até os ossos durante a Modernidade é uma exigência do capital, um movimento das burguesias estrangeiras que influenciam os setores policiais em território autóctone e a própria política e as elites locais.

Notadamente, as elites locais são um ponto intermediário entre as massas revoltosas e as burguesias ocidentais. A burguesia local é encarada enquanto um agente

de negócios da burguesia ocidental através de privilégios, favores e desejo de ocupar e possuir o que anteriormente era do colono, principalmente após a independência.

Fanon (2022, p. 162-166) nos explica como a jovem burguesia nacional que ascende ao poder pautando a raça possui um racismo defensivo em relação aos outros não nacionais, diferentemente da ocidental que é “fundamentalmente racista”, com “pretensão universalizante”, mas consegue mascarar seu racismo conservando essa suposta civilidade democrática universal. A burguesia local é fraca e não consegue se constituir enquanto classe, mas se constitui, no entanto, enquanto uma casta, ela se apoia em um líder popular – e aclamado inicialmente pela população por representar os ideais de um povo – que paulatinamente se transforma cada vez mais no representante dos interesses dos dominadores. Também se apoia no partido único e futuramente na ditadura de um Estado ineficaz que não tranquiliza o povo.

Fanon continua sua argumentação ao elaborar que a burguesia nacional não possui poderes econômicos suficientes para distribuir migalhas ao povo, bem como se preocupa muito mais em lucrar da maneira mais rápida possível – a unidade africana pela burguesia, embora esteja no discurso pautado pela raça, não é do interesse burguês. Logicamente, através das ex-empresas coloniais, o colonialismo é chamado a socorrer a miséria extrema com a contrapartida de inúmeras demandas e um dirigismo da antiga metrópole, colocando a jovem nação no período neocolonial. “O enriquecimento escandaloso, rápido, insensível dessa casta é acompanhado por um despertar decisivo do povo, por uma conscientização que promete um futuro violento” (Fanon, 2022, p. 166).

No outro polo antagônico desse mundo temos as massas, com o camponês sendo a força verdadeiramente revolucionária na colônia. É uma análise de conjuntura que para Renato da Silveira (2022, p. 370) provém de uma grande influência de Fanon que é o líder revolucionário chinês Mao-Tsé-tung: a análise de que nos países subdesenvolvidos os proletários, ou os trabalhadores industriais, são relativamente incipientes em comparação com os trabalhadores do campo, estes irão constituir majoritariamente a força que irá levar as massas a libertação nacional, como na própria China. No Vietnã, referência contínua nesta obra de Fanon, os camponeses possuem esta mesma importância.

De modo geral, Fanon irá encontrar no camponês:

O desclassificado, o faminto é o explorado que mais rápido compreende que só a violência compensa. Para ele, não há possibilidade de arranjo. A colonização ou a descolonização é simplesmente uma relação de

forças. O explorado se dá conta de que sua libertação supõe todos os meios e em primeiro lugar a força (Fanon, 2022, p. 57).

É o entendimento primeiro sobre a importância e a inevitabilidade da violência para uma real descolonização e a saída do mundo colonial. No entanto, vale ressaltar que “na Argélia, hoje se sabe melhor, a prova de força não era evitável, mas outras regiões, pela luta política e pelo trabalho de esclarecimento empreendido pelo partido, conduziram seus povos aos mesmos resultados” (Fanon, 2022, p. 192). É o trabalho de conscientização das massas enquanto fundamental e como a violência, a depender do contexto, tornou-se o único meio para que o trabalho de descolonização fosse de fato realizado e as massas tomassem consciência.

Neste sentido, a entrada na cidade de um lumpemproletariado, em sua maioria camponeses que se deslocaram para as cidades, agita ainda mais a nação como um todo, no campo e na cidade. É uma consciência generalizada acerca da violência que vai se criando e essa força urbana, “esses desempregados e esses sub-homens [através da violência] se reabilitam perante a si mesmos e perante a história” (Fanon, 2022, p. 127).

No entanto, existe um descompasso entre essas duas localidades. O colonialismo, por sua vez, oportunamente não se priva de acentuar esse descompasso ao mesmo tempo que incita, juntamente com algumas forças intermediárias como um partido nacionalista mais próximo da burguesia ocidental, conflitos que afastam as massas de uma tomada de consciência nacional. Fanon explicita como a violência demonstra “apenas um dos meios utilizados pelas massas rurais para interferir na luta nacional. Algumas vezes os camponeses assumem o lugar da agitação urbana, quando o partido nacional nas cidades se torna alvo da repressão policial” (Fanon, 2022, p. 113). Essas insurreições representam uma espontaneidade da população rural e, ao mesmo tempo, os partidos nacionalistas confiam nessa espontaneidade e não tentam politizar as massas por desconfiança do campesinato. Esses partidos consideram o interior do país enquanto local não pacificado tomado por uma guerra interior.

Não por acaso, a espontaneidade das massas é um assunto caro para Fanon. O autor cita como existe um triunfo inicial da espontaneidade das massas no primeiro período da luta por libertação, isto é, a solidariedade intertribal, a qual continua a ser manifestada durante a nova ofensiva colonial, o segundo período.

Nesta luta por libertação, que perpassa da guerra frontal à guerra de guerrilha, alguns dirigentes, expulsos e exilados do partido pela sua radicalidade, viajam para o

campo e no seu retorno reavivam a política da cidade para “intensificar a luta e preparar o povo para a direção lúcida do país” (Fanon, 2022, p. 132). É o direcionamento da espontaneidade das massas que transforma a guerra camponesa até uma guerra revolucionária. No entanto, o colonialismo não se priva de utilizar alguns colaboradores para seus interesses: líderes tradicionais são direcionados a convencer as massas sob sua influência a apagar a revolta camponesa e do lumpemproletariado, inclusive utilizando esses setores a servirem de forma armada ao colonialismo. Nesse sentido “a politização das massas é então reconhecida como necessidade histórica” (Fanon, 2022, p. 135).

A fraqueza revelada da espontaneidade, o não progresso na consciência, “o racismo, o ódio, o ressentimento, o ‘desejo de vingança’ não podem alimentar uma guerra de libertação” (Fanon, 2022, p. 136). A violência emancipadora do colonizado, portanto, não está descolada de uma tomada de consciência política das massas, o ensinamento às massas que seu destino está em suas próprias mãos, tudo depende do avanço e do retrocesso delas. Nesse sentido, Fanon focaliza no papel do Terceiro-Mundo e especificamente do continente africano em criar uma solidariedade internacional que fuja da solidariedade racial, uma dimensão colonial das relações sociais. “Fanon antecipou que a consciência política que surge através da descolonização da solidariedade social a nível nacional se expandiria para transformar a solidariedade social racializada da comunidade internacional” (Bose, 2019, p. 688, tradução própria).

O comportamento do colono, inclusive, se sutilha diante de um ódio do colonizado, minando ainda mais a revolta, o colono se transforma em suas aparências e “as exigências violentas e globais que riscavam o céu se abrandam, tornam-se modestas” (Fanon, 2022, p. 137). O autor inclusive nos explica como essa revolta puramente baseada na raça não deve ser um caminho a ser trilhado. Colaboracionistas internos existem, altas camadas da sociedade se identificam mais com os colonos do que as massas autóctones e, portanto, não se deve aceitar o mundo maniqueísta cindido em raças imposto pelo colonialismo ao mesmo tempo que lucidamente se deve reconhecer as contradições internas. Assim:

Só a violência exercida pelo povo, violência organizada e aclarada pela direção, permite que as massas decifrem a realidade social, lhes dá a chave para essa decifração. Sem essa luta, sem esse conhecimento na práxis, há apenas carnaval e estribilhos; um mínimo de readaptação, algumas reformas na cúpula, uma bandeira e, na base, a massa indivisa, sempre ‘medieval’, que continua seu movimento perpétuo (Fanon, 2022, p. 144).

É o conhecimento que é provido pela práxis, a consciência nacional que é provida a partir da violência emancipadora do colonizado, uma violência organizada a qual Fanon (2022, p. 71) explicita a lucidez do colonizado diante dela, isto é, localizada e excepcional diante do contexto colonial e dividida em duas fases:

Na primeira fase, há um surto espontâneo de violência, sem organização e sem qualquer conceituação política, contra o intruso estrangeiro. Na segunda fase, ela é organizada e politizada. A primeira fase da violência é motivada pelo ódio racial, a segunda pela doutrinação política; a primeira liberta os sentimentos reprimidos, a segunda eleva a consciência; a primeira tende a fazer desaparecer a alienação psicológica dos colonizados, a segunda muda as estruturas coloniais capitalistas que produzem tal alienação. O resultado decisivo deste processo é que os povos colonizados lançam as bases da nova realidade através de suas próprias ações. Eles alcançam uma atitude autoconfiante em relação à sua própria história. Consideram eles mesmos como sujeitos e não como objetos, como criadores e não como criações, da história. É neste sentido que o ato libertador da violência os torna conscientes da verdade e da ação social (Jha, 1988, p. 362, tradução própria).

No entanto, após a vitória sobre o colonialismo, após a independência, Fanon observa que ela, por si própria, não modifica imediatamente as estruturas coloniais implantadas por séculos em território autóctone, algo que ressalta um descontentamento do colonizado que persiste. Nas próprias palavras do autor, é possível identificar que “observa-se já que a violência, em caminhos bem precisos no momento da luta de libertação, não se extingue, num passe de mágica, depois da cerimônia das cores nacionais” (Fanon, 2022, p. 72). É uma problemática em que se faz possível identificar que a violência emancipadora do colonizado não é uma ode irrestrita à violência, mas sim uma violência organizada com um objetivo e que possui sim suas consequências, ou seja, a sua continuidade a partir do descontentamento diante de uma não descolonização completa.

No pós-independência, Fanon vai explicitar como existe “essa luta implacável a que se entregam as etnias e as tribos, essa preocupação agressiva de ocupar os cargos que ficaram livres pela saída dos estrangeiros, vão também originar competições religiosas [a saber, entre o islamismo e o catolicismo]” (Fanon, 2022, p. 158). Nesse sentido, é possível identificar como os europeus atuavam primordialmente com a limitação das reivindicações dos intelectuais e da burguesia local comercial no período colonial. As massas, por sua vez, vão atuar de forma violenta e chauvinista contra outros nacionais.

São os resquícios de uma atmosfera violenta que perpassa a independência e busca uma vazão, a qual será direcionada contra outros africanos.

No entanto, entre as burguesias, sejam elas as locais ou as estrangeiras, e as massas, com todos seus segmentos, várias camadas da população são analisadas por Fanon. Aqui, elas serão ressaltadas sem se esquecer do maior objetivo desse trabalho, isto é, a análise acerca da violência. Especificamente, elas vão operar geralmente de início no caminho contrário das massas: optam por entrar nessa encruzilhada e, representando os interesses das burguesias de não convulsão social, é denominada por Fanon de via da não violência:

Quais são as forças que, no período colonial, propõe à violência do colonizado novas vias, novos polos de investimento? Em primeiro lugar, são os partidos políticos e as elites intelectuais ou comerciais. [...] Os partidos políticos nacionalistas jamais insistem na necessidade da prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a mudança radical do sistema. [...] Quanto ao problema específico da violência, as elites são mais ambíguas. São violentas nas palavras e reformistas nas atitudes” (Fanon, 2022, p. 55-56).

Na obra de Fanon, é possível identificar exatamente essas forças intermediárias e sua relação com a não violência. Em primeiro lugar temos os intelectuais, uma força que teve sua formação no estrangeiro, notadamente no país que colonizou seu território. Não por acaso ela vai carregar diversas elaborações acerca de seu próprio povo que reflete os ideais colonialistas.

No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então ficara quieta, entra em ação. E introduz essa nova noção, que é, rigorosamente falando, uma criação da situação colonial: a não violência. Em sua forma bruta, essa não violência significa, para as elites intelectuais e econômicas colonizadas, que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que ela e que, portanto, é indispensável, urgente, chegar a um pacto para a salvação comum. A não violência é uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de uma mesa de negociação, antes de qualquer gesto irreversível, de qualquer derramamento de sangue, de qualquer ato deplorável (Fanon, 2022, p. 58).

O derramamento de sangue autóctone que perdurou por séculos não atinge um patamar de espanto comparado ao derramamento de sangue do colono. Existe essa tentativa de reforçar os ideais colonialistas na camada que produz o conhecimento formal na nação nascente. Na mesma linha, também é possível identificar os partidos políticos, especificamente os dirigentes, os quais quando se deparam com a revolta das massas

ficam espantados, “um grau a mais e o dirigente do partido nacionalista toma distância dessa violência [do colonizado]” (Fanon, 2022, p. 59).

Nesse sentido, Fanon (2022, p. 59-60) nos explica que para eles “ocorre também que estão convencidos da ineficácia dos métodos violentos. [...] Desde o início consideram-se perdedores. Sua incapacidade de triunfar pela violência nem precisa ser demonstrada: eles a assumem na vida cotidiana e em suas manobras”. É a falta de confiança nas massas demonstrada de forma explícita a partir desses segmentos. Tomo, portanto, um tempo para decodificar essas forças.

De forma análoga à análise sobre a não violência, considero a necessidade de explorar mais sobre essas duas forças. A respeito dos intelectuais colonizados, é possível elaborar que eles são perpassados por três movimentos que estão diretamente relacionados com a consciência social do povo através da violência.

Em uma primeira fase, a qual coincide com a violência colonial:

O intelectual colonizado investiu sua agressividade na vontade, maldisfarçada, de se assimilar ao mundo colonial. Colocou sua agressividade a serviço de seus próprios interesses, de seus interesses enquanto indivíduo. Assim nasce facilmente uma espécie de classe de escravos libertos individualmente, de escravos forros (Fanon, 2022, p. 57).

Esta fase, que denomino de *fase individualista* do intelectual, reflete os ideais colonialistas transplantados aos cérebros e mentes dessa força. No entanto, a consciência da sua importância para com o povo acelera de acordo com a violência emancipadora do colonizado organizada e:

Desde o período nacional, na chamada fase de austeridade, o sucesso de suas rapinas [coloniais] provoca rapidamente a cólera e a violência do povo. Esse povo miserável e independente, no atual contexto africano internacional, alcança rapidamente uma consciência social. Essas pequenas individualidades [os intelectuais] não tardarão a compreender isso (Fanon, 2022, p. 45).

É uma segunda fase, intermediária, que é movida a partir da violência do povo contra as potências imperialistas a nível nacional e internacional, pensando a violência nas relações internacionais. Esta fase, denomino como *fase de resgate*. O intelectual, através da revolta popular, inicia um processo de resgate de sua própria coletividade, a qual foi perdida quando optou, ou por escolha própria ou por pressão de uma superestrutura, a individualidade ocidental.

Esse processo se intensifica até a *fase de identificação*.

Nas regiões colonizadas onde se travou uma verdadeira luta de libertação, onde correu o sangue do povo e onde a duração da fase armada favoreceu o refluxo dos intelectuais às bases populares, assiste-se a uma efetiva erradicação da superestrutura haurida por esses intelectuais nos meios burgueses (Fanon, 2022, p. 43).

A partir do resgate, o intelectual se identifica com o povo em armas e a superestrutura apreciada pelas burguesias para a mitigação da violência não é mais consumida pelos intelectuais, que perde um firme ponto de sustentação em território autóctone.

A segunda força intermediária a ser analisada com mais afinco são os dirigentes dos partidos e os próprios partidos políticos. No que se refere à violência:

E aí reside o escândalo, [ela] pode constituir, enquanto método, a palavra de ordem de um partido político. Os quadros podem convocar o povo à luta armada. É preciso refletir sobre essa problemática da violência. [...] Os homens colonizados, esses escravos dos tempos modernos, andam impacientes. Sabem que somente essa loucura pode salvá-los da opressão colonial. Um novo tipo de relação se estabeleceu no mundo. [...] A verdade é que nenhum país hoje é capaz de adotar a única forma de luta com chance de dar certo: a implantação prolongada de consideráveis forças de ocupação (Fanon, 2022, p. 70).

Nestes termos, Fanon nos ensina sobre a possibilidade que assusta os antigos colonizadores, a saber, a violência enquanto palavra de ordem, enquanto mote de partido político que dirige um povo¹⁷ e uma violência viável, já que a ocupação do território autóctone não se mostra mais enquanto uma possibilidade viável. Ao mesmo tempo, também dá indícios sobre as ressalvas que comento durante este trabalho: a impaciência dos autóctones é gritante e cometer atos de violência são comparados à loucura.

Aqui adiciono que essa loucura não possui um caráter negativo se pensarmos na violência emancipadora do colonizado organizada, a qual é intimamente ligada com a tomada de consciência das massas.

Por sua vez, essa tomada de consciência também está diretamente ligada com os agentes desses partidos. Alguns líderes e dirigentes mais radicais, para os olhos do

¹⁷ Fanon não observa com maus olhos um partido que dirige o povo em uma compreensão leninista de partido. O autor cita que, no tocante ao chamamento para a luta de libertação a nível continental africano, “cada partido africano deve desenvolver a consciência africana de seu povo” (Fanon, 2018, p. 634, tradução própria).

colonialismo no início da tomada de consciência, acabam por serem encarados enquanto perigosos para uma mesa de negociações. Nesse sentido, eles acabam sendo presos e quando se prendem esses líderes:

As massas dão livre curso aos seus 'instintos sanguinários' e impõem ao colonialismo a libertação dos líderes, aos quais caberá a árdua tarefa de restabelecer a calma. O povo colonizado, que havia espontaneamente investido sua violência no esforço colossal de destruição do sistema colonial, em pouco tempo vai se deparar com a palavra de ordem inerte, estéril: 'Libertem x ou y'¹⁸. O colonialismo então soltará esses homens e discutirá com eles [...] Em outras circunstâncias, o aparelho dos partidos políticos pode permanecer. Mas depois da repressão colonialista e da reação espontânea do povo, os partidos se veem inundados por seus militantes. A violência das massas se opõe vigorosamente às forças militares do ocupante, a situação se deteriora e apodrece. [Sobre os dirigentes, temos que] subitamente considerados inúteis, com sua burocracia e seu programa moderado [...] via de regra, o colonialismo se joga com avidez sobre essa oportunidade rara, transforma esses inúteis em interlocutores e em quatro segundos lhes concede a independência, deixando-lhes o encargo de restaurar a ordem (Fanon, 2022, p. 69).

Essa análise sociopolítica de Fanon nos mostra um ponto fundamental: como a consciência geral da nação vem das massas após sua espontaneidade, as quais empurram e obrigam as outras forças a avançarem na consciência. No entanto, se essas massas ficarem restritas à defesa de seus dirigentes, elas podem acabar caindo nas armadilhas do colonialismo. Ficam restritas aos dirigentes dos partidos e suas vontades de, como já explícito, resolver os conflitos em mesas de negociações e não apostar diretamente na violência emancipadora do colonizado.

O fim é trágico: uma descolonização formal e não efetiva, falsos interlocutores das massas e verdadeiros interlocutores dos antigos colonizados na direção do partido, ou seja, uma continuidade do contexto colonial. “Fica, portanto, muito claro que todos estão conscientes dessa violência e que a questão nem sempre consiste em responder com uma violência maior, mas, ao contrário, em ver como debelar a crise” (Fanon, 2022, p. 70).

Outro ponto nítido é que “as reflexões sobre a violência nos levaram a tomar consciência de que frequentemente existe uma defasagem, uma diferença de ritmo, entre os quadros dos partidos nacionalistas e as massas” (Fanon, 2022, p. 105). O líder oportunista aponta que o povo deve sempre o seguir, apazigua-o fazendo lembrar a

¹⁸ Vale a pena reproduzir a nota que Fanon traz nessa citação: “Pode acontecer que o líder seja a expressão autêntica das massas colonizadas. Nesse caso, o colonialismo se aproveitará de sua detenção para tentar lançar novos líderes” (Fanon, 2022, p. 366).

heroica luta de libertação. E nesse sentido, o partido é encarado e utilizado enquanto uma escada para sucesso do indivíduo.

Não por acaso Fanon (2022, p. 181) nos mostra que esse partido formal, não o orgânico e mergulhado nas massas, possui uma relação íntima com a burguesia local. O partido étnico – uma tribo transformada em partido, antes nacional, planeja uma ditadura étnica, isto é, a crítica de Fanon ao tribalismo, o que ele entende por regionalismo e separatismo – é transformado em um local de delatores e barômetro da política na nação. Da mesma forma ocorre com polícias e exércitos. É a transformação, onde esses oportunistas estão inseridos, para um Estado consolidado o suficiente para conseguir se estabelecer e concentrar o poder em um partido não mais demagógico, mas claro e alinhado com os interesses da jovem burguesia local.

Por outro lado, existem dirigentes não moderados que mergulham nas massas e aumentam a potencialidade de um partido verdadeiramente comprometido com as causas da nação. “Nas greves de fome, na solidariedade violenta das valas comuns dos cárceres, vivem sua libertação como uma oportunidade que lhes será dada para desencadear a luta armada” (Fanon, 2022, p. 122). Esses dirigentes caminham junto a um partido que se deslocam para os subúrbios periféricos e posteriormente no campo, algo extremamente acertado para Fanon, visto que, como já comentado, aí está a verdadeira massa revolucionária. Eles “descobrem que as massas rurais nunca deixaram de colocar o problema de sua libertação em termos de violência, de terras a serem resgatadas de mãos estrangeiras, de luta nacional, de insurreição armada” (Fanon, 2022, p. 124).

De forma geral:

Compreende-se que, nessa atmosfera, o cotidiano se torna simplesmente impossível. [...] A violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado se equilibram e se respondem numa homogeneidade recíproca extraordinária. Esse reino da violência será ainda mais terrível quanto maior for o número de metropolitanos. O aumento da violência no seio do povo colonizado será proporcional à violência exercida pelo regime colonial contestado (Fanon, 2022, p. 85).

Não por acaso, essa atmosfera tem suas consequências negativas. De forma alguma Fanon esquece desses reveses e essas consequências nefastas de uma violência em estado bruto contra os autóctones e suas respostas de dimensão igual ou maior, porém justa e viável. Assim, com as dimensões da violência explícitas, um último subcapítulo é

necessário para que o conceito não se perca de vista e a análise seja de fato realizada e compreendida.

O que é, portanto, a violência para os olhos e a pele de Frantz Fanon?

“A Europa tomou a direção do mundo com ardor, cinismo e violência. [...] Podemos fazer de tudo hoje, com a condição de não imitar a Europa, com a condição de não nos deixarmos obcecarmos pelo desejo de suplantar a Europa” (Fanon, 2022, p. 323-324).

Substituir a Europa é tomar a violência exercida por eles, a violência colonial, enquanto um espelho invertido de minha própria violência emancipadora. Estaríamos em uma mesma matriz violenta, tal qual a que permeia a atmosfera, apenas em polos diferentes. Não é o caso.

Tomar essa violência enquanto uma ferramenta, meios para os fins, é reproduzir a visão não totalizante do conceito de Hannah Arendt. Yountae (2021, p. 211) cita como a crítica de Arendt sobre Fanon é o encarar enquanto um apologista da violência, uma violência encarada apenas enquanto instrumento na visão dela, demonstrando a falta de entendimento dela sobre a natureza da violência em um contexto colonial. Não é apenas um instrumento. Assim, também não é o caso.

Concordo, portanto, com a explicação dada por David Marriot (2011, p. 68) quando aponta que a violência para Fanon não é algo positivo ou negativo, mas sim algo que está em toda relação social que ocorre na colônia, da política à ética, da raça ao gênero, sendo indissociável do humano nesse contexto social. A violência, nesse sentido, é ontológica no sentido de transformar o desumanizado em humano, ela opera na criação de identidades. Isso dado que pensar o humano sem a violência e o antagonismo é uma ilusão e um desejo de um humanismo europeu de que Fanon é crítico, um humanismo que esquece hipocritamente da sua fundação violenta e tenta imaginar um fim último em que a violência seja a oposição necessária da política. A violência é irreduzível por não derivar de uma paz anterior ou futura e por estar na construção de qualquer humanismo, momento revolucionário e indissociável da possibilidade do humano.

Se resta alguma dúvida ainda sobre a não instrumentalidade do que Fanon entende por violência, o caráter absoluto dela e a complexidade que ela exige como admitido através da exposição dos casos clínicos que Fanon teve contato, a citação de Mbembe sobre a violência emancipadora do colonizado é útil no entendimento do conceito:

Seja como for, o que confere à violência do colonizado sua dimensão ética é sua estreita relação com a temática dos tratamentos e da cura – tratamentos oferecidos aos feridos nos hospitais militares da guerrilha, aos prisioneiros que não são abatidos em seus leitos hospitalares à maneira típica das tropas coloniais, às vítimas da tortura cuja personalidade dali em diante ficou destroçada, às argelinas que enlouqueceram depois dos estupros e até mesmo aos torturadores assombrados pelo fantasma de suas vítimas. Mais do que sarar as atrocidades coloniais, a violência do colonizado remete a três coisas. Em primeiro lugar, a uma intimação dirigida a um povo encurralado pela história e colocado numa posição insustentável. O povo em questão se vê de algum modo convocado a exercer sua liberdade, a se encarregar de si mesmo, a se nomear, a brotar para a vida ou, pelo contrário, a assumir sua má-fé. É intimado a fazer uma escolha, a arriscar sua existência, a se expor, a “investir em bloco suas reservas e seus recursos mais ocultos – condição para alcançar a liberdade. A disposição a assumir esse risco é integralmente sustentada por uma fé inabalável no poder das massas e por uma filosofia da vontade – a de se tornar homem em meio a outros homens (Mbembe, 2020a, p. 289-290).

Esse entendimento sobre a violência emancipadora do colonizado revela uma dimensão ética de cura vinda da capacidade de organização das massas para transformar sua própria realidade. Em outras palavras, isso significa que quem sofre a violência do colonizador, possui a capacidade de transformar a violência em cura e não em vingança. Para além disso, também descobre uma escolha política fundamental de Fanon: a certeza da força transformadora das massas, a certeza de que uma emancipação, que a elevação do mundo em humanidade não virá de intelectuais ou da boa vontade de indivíduos de uma classe dominante, mas sim de um coletivo que consiga mudar a sua própria realidade: as massas. Aqui a aproximação a um humanismo, uma crítica interna dentro do humanismo – assumindo um humanismo radical – é notável, não por acaso a aproximação à teoria marxiana também se faz muito presente em seus escritos e em sua ação política.

Dito isso, a violência, de fato, é absoluta. É, lembrando Judith Butler (2021, p. 214), uma violência que abre as portas de minha consciência através do fechamento de uma consciência colonizadora que não me permite e não permite a criação de um novo humano que possa falar também sem os termos da violência e opressão.

É a criação de uma nova sociedade de mulheres e homens libertos, donos de sua terra e de suas personalidades e, em todas as dimensões, esmagadores de quaisquer mentiras impostas pelo colonialismo.

Pode-se concordar parcialmente, portanto, com Homi Bhabha (2003) quando afirma que os “delírios humanistas” de Fanon não se concretizaram nos desdobramentos posteriores das lutas de

independência no continente africano, uma vez que a violência anticolonial, defendida por ele, desdobrou-se em ditaduras corruptas e genocídios fratricidas. No entanto, é importante lembrar que o próprio Fanon já havia alertado, em *Les Damnés de la Terre*, que a independência política, realizada sob a manutenção da estrutura econômica colonial, dificultava uma saída verdadeiramente independente e resultaria em novas formas de colonialismos (Faustino, 2021, p. 473-474).

Diante dessas três violências principais, a violência colonial de um lado e as violências nas relações internacionais e a emancipadora do colonizado de outro, permeadas por uma violência atmosférica, a descolonização formal não exclui as prerrogativas coloniais. Fanon não é ingênuo e explicitou os pontos que poderiam reafirmar o colonialismo, isto é, sem independência econômica¹⁹, a independência política não passa de palavras jogadas ao vento.

E o que de fato ocorreu após a morte de Fanon? Essas novas formas de colonialismos que poderiam surgir e surgiram, conforme Faustino aponta, é um mundo em que soa oportuno analisar o pensamento de Achille Mbembe em relação à violência e o que ele entende da filosofia fanoniana nesse aspecto. Essa encruzilhada em que Mbembe nasce e se depara é o conteúdo do próximo capítulo.

¹⁹ O foco na independência econômica, embora muito importante, me levaria a um outro debate que não farei aqui.

A violência em Achille Mbembe: Quando os problemas aparecem a gente está desprevenido né, não? Errado!

O que moldou nosso tempo de violência

Achille Mbembe possui intensa influência de Frantz Fanon, e é em um de seus livros mais recentes, *Políticas da inimizade* (2020) que podemos extrair um conteúdo rico que mostra essa aproximação nos assuntos de estudo que não deixam de ser comuns entre ambos, principalmente em relação ao conceito central dessa dissertação: a violência.

Mbembe, camaronês. nasceu três anos antes da morte de Fanon e, embora não tenha convivido na mesma época do martinicano, herdou as contradições, conflitos e consequências do mundo colonial – assim como todos nós em maior ou menor medida.

Esse mundo significou uma investida brutal sobre migrações, territórios e sobre a vida – e a morte – de povos. “A colonização foi uma forma de poder constituinte, cuja relação com o solo, com as populações e com o território associou, de maneira inédita na história da humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e dos negócios (*commercium*)” (Mbembe, 2020a, p. 109).

Essa associação não foi realizada na calada da noite, mas sim, foi uma construção gradual e violenta, afinal estou relembrando o que foi uma invasão de territórios, uma migração forçada de populações, uma classificação em categorias distintas e hierarquizadas de humanos – ou sub-humanos – e uma inserção autoritária em uma lógica econômica e política alheia. Posso afirmar que não consigo imaginar uma associação desse tipo excluindo um ponto fundamental: a violência, a qual também se demonstrou através de um aspecto mais imediato que são as guerras. Para corroborar com essa afirmação, a própria história relembra diariamente, através de seus ecos na contemporaneidade, a violência escancarada nesse processo.

Penso que resgatar a base de nosso mundo, o colonialismo, e a violência que Mbembe enxerga nesse processo é o primeiro passo fundamental, isto é, “a violência produzida por essas guerras não obedecia a nenhuma regra de proporcionalidade” (Mbembe, 2020b, p. 50). Mbembe faz referência as guerras sujas, as quais nada mais são que guerras em que os colonizadores atacavam núcleos populacionais autóctones.

Nessas guerras é possível ressaltar algumas características que devem ser explícitas. Primeiramente, a perda da vida humana do lado autóctone era imensamente

maior que do lado ocidental. Em segundo lugar havia uma tolerância com essas perdas da parte ocidental, pela noção de guerra industrial – algo diretamente relacionado ao contexto da época – que existia nas guerras coloniais. Noto como há uma clara relação entre a dimensão europeia industrial da época, as guerras travadas nesse formato e como essas guerras raciais eram aplicadas notoriamente em contexto também coloniais. Esses regimes europeus autodeclarados de direito travavam guerras, coincidentemente ou não, fora do direito, “*a guerra fora da lei travada pela democracia, que, ao fazê-lo, externalizava a violência contra um lugar regido por convenções e costumes anômalos*” (Mbembe, 2020b, p. 50).

Um ponto fundamental nesse trabalho que deve ser, no mínimo mencionado, é que ao mesmo tempo em que se fazia essa guerra desregrada, clinicamente, a filosofia era utilizada para se refletir sobre o direito na guerra e o de realizar a guerra, bem como sobre as características de antagonismos e os tipos de inimigo: “a maneira de conduzir a guerra e as regras gerais a serem observadas em função do estatuto de combatentes, não combatentes e de todos os que estão sujeitos à violência e à devastação” (Mbembe, 2020b, p. 50). A Conferência de Bruxelas, com suas leis e costumes de guerra, e as Convenções de Haia, de modo geral discussões sobre o direito internacional, são exemplos dessas luzes na tentativa de racionalizar, no sentido ocidental, as guerras ao mesmo tempo que um embrutecimento nas colônias estava em voga.

Rapidamente, a violência das democracias experimentou, pois, uma externalização nas colônias, onde assumia a forma de atos brutais de opressão. [...] Considerava-se que essa vida [nas colônias] estivesse condenada a ser assim, sendo que a violência exercida pelo Estado derivava a cada instância de uma medida não apenas necessária, mas também inocente (Mbembe, 2020b, p. 51).

É a naturalização de destinos predestinados e externalizados aos autóctones pelos ocidentais mantidos através da força. E por força, com base em uma referência que o próprio Mbembe usa, entendo, através de Georges Sorel (1999, p. 165), a ferramenta utilizada na imposição de certa ordem social governada por uma minoria. E por mais que a violência para Sorel (1999, p. 166) signifique o meio por qual se tente destruir essa ordem social, procuro deixar nítido, no decorrer do texto, que a violência, para Mbembe, assumirá um significado ambíguo e incontrollável.

Assim, julgo necessário explicitar como a filosofia ocidental, tal como o colonialismo, foram necessariamente pais. Tal escolha se dá em aberta contraposição à

ideia de mãe a partir das práticas de descendentes de africanos no Brasil e suas diversas expressões culturais religiosas, visto que, a mãe nessa argumentação é aquela que cuida de suas joias e seus filhos. Com base em Teresinha Bernardo (2005), a mãe é aquela provedora que protege a si mesma e seus filhos com afeto em uma relação social com base na reciprocidade, expressão fundamental do candomblé, uma forma de sociabilidade afro-brasileira. Nesse sentido, o colonialismo e a filosofia ocidental deixaram de herança o nosso mundo, mas que mundo é esse?

A partir de Ramose na obra *African philosophy through ubuntu* (2005, p. 11) é possível aprofundar a questão do papel da filosofia nessa construção, ou seja, a partir do que ele demonstra como grande marco, o Iluminismo: a desvinculação entre a razão e as superstições religiosas, a forma de governos irracionais e autoritários são pautas e interesses principais da história da Filosofia ocidental.

A crítica da separação entre corpo e razão e a definição da razão como superior ao corpo é notável na obra de Ramose (2005, p. 12), não por acaso o apontamento que africanos são atletas por excelência não deixa de ser um grito de exclusividade da razão por ocidentais. O racismo científico, lotado de falácias filosóficas e crenças teológicas, é uma expressão ocidental de irracionalidade por considerar a razão uma entidade passível de ser mensurada, uma transformação que está na base do racismo científico.

Nesse sentido, Ramose (2005, p. 13-16) mostra como a filosofia ocidental foi uma grande aliada na fundação das bases do racismo, desse reavivamento de Aristóteles com a recuperação da escravidão natural; a questão de essência, em que a cor de pele podia facilmente ser inserida e não retirada dessa dimensão, de Locke; a hierarquia racial de Kant com uma apelação às qualidades naturais; a ignorância sobre história e realidade de Hume e a geopsicologização, que retirava da História povos inteiros, de Hegel. Uma das teses do livro é mostrar que para alcançar o fim da irracionalidade, como o racismo científico, da razão, a definição aristotélica do homem ser um animal racional não deve ser particular, mas geral, para todos os humanos.

A contraposição a quem tem como centralidade a reciprocidade e o reconhecimento, não apenas de si, mas do outro, a falta da dimensão exposta de mãe, é uma cicatriz aberta no pensamento filosófico ocidental.

Para além da filosofia ocidental – a qual está atrelada ao colonialismo – um ponto central para Mbembe é o repovoamento na Terra. O autor ressalta, para além do tráfico de pessoas que foram raptadas, outros tipos de circulações da Modernidade:

Na realidade, diferentes tipos de circulação internacionais se imbricavam, quer se tratasse de judeus portugueses, cujas redes se articulavam em torno dos grandes portos europeus de Hamburgo, Amsterdã, Londres ou Bordeaux; de italianos que investiam no mundo das finanças, dos negócios ou dos ofícios altamente especializados da vidraria e dos produtos de luxo; ou então dos soldados, mercenários e engenheiros que, a reboque dos múltiplos conflitos da época, passavam alegremente de um mercado da violência a outro (Mbembe, 2020b, p. 30).

É um mercado da violência que inclui tanto as migrações religiosas, quanto as migrações influenciadas pelas finanças, negócios e conflitos. No século XXI os três últimos tipos de migração continuam a operar, bem como os desastres ecológicos e catástrofes ambientais e as circulações culturais. Noto como, na Modernidade, a violência de fato gerou o estreitamento e o repovoamento da Terra, e aqui não há uma carga negativa ou positiva indicada, no entanto, através de Mbembe, é explícito como ela ainda produz esses dois movimentos, o que é encarado como o primeiro aspecto de nosso tempo.

Ainda é necessário relembrar outros três aspectos fundamentais que são explícitos na contemporaneidade para Mbembe: a plasticidade do biológico do humano, as modificações feitas através da medicina e da biologia cada vez mais comuns para um aprimoramento genético pela tecnologia, afetando a ecologia de modo geral. A codificação do humano no digital, com uma união entre a tela e a vida, a partir da inserção computacional definitiva na sociabilidade humana, o que afeta a própria plasticidade do biológico do humano com a contribuição tecnológica e, principalmente, digital. É o poder do capital, um poder que pode ser criativo no que diz respeito aos mercados, mas também destruidor no que concerne à vida.

Esses três aspectos, aponta Mbembe, coloca em dúvida se essa potencialidade biodigital, exploradora do poder do capital nos levará à destruição absoluta, afinal o mercado e a guerra estão cada vez mais ligados na contemporaneidade. Esses aspectos do nosso tempo colocam o paradigma da destruição da “ideia do político que até então servia de suporte para esta forma de governo que é a democracia” (Mbembe, 2020b, p. 34).

Dentro desses aspectos, existe um vetor que julgo necessário analisar, o qual é mais um componente dessa argila que será transformada em um assentamento teórico. Falo sobre explorar o que é o desejo do inimigo: em primeiro lugar, esse inimigo “se refere a um antagonismo supremo [e, para Mbembe, necessário para não cair em

frustrações]. Ele é, em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser” (Mbembe, 2020b, p. 86).

Nesse antagonismo, o causar a morte, vazão máxima de um prazer proibido e ebulição que extravasa o poder, pode ser a partir de uma ordem ou uma permissão do Estado, mas também pode ser um sacrifício e literalmente o suicídio. Assim, quem comete esse ato “não quer mais se comunicar, nem pela fala nem pelo gesto violento, exceto talvez no momento em que dando cabo da própria vida, também põe um fim à vida dos seus alvos” (Mbembe, 2020b, p. 87).

Esse martírio representa uma vontade de pureza, de escapar da vida impura mundana, de fazer com que o inimigo tenha que confrontar a si mesmo, de estar com Deus, da dissolução de seu corpo. E por mais irracional que isso possa parecer em um primeiro momento, Mbembe aponta exatamente para uma comunhão dentro de um pensamento mítico-religioso, entre o divino, o mercado, o capital e a política, os quais tem um ponto em comum: “quase sempre são percebidos como uma força imanente e imediata, vital, visceral e energética” (Mbembe, 2020b, p. 90). O mítico e a razão de forma alguma, hoje, são antíteses.

Na realidade, o mítico é profundamente presente na Modernidade. Para Mbembe (2020b, p. 54-55) existem duas narrativas proeminentes em nosso tempo: o (re)começo e o fim, ambas possíveis a partir da destruição, da aniquilação. E é exatamente nessa cruz em que se opera as formas de dominação.

É de se ressaltar que o (re)começo e o fim são paradigmas muito presentes na filosofia greco-judaica – a ideia de um apocalipse e um novo mundo após diretamente ligado com o destino do Ser –, a qual se infiltrou em diversas culturas e contrapôs formas de pensamento dissemelhantes ou opostos. A filosofia ubuntu aqui é um nítido exemplo.

A filosofia ubuntu, segundo Ramose (2005, p. 46), entende o ser humano como *umuntu* – um ser relacional que só se realiza na comunhão com os outros, sejam eles vivos, ainda por viver e ancestrais, sendo a reciprocidade um aspecto fundamental dessa filosofia de raízes africanas. A vida é instável, mas a resposta a essa instabilidade é viver buscando a harmonia cósmica. Essa harmonia é mantida por meio da justiça, do consenso e da relação com os ancestrais, sendo a base de toda prática legítima em religião, política, direito e ecologia.

No entanto, e vale não se esquecer deste fato provocativo, Mbembe insiste que o fim já ocorreu para muitos na Modernidade e, portanto, o questionamento não seria mais pensar sobre o fim, mas sim elaborar em torno da questão de como viver o após, como

refazer o mundo. “Dito isso, nossa época segue decididamente um duplo movimento: o entusiasmo pelas origens e pelo recomeço, de um lado, e, de outro, a saída do mundo, o fim dos tempos, a ultimação do existente e a vinda de um outro mundo” (Mbembe, 2020b, p. 57). Para culturas em que a relação recíproca, a memória de antepassados, o reconhecimento do outro para que o meu próprio exista são aspectos fundamentais, uma transposição transatlântica forçada que separou gerações inteiras é um marco que não é possível de ignorar.

Nessas outras terras, esses povos depararam-se com um tripla ordem, cujos pilares – a democracia, a *plantation* e a colônia – funcionavam em mútua colaboração teórica, com um papel relativo de trocas, mesmo estando distante geograficamente. Essa dinâmica foi indispensável para a manutenção da Modernidade.

A troca consistia na ostentação de uma classe dominante na ordem da democracia, a qual era financiada pela economia através da ordem da *plantation* e mantida pela força e violência na ordem da colônia, o que nada mais é que dizer que “a satisfação desses novos apetites [pelo luxo] dependia da institucionalização de um regime de desigualdade em escala global. A colonização foi o principal rotor desse regime” (Mbembe, 2020b, p. 41-42)²⁰. A colonização foi a parte fundamental que produziu o movimento da diferença global a partir da inseminação autoritária de um mercado internacional desigual protagonizado pelos Estados europeus.

Esse mercado, por sua vez, precisou de técnicas, isto é:

Para apreender a contento a natureza dos vínculos entre, de um lado, a ordem democrática e, de outro, a ordem imperial-colonial, e em seguida o modo como essa relação determina a violência das democracias, é importante levar em consideração diversos fatores (políticos, tecnológicos, demográficos, epidemiológicos e até mesmo botânicos) (Mbembe, 2020b, p. 47).

Nesses fatores, Mbembe ressalta a importância do contexto das técnicas e das aplicações delas, principalmente as armamentistas, as medicinais e as de meios de locomoção. Explico: ele ressalta como é necessário não se esquecer que em uma análise a exploração, a povoação, as guerras ilegais não podem ser esquecidas, bem como o contexto das primeiras revoluções armamentistas na era industrial não pode ser ignorado.

²⁰ A partir do original “*la colonisation est la roue principale de ce régime*” (Mbembe, 2016b, p. 35), o tradutor Sebastião Nascimento optou por traduzir, na versão brasileira, *roue* por rotor, isto é, uma parte fundamental do motor (o que realiza o movimento). Também vale citar que *roue* pode ser traduzida por roda sem que o significado inteiramente se perca.

De forma geral, a submissão à crescente tecnologia é crucial para se entender, para Mbembe, os fatores que unem a ordem democrática e a ordem imperial-colonial, solar e noturna, no que concerne à violência das democracias e indicam um “caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas” (Mbembe, 2020b, p. 49). Aqui a base econômica capitalista de exploração é um pilar de sustentação.

E é a partir de Mbembe que é possível classificar a democracia e a colônia enquanto um duplo inseparável: a colônia com sua face noturna e a democracia com sua face solar. A violência nessa argumentação é como uma ponte entre duas ilhas, ela é transferida da democracia para a colônia e une umbilicalmente cada uma.

Apesar de externalizada especialmente nas colônias, essa violência permanece latente na metrópole. [...] O grande temor das democracias é que essa violência, latente em seu interior e externalizada nas colônias e em outros lugares alijados, volte repentinamente à tona e passe a ameaçar a ideia que a ordem política fez de si mesma (como se instituída de um só golpe e de uma vez por todas) e que chegou mais ou menos a se passar por senso comum” (Mbembe, 2020b, p. 54).

Latente por quê? Há de se questionar como as contradições internas nas metrópoles continuam, mesmo com a externalização de violências, mas para responder essa questão, é necessário pensar um pouco sobre a forma mais proeminente na contemporaneidade de um Estado ocidental: a democracia liberal.

A tensa democracia liberal

Essas contradições não surgem com Mbembe, ele mesmo expõe como existe uma série de críticas históricas feitas por movimentos que particularmente enquadrado no espectro político chamado de esquerda, assim, “a crítica à violência das democracias, por sua vez, não é nova. Ela se oferece diretamente à leitura nos contradiscursos e práticas de luta que acompanharam sua emergência e, subsequentemente, seu triunfo no século XX (Mbembe, 2020b, p. 43). Essa crítica parte do socialismo e do anarquismo durante seu início no século XIX e do sindicalismo revolucionário francês no século XX. Especificamente, a partir deste último segmento:

Para quem a questão não era tanto intervir no sistema existente, mas destruí-lo por meio da violência. A violência se distingue da força. A força, como escreveu Georges Sorel, tem o objetivo de ‘impor a organização de uma certa ordem social na qual uma minoria governa’.

Procura 'realizar uma obediência automática'. A violência, por outro lado, 'tende à destruição dessa ordem' e a 'romper com essa autoridade'. [...] A ideia era que a violência proletária era moral, enquanto a do aparato de Estado era reacionária (Mbembe, 2020b, p. 45).

Para além do socialismo e anarquismo, Mbembe utiliza do sindicalismo revolucionário e ressalta a diferença entre força e violência e percebe como a violência se enquadra em um aspecto totalizante de destruição da ordem, inclusive, moralmente aceita partindo do proletariado. Algo que enaltece um sacrifício, o que não necessariamente é algo positivo para Mbembe, ao mesmo tempo que deixa de investigar uma dimensão não explorada por essas críticas: o lado noturno da democracia. Um lado que o autor se atém e precisa, aqui, ser explorada.

Esse lado noturno que é o governo que o ocidente elegeu como o mais racional tem suas raízes, por coincidência ou não, no mito.

A comunidade é política na medida em que, consciente da contingência de seus fundamentos e de sua violência latente, está disposta a colocar incessantemente em jogo suas origens. Ela é democrática na medida em que, estando assegurada essa ampla abertura permanente, a vida do Estado adquire um caráter público; os poderes são submetidos ao controle dos cidadãos e estes são livres para perseguir e fazer valer, incessantemente e sempre que for necessário, a verdade, a razão, a justiça e o bem comum. [...] se a força das democracias modernas sempre decorreu de sua capacidade de se reinventarem e de constantemente inventarem não apenas a forma, mas também sua ideia ou concepção, isso não raro se dava ao custo da dissimulação ou da ocultação de suas origens na violência. [...] De acordo com a narrativa oficial, as sociedades democráticas seriam sociedades pacificadas. [...] Nelas, a brutalidade e a violência física teriam sido banidas, ou ao menos dominadas. Em decorrência do monopólio da força por parte do Estado e da internalização das restrições pelos indivíduos, o corpo a corpo pelo qual se exprimia a violência física na sociedade medieval até o Renascimento teria dado lugar ao autocontrole, à contenção e à civilidade. A violência dos corpos teria sido substituída pela força das formas. A regulação dos comportamentos, o controle das condutas, a prevenção da desordem e da violência iriam se efetuar dali em diante por meio de rituais plenamente aceitos (Mbembe, 2020b, p. 35-36).

É uma narrativa que na realidade, como revela Mbembe, é uma reinvenção, um esforço dissimulado paradoxal e caótico de transformar as origens violentas da democracia, e até sua manutenção, em algo pacífico e com muita civilidade – com toda a carga que essa palavra carrega.

A violência está no cerne, no fundamento, das democracias e esta é precisamente a crítica que Mbembe realiza e se distancia do que é a realidade de fato e a realidade

mitológica: a suposta pacificidade da democracia liberal. Um governo de origem ocidental que necessitou de mitos que o mascarassem e o sustentassem para sua existência. Não por acaso, esses mitos de uma democracia liberal, vão se ligar à tripla ordem da colônia, da *plantation* e da democracia através de uma via comum ao nosso tempo: a violência.

E é assim que, não se ausentando de voltar ao passado para se olhar o presente e, principalmente, o futuro, é possível afirmar como “no limite [...] a democracia liberal, só é possível por meio desse suplemento do servil e do racial, do colonial e do imperial” (Mbembe, 2020b, p. 111). Assim, afirmo como verdadeira a análise anteriormente feita sobre os moldes que formaram nosso tempo de violência.

De fato, considero bem fundamentada – de forma histórica e filosófica – uma elaboração que aponta a democracia, a *plantation* e o império ordens que constituem uma mesma matriz histórica. Com isso, essas ordens são essenciais para uma compreensão da violência em uma escala global contemporânea e sustentam o mito da democracia liberal.

Em outras palavras, as lógicas mitológicas necessárias para o funcionamento e a sobrevivência das democracias modernas são pagas ao preço da externalização da sua violência originária em lugares outros, os não lugares cujas figuras emblemáticas são a *plantation*, a colônia ou, atualmente, o campo e a prisão (Mbembe, 2020b, p. 53).

É uma narrativa oficial inventada que, se investigarmos em conjunto apenas de modo superficial, percebemos como é uma grande mentira. “A ideia de que a vida em democracia seria fundamentalmente tranquila, policiada e despojada de violência (inclusive sob a forma da guerra e da devastação) não resiste nem por um instante ao escrutínio” (Mbembe, 2020b, p. 36).

Parece um discurso frágil como uma rosa que não aguenta um balançar, de início, mesmo com a violência explícita nas colônias e nas nações colonizadoras como consequências diretas desse governo. Não por acaso tentativas de limitar essa violência latente foram empregadas pelas democracias ocidentais. Existiram, Mbembe não deixa de fazer essa ressalva, tentativas de conter a violência individual:

[...] de regulá-la, reduzi-la, até mesmo suprimir suas manifestações mais espetaculares e mais abjetas pela via da reprovação moral ou de sanções jurídicas. Mas a brutalidade das democracias somente foi abafada. Desde sua origem, as democracias modernas sempre deram mostras de tolerância em relação a certa violência política, inclusive ilegal (Mbembe, 2020b, p. 37).

Novamente é a marcação de uma sociedade notadamente ocidental, em que no cerne de sua democracia, por mais cínica que possa parecer a narrativa oficial, existe um fundamento, um pilar de sustentação, que é a violência. Um exemplo claro desse esquema que Mbembe provê, através de Du Bois, é a coexistência – não pacífica por parte dos afro-americanos – entre a democracia estadunidense e a escravidão. Uma democracia escravista, uma comunidade que reúne dois grupos notadamente separados: os semelhantes, com plenos direitos, ao menos teoricamente, ao que se refere à igualdade; e os dissemelhantes – Mbembe também os chama de sem-partes –, na qual a desigualdade imperava, sem direito a direitos. “Se é que podia ser considerada uma comunidade, a democracia escravista não podia ser senão uma *comunidade de separação*” (Mbembe, 2020b, p. 38). E aqui o preconceito racial, inclusive amparado por lei, imperava em um território cindido.

É nítido, portanto, que:

A paz civil no Ocidente dependia, pois, em grande medida, das violências distantes, das fogueiras de atrocidades que são acesas ao longe, das guerras de redutos e de outros massacres que acompanham o estabelecimento das praças-fortes e das feitorias nos quatro cantos do planeta (Mbembe, 2020b, p. 41).

É um movimento egoístico e inconsequente do ocidente, dado que para satisfazer os desejos aristocráticos de uma burguesia, para adquirir os bens da chamada alta cultura, e para desenvolver uma civilidade ocidental que seria exportada como exemplo de pico da civilização humana, a violência no resto do globo era necessária. O ocidente, para manter sua democracia, sua parte, com civilidade, necessitou espalhar a violência por toda a parte.

Essa exportação de violência também possui uma dimensão muito refletida no encarceramento em massa a partir do que foram as colônias penais, territórios que são prisões onde a violência impera. Um exemplo didático dessa violência que reflete até na contemporaneidade é o caso de Fernando de Noronha. De acordo com Beattie (2015), Fernando de Noronha se tornou uma colônia penal com uma superpopulação carcerária, dentro da lógica de uma sociedade escravocrata, exilada forçosamente em um ambiente moral corrompido. Ora, não me parece muito diferente da situação de quem acaba tirando férias em uma colônia penal atualmente, a qual notadamente remonta o passado em que a violência constitui pilar dessa instituição:

A violência no tratamento dispensado aos prisioneiros e as formas de privação às quais são submetidos combinam duas lógicas, a da neutralização e a do exílio. No fundo, desde suas origens, a democracia moderna, para dissimular a contingência de seus fundamentos e a violência que constitui suas partes baixas, sentiu a necessidade de se involucrar em uma estrutura quase mitológica. [...] Esse fato originário e estruturante está no cerne de toda e qualquer compreensão histórica da violência da ordem global contemporânea (Mbembe, 2020b, p. 46-47).

A colônia penal é, aqui, o que Mbembe encara enquanto uma parte do império colonial e do Estado escravagista. A união dessa colônia junto ao sistema de *plantation* acaba por parir o que ele chama de corpo noturno da democracia. Mbembe descreve como as democracias despejam os indesejados nos territórios conquistados e em territórios específicos visando o encarceramento, exportando suas potenciais violências e se mascarando de mitologias pacíficas. Algo que não pode ser esquecido é como esse movimento reverbera ainda hoje, como o encarceramento em massa da população negra brasileira.

Vale a pena, por esse trabalho ser uma análise filosófica que reflete criticamente sobre os problemas da atualidade e que pretende não ignorar o local de quem o escreve, desenvolver, ou pelo menos explicitar, esse exemplo.

Nesse sentido, é preciso pensar o que significa esse encarceramento em massa com base nas elaborações feitas no artigo *Racismo estrutural e encarceramento em massa no Brasil* (2024) das autoras Ingrid Medeiros Lustosa Diniz Ribeiro e Rosilene Marques Sobrinho de França. Elas notadamente citam o papel do capitalismo neoliberal em dar ênfase no encarceramento como medida de repressão do Estado e seletividade penal apontada para as partes historicamente subalternizadas da sociedade brasileira, segregando, marginalizando e controlando pessoas trabalhadoras, sobretudo os pobres, negros, jovens e periféricos.

Percebe-se que a história do cárcere no Brasil se articula, principalmente, com os usos da violência e, como consequência, da seletividade penal para o exercício do controle social pelo Estado, desde os primórdios de sua formação até a contemporaneidade, com as diretrizes neoliberais na condução das agendas sociais, políticas e econômicas no país na atualidade. A formação social brasileira é marcada por desigualdades que se articulam com os traços do colonialismo do escravismo, bem como com as bases em que se ancoram o sistema hetero-patriarcal-racista-capitalista instaurado no Brasil, com um liame entre a senzala e o cárcere, visando o exercício do controle

social das pessoas pobres, negras e periféricas (Ribeiro; França, 2024, p. 567).

O Brasil, hoje, ao se julgar e se portar enquanto uma democracia liberal cria elementos argumentativos e factíveis na sua sociedade para que exista uma extensão da crítica de Mbembe às democracias liberais a esta nação. A partir, portanto, do exemplo do encarceramento em massa brasileiro, passo a analisar no argumento de Mbembe como se mascara toda a violência, através do mito.

Essas mitologias criadas, toda a construção do que se costumou chamar de democracia liberal, são marcantes para que Mbembe afirme o que de fato ela é e como a atualidade dela é fétida e violenta. A partir da obra de Fanon e da descolonização, Mbembe analisa como a guerra se tornou central em nossa época desde o fim do século XX:

Interpelam-se, entre outras coisas, as consequências dessa inversão e os novos termos em que se coloca agora a questão das relações entre a violência e a lei, entre a norma e a exceção, entre o estado de guerra, o estado de segurança e o estado de liberdade (Mbembe, 2020b, p. 12).

Nesse sentido, as democracias liberais exercem ações antes excepcionais e agora regulares de ditadura para além de seus territórios, bem como internamente. Afinal, ao mesmo tempo que o véu parece ter caído, a violência clinicamente reprimida por mitos grita para explodir.

A violência até então mais ou menos velada das democracias voltam à tona, desenhando um círculo mortífero que envolve a imaginação e do qual é cada vez mais difícil escapar. A ordem política, em quase todos os lugares, reconstitui-se como forma de organização para a morte. Pouco a pouco, um terror de essência molecular e pretensamente defensivo tenta se legitimar, turvando as relações entre a violência, o assassinato e a lei, entre a fé, o comando e a obediência, entre a norma e a exceção, ou então entre a liberdade, a perseguição e a segurança (Mbembe, 2020b, p. 19).

A linguagem, enquanto instrumento de dominação, já se faz presente nessa análise. Mbembe chama esses segmentos de governos ocidentais de democracias liberais, pelo fato de que ele está em outra época de Fanon, o qual denominava tais organizações políticas enquanto metrópoles.

Dito isso, Mbembe aponta como há, como já comentado, um reavivamento das relações coloniais marcadas pela dominação e pela opressão, de modo tal que a violência é colocada em jogo novamente de modo ativo, no entanto, de maneira turva. Um conceito

que percorre a análise de Mbembe ainda merece um tratamento e refino. Ao comentar sobre terror de essência molecular, o autor não explicita o que exatamente seria essa carga biológica, essa essência. No entanto, há uma necessidade de investigar esse aspecto, dado que para além do terror, a dimensão biológica que ele chama de molecular está diretamente ligada à violência.

A violência celular e molecular: um fio que une a Modernidade

Explicito como a Modernidade de fato é um tempo em que a violência impera, a minha proposta aqui é sugerir que ela possui dois sobrenomes, ela é uma violência celular e molecular. Começamos pela colônia novamente. Para Mbembe, a ocupação colonial, principalmente nas colônias de povoamento, fundamentalmente propunha-se a:

Renegar previamente toda e qualquer presença autóctone e apagar seus vestígios. Paralelamente aos grandes episódios sanguinários, vigia uma violência molecular, raramente contida, uma força ativa e primitiva, de natureza quase sedimentar e miniaturizada, que saturava o campo social em toda a sua extensão (Mbembe, 2020b, p. 52).

Aqui está um primeiro conceito fundamental: a violência molecular. Especificamente sobre essa passagem, Mbembe faz referência a obra de Elizabeth Kolsky intitulada *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law* (2010). A partir da leitura do texto é possível realizar uma investigação das influências na obra de Mbembe.

Apesar de não necessariamente utilizar o conceito de violência molecular, Kolsky, em sua obra, descreve um vasto arcabouço histórico sobre os atos de violência do Império Britânico no território da Índia, atos de violência do europeu para com o autóctone. O ponto geral da obra, e que Mbembe parece se ater para o uso do conceito da violência molecular, é que Kolsky (2010) analisa como a violência praticada pelos britânicos era, para além de brutal, cotidiana, assediadora, abusiva, difusa, generalizante, amparada por lei – normalizada no aparato jurídico –, simbólica, física e não se restringia a determinados gêneros ou determinados locais de habitação ou trabalho.

Outro trabalho que pode ajudar a refinar mais esse conceito é o de Hans Magnus Enzensberger intitulado *Guerra civil* (1995). Nessa obra existe o uso literal de violência molecular. Enzensberger (1995) realiza uma ligação indireta entre violência, a partir da guerra civil, e seu aspecto molecular, em que tal característica aparece enquanto sinônimo

de pequenas dimensões, miniaturizadas, em contraposição a guerras civis de grandes dimensões e macroscópicas.

O que foi explícito até agora com Kolsky e Enzensberger fica ainda mais nítido na próxima passagem de Mbembe:

Postos de controle permanentes ou volantes, blocos de concreto e amontoados de terra para bloquear estradas, controle do espaço aéreo e marítimo e dos fluxos de importação e exportação de todo tipo de mercadorias, incursões militares frequentes, demolições de casas, profanação de cemitérios, derrubada de campos de oliveiras, obliteração da infraestrutura e sua redução a pó, bombardeios de alta e média altitude, assassinatos dirigidos, artifícios de contrainsurgência urbana, estereotipagem de corpo e mentes, perseguições constantes, fragmentação territorial, violência celular e molecular generalização dos campos, tudo é mobilizado para impor um regime de segregação, cujo funcionamento depende, paradoxalmente, da intimidade da proximidade (Mbembe, 2020b, p. 78).

Essa descrição retoma o histórico conflito entre Palestina e Israel, do qual Mbembe não se exime em evidenciar suas profundas críticas a um modelo de violência brutal, *apartheid* e miniaturização, entendida como celularização da violência.

Uma última contribuição que pode acrescentar na análise sobre a violência celular e molecular vem de Michel Foucault. Mbembe, notadamente, possui inúmeras influências do francês em sua escrita, a começar pela carga biológica que essas violências trazem. Edgard Castro em *El vocabulario de Michel Foucault* (2004, p. 41-42) quando recupera o significado de biologia nesse grande compilado, ao contrapor com história natural, apresenta dois pontos. O explícito é que Foucault toma que um tema tido como central na biologia, a partir do século XIX, é a presença do conceito de vida.

O que é possível parir a partir disso é que existe um segundo ponto implícito: ora, a presença de dimensões biológicas na obra filosófica de Foucault é notável. E como grande influência de Mbembe, a escrita foucaultiana no que tange a biologia é plausivelmente uma raiz na genealogia dos conceitos de violência molecular e violência celular. Não por acaso, outros conceitos de Mbembe, como a necropolítica e o necropoder, são leituras críticas dos conceitos foucaultianos de biopolítica e de biopoder.

Nesse sentido, vale mencionar que Mbembe, ao iniciar o capítulo II intitulado “A sociedade da inimizade” da principal obra em estudo para este trabalho *Políticas da Inimizade*, mostra-se extremamente aflito. O autor sugere que talvez a democracia planetária de todas as espécies nunca existirá e as separações sempre foram o estado normal na sociedade, inclusive e principalmente nas democracias, afinal uma comunidade

de semelhantes, que é uma das denominações de democracia para Mbembe, pressupõe dessemelhantes, os quais são apontados como objetos, principalmente por movimentos de ódio.

Para Mbembe, esses movimentos de ódio, por serem movimentos, necessitam de uma energia canalizada a um ponto de fixação, um objeto de fixação. “Ontem, esses objetos tinham como nomes privilegiados negro e judeu. Hoje, negros e judeus têm outras alcunhas: islamismo, muçulmano, árabe, estrangeiro, imigrante, refugiado, intruso” (Mbembe, 2020b, p. 76). Esses movimentos contra essas diversas alcunhas objetificadas se enclausuram em uma fantasia que, fechados em si mesmos, isto é, em seus próprios movimentos, possuem a necessidade de criar constantemente esses considerados objetos perturbadores. Ou como Mbembe expressa, objetos que de fato nunca existiram e nunca existirão “a não ser na forma de um lugar vazio, mas cativantes, um círculo alucinatório, ao mesmo tempo encantado e maléfico, que ele dali em diante habita como num sortilégio” (Mbembe, 2020b, p. 77), um não lugar de que é preciso defender-se ou destruir.

Nada mais nítido em uma análise de como esse objeto perturbador é encarado pelos movimentos de ódio do que no caso do conflito entre Palestina e Israel. Assim, para além das violências moleculares e celulares presentes nesse território, faço questão de apontar todas as ações que ainda em 2016, o ano de publicação do *Políticas da Inimizade*, eram nítidas para Mbembe e que hoje se mostram gritantes no escalonamento do conflito, o qual pode-se tempestuosamente ser denominado enquanto genocídio. De fato, nota-se como a separação e, especialmente, o desejo de inimigo, a fantasia de extermínio e o desejo de *apartheid* – os vetores de nossa época – são temas que continuam a se reatualizar em sua continuidade moderna. Afinal, todas essas ações de fato se assemelham ao *apartheid* “com seus bantustões, vastos reservatórios de mão de obra barata; suas zonas brancas; suas múltiplas jurisdições e sua violência brutal e corriqueira” (Mbembe, 2020b, p. 78)

No entanto, por mais repugnante e revoltante que essa afirmação possa ser, dado que ela tem a potência de reviver o fogo de um sentimento de injustiça que corta a consciência do leitor como um raio e se alastra pelo seu corpo como um trovão, ela necessita ser apontada: o *apartheid* palestino se assemelha ao *apartheid* sul-africano.

Não obstante, ele possui outras dimensões que garantem a violência, como a base metafísica e existencial, os recursos de apelo a catástrofe e ao apocalipse e as tecnologias do século XXI empregadas nesse empreendimento acerca da morte. “É o caso da

miniaturização da violência, da sua celularização e molecularização e das técnicas de anulação tanto material quanto simbólica” (Mbembe, 2020b, p. 79). Dentro dessa chave argumentativa, portanto, a miniaturização da violência, que é sua celularização e molecularização somada à objetificação de pessoas tornadas em objetos perturbadores, encontram no genocídio palestino uma expressão e exemplificação máxima para Mbembe. A atualização da separação, isto é, do *apartheid* sul-africano ocorre hoje na Palestina.

É preciso não deixar dúvidas ou abrir espaço para más interpretações nessa questão em 2025:

A lógica opressiva e repressiva escalou a um patamar inédito, requerendo o uso de outra categoria analítica, como ‘genocídio punitivo’. O adjetivo indica a intencionalidade das mortes, assemelhando-se a outros genocídios coloniais, mas ocorrendo dentro de um processo mais amplo de limpeza étnica como parte do regime de apartheid e de sua lógica de judaização da população e do território. A peculiaridade de Gaza parece residir aí, o primeiro genocídio praticado no âmbito de um regime de apartheid, tornando desatualizada a documentação produzida até então no tocante à negativa da destruição do todo ou de parte do grupo racializado. (Sahd, 2024, p. 167).

Ainda assim, e aqui está um ponto importante para Mbembe, se não houver uma destruição completa desse outro inventado, do objeto perturbador, a segregação não será completa, a separação não estará completamente satisfeita:

No fundo, sou perfeitamente capaz de destruir tudo o que abomino, mas isso não me exime do vínculo que eu mantinha com o terceiro destruído, ou com o terceiro de quem me separei. Isso porque *o objeto mau e eu nunca estamos completamente separados. Ao mesmo tempo, nunca estamos completamente juntos* (Mbembe, 2020b, p. 84).

Quando alguém, seja um africâner, um sionista ou um racista brasileiro me aponta como o outro, me inventa e me coloca em uma posição social subalternizada e diferente desse alguém que retira meu nome e meu sobrenome – restando-me o apelido que esse quiser me dar – e me transforma em uma imagem e em um objeto, inevitavelmente estou em um vínculo com esse alguém, por mais que ele tente me matar e aniquilar meus iguais. A separação não é total, porque a criação dele, o eu, continua sendo uma criação dele. E o reconhecimento mútuo tão pouco, dado que a separação, e o exercício dela, continua ser constante.

Da colônia ao *apartheid* palestino, é nítido como uma violência molecular e celular, isto é, miniaturizada e que atinge o material e simbólico, permeia a Modernidade cindida em raças.

A criação do outro e de imagens negativas, a objetificação, o inimigo e, enfim, a racialização é ponto chave na escrita de Mbembe. Nesse sentido, é necessário explorar o racismo de forma mais aprofundada, isto é, investigar as consequências de uma cisão hierárquica no interior do gênero humano. Ainda mais quando o racismo, de modo geral, pode ser considerado uma violência no espectro filosófico do autor.

O racismo enquanto uma dimensão da violência

Para explicitar o racismo como uma dimensão da violência em Mbembe, julgo necessário lembrar que o conceito de raça é uma invenção. Assim, é possível dizer que o sujeito que foi racializado, apontado negativamente, foi criado por uma força alheia a si e a sua terra. Ele foi criado sem seu consentimento, mas que inicia, mesmo assim, seu ser e sua inserção na Modernidade.

É uma cisão no interior do sujeito, assim como a luz que reflete nas gotículas de água quando vemos o arco-íris no céu, no entanto essa difração nada possui de belo, ou algo positivamente transformador como o próprio movimento. É uma imagem fabricada que substitui, subjuga e comanda o humano, outrora inteiro, na medida em que esse desmembramento implica ao negro, mas também todas as outras raças tramadas e colocadas em uma condição vil de sub-humanidades, significados inteiramente negativos e demoníacos.

Nessa reconstrução que Mbembe realiza sobre a criação das raças, o autor mostra sua argumentação em relação ao desmembramento da pessoa humana. Especificamente sobre o negro, Mbembe, baseando-se na crítica francófona, consegue explicitar nitidamente que:

Essa separação teria acarretado uma tal perda de familiaridade consigo mesmo que o sujeito, tornado estranho a si mesmo, teria sido relegado a uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez do ser junto a si mesmo (outro nome da tradição), que deveria ter sido sempre a sua experiência, ter-se-ia constituído numa alteridade na qual o eu teria deixado de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento (Mbembe, 2020a, p. 143).

Para Mbembe, o olhar é um princípio da violência racial, antes de apontar com os dedos, o europeu em um primeiro momento olhou com julgamentos próprios o africano em um modo geral. No entanto, ele ressalta com base nos estudos de Fanon, outros dispositivos como:

A divisão espacial e a segregação também espacial, uma divisão racista do ‘trabalho sujo’ (estipulando, a título de exemplo, que os ‘*tirailleurs* senegaleses’ afogassem em sangue a insurreição malgaxe), e tecnologias como a linguagem, o rádio e até mesmo a medicina, dotadas ocasionalmente de um poder mortífero (Mbembe, 2020b, p. 144).

Para além das tecnologias utilizadas enquanto ferramentas, existiu a incitação de uma luta entre semelhantes, como as tropas senegalesas criadas pela França no contexto colonial. Nesses dispositivos não é surpresa o papel subjetivo do racismo empregado. Nesse sentido, incluída na violência racial – a violência com base no racismo –, está a teoria negativa da representação, em que a concepção, o entendimento de algo ou alguém, no contexto colonial é sinônimo de desfiguração. Assim, é formado um esquema em que o desfigurado não é ele mesmo e não cria uma imagem acerca de si mesmo, mas sim luta contra uma imagem criada sobre ele.

É notável como a violência racial, o racismo enquanto dimensão da violência, é um conceito denso com diversas áreas de proliferação, da subjetividade ao meio material, da institucionalidade à banalidade. E sobre esse último aspecto, Mbembe reafirma sob o nome de nanoracismo, o qual é “divertido e desenfreado, completamente idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e reivindica o direito à estupidez e à violência nela fundada – é esse, pois o espírito dos nossos tempos” (Mbembe, 2020b, p. 105).

Mbembe elabora, através do conceito de Debord sobre sociedade do espetáculo, que o racismo, no caso o nanoracismo está tão emaranhado na sociedade que se tornou algo normalizado, banal e comum – não por acaso ele também é miniaturizado, molecularizado.

É um aspecto do racismo que retira aquele que o realiza de uma monotonia, embora seja algo definitivamente que não é inofensivo²¹. De fato, essas brincadeiras, como eles gostam de chamar, não são e não podem ser encaradas enquanto uma autodepreciação ou uma sátira, isto é, apontada contra os poderosos, os dominantes. No

²¹ É oportuno, nesse aspecto e no sentido de aprofundar essa dimensão de estudo no que concerne à realidade brasileira, revisitar a obra *Racismo recreativo* (2019) de Adilson Moreira e a dissertação de mestrado de Dagoberto José Fonseca *A piada: discurso sutil da exclusão – Um estudo do risível no “racismo a brasileira”* (1994).

caso, elas são proclamadas sempre contra aqueles que estão em uma posição inferiorizada na sociedade: “o direito de rir às custas daquele que se busca estigmatizar” (Mbembe, 2020b, p. 105).

A consequência direta dessa argumentação é que se o nanorracismo reivindica a violência fundada na ignorância, esse espírito de nossos tempos como Mbembe coloca, não deixa de ser ele mesmo, portanto, uma dimensão da violência racial. Afinal, o nanorracismo não deixa de ser racismo, e consequentemente uma violência. Ainda é possível identificar que, por ser do cotidiano – como o próprio racismo é – ou por ser considerado e teorizado com algo miniaturizado, a teorização do conceito de nanorracismo ocorre no estabelecimento de uma ligação dessa dimensão da violência racial com os aspectos celulares e moleculares, analisados anteriormente. Assim, o nanorracismo é assimilado enquanto uma dimensão da violência racial ao mesmo tempo que se demonstra também parte da violência celular e molecular.

Estou inclinado, a partir de Mbembe, a considerar que a violência até aqui analisada na Modernidade é um lamento que ao ser tocado, é absorvido por cada poro de quem compõe a roda em volta desse som.

O questionamento que me surge é: se, por conta dessas violências estarem tão impregnadas na sociedade, é possível vislumbrar um outro futuro em que o lamento vire uma canção de amor em uma roda de congas? É um questionamento que é traduzido em uma nítida preocupação de Mbembe, ele mesmo se desassossega em dizer que “é de se temer o violento retorno a uma época em que o racismo não pertencia às ‘parcelas vergonhosas’ de nossas sociedades, aquelas que, se não as erradicávamos, ao menos nos esforçávamos por esconder” (Mbembe, 2020b, p. 106).

O temor de Mbembe é que é nessa direção que parece que o mundo está trilhando seu caminho em nossa época. Exatamente quando está ocorrendo um reavivamento da fantasia de aniquilação, da luta até a morte e da derrota de inimigos inconciliáveis. Não por acaso, a história ocidental está recheada dessa fantasia que insistentemente tenta universalizar os considerados não-lugares e não-seres. Um movimento direcionado enquanto se autoconstruía uma propriedade de uma verdade tida como a universalidade de ser, sendo o ocidente o único ser.

Ramose é novamente aqui um grande aliado na elaboração crítica sobre a universalidade, principalmente no papel da filosofia ocidental na Modernidade. Em seu artigo anteriormente já utilizado neste trabalho, *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*, Ramose (2011, p. 9) argumenta que existe uma tentativa de impor uma

posição de autoridade para que se possa definir quem faz ou não filosofia. É uma busca de uma unilateralidade para que a Filosofia tenha um significado específico que satisfaça os detentores da autoridade. A partir dos comentários de Ramose nessa obra, bem como na anteriormente citada *African Philosophy through ubuntu*, é de se notar como o racismo epistemológico e o epistemicídio se mostram visíveis no contraponto da filosofia ocidental para com o resto do mundo.

O universal se torna problemático, dado que para Ramose (2011, p. 10) é um conceito que parte de uma unilateralidade, mesmidade (*sameness*) em busca de uma totalização e hegemonia. Nesse sentido, ele opta pela utilização e conceitualização do que ele chama de pluriversal.

Essa pluriversalidade possui a necessidade de levar em consideração as diversas particularidades, multiplicidades dos seres. Nesse sentido, Ramose (2011, p. 11) argumenta que a diferença constitui o ser e a pluriversalidade é originária e não pode ser eliminada no contexto humano. O problema é quando uma particularidade, como uma filosofia específica, considera a si mesma como fundamento geral, quer se tornar absoluta e primeira. Quer se julgar universal, sendo este conceito para Ramose (2011, p. 11), uma imposição de uma verdade única para todos – tal como foi a colonização e a cristianização –, a grande elaboradora da verdade que pretende possuir todo o conhecimento e determinar todos os outros conhecimentos. E aqui incluo a presunção de representar todos os que não são eles.

É uma construção em que é possível identificar a teoria negativa da representação enquanto produto direto:

O universal, nesse caso, é o nome dado à violência dos vencedores de guerras que são naturalmente conflitos de predação. Mas esses conflitos de predação são também e sobretudo conflitos onto-históricos, pois neles se desenrola uma história com uma verdade fatídica (Mbembe, 2020b, p. 107).

Veja, a universalidade ocidental como se desenrolou na Modernidade é extremamente limitada e singular – e acredito que nunca é excessivo reiterar esse fato. É uma universalidade particular que tentou, e tenta ainda hoje, absorver para eliminar outras ontologias durante o decorrer do que entendiam como sua história, o que também faz parte da cínica missão civilizatória, isto é, de predação e destruição por parte do ocidente para com o resto do mundo.

Com essa eliminação de outras ontologias, a representação – ou melhor, a desfiguração – do outro para o europeu é o caminho lógico de uma elaboração do que se vê e, posteriormente, aponta com todos os dispositivos disponíveis para uma classificação negativa e racista.

É perceptível como seria impossível não ter essa seção nesse capítulo. O racismo é um ponto central na Modernidade e para Mbembe é nitidamente encarado enquanto uma violência e “estando todos presos nas tramas dessa violência, em seus diversos espelhos, ou em suas diferentes refrações, todos são, em graus variados, sobreviventes dela” (Mbembe, 2020b, p. 135). Sejam os racializados, ou quem criou os ditos racializados, todos estão em um grande tabuleiro de violência, a qual aqui é o racismo.

Dito isso, talvez seja a partir da forma objetificada da imagem, que o autoproclamado branco criou e que toma meu lugar e minha consciência com uma falsa representação, que o racismo enquanto violência suscita o medo. Existe, portanto, um medo que esse criador de imagens falsa tem de mim, um medo que o outro tem de mim pelo que me fez, mas também, um medo a partir do que ele imagina que eu poderia fazer em retribuição aos seus atos. Essa elaboração, é digna de nota, que não aparece apenas em Mbembe, mas ressalto aqui que o medo também é um tema caro a Fanon.

De forma ampla, é possível dizer que para além de situações objetivas no tecido social, a violência que é o racismo, percorre, para além do medo, as áreas da mente, da loucura, da neurose, da psicose e do erotismo. Sendo assim, um tempo para debruçar nossa mente sobre este tema é preciso.

Ter medo daquele de quem previamente se subtraiu todo e qualquer atributo de força não significa, porém, ser incapaz de lhe infligir violência. A violência exercida contra ele se assenta numa mitologia, a que sempre acompanha a violência dos dominantes. Fanon nunca se cansa de lembrar que esses últimos têm uma relação com sua própria violência, da qual são os autores, que geralmente passa pela mitologização, isto é, pela construção de um discurso desrealizado, desligado da história. A função do mito é, pois, tornar as vítimas responsáveis pela violência de que são justamente as vítimas (Mbembe, 2020b, p. 141).

Ao escrever essa passagem, percebo que na argumentação de Mbembe, o autor possui a intenção de demonstrar que mesmo com a destituição de atributos do negro, ou do classificado enquanto uma raça subalterna ao pensar de modo generalizado, o medo possui um papel contínuo na sociabilidade. Nesse sentido, mesmo com a subtração de atributos, a violência infligida ao negro, como exemplo fundamental, ocorre também por

conta de que uma mitologia criada, tal qual a mitologia da democracia liberal, sustenta que quem executa a violência é na realidade uma vítima.

Essa mitologia, ou imagem construída, constitui uma mentira que, para o dominador, é a mais pura verdade e tem o papel e a funcionalidade de ser uma justificação de seus atos. Por sua vez, esses atos, bem como os mitos, possuem o intuito de separar quem subjuga de quem é subjugado, um sistema em que o europeu, ou o branco, não é o mesmo ser, no sentido ontológico, que o africano e nem pode ser tornado em um africano, ou um negro. Um sistema historicamente construído na Modernidade.

A diferenciação entre as categorias de eles e nós é clara e para isso é formada “uma situação insana, que, para sua perpetuação, requer uma violência incessantes, mas é uma violência que desempenha uma função mítica, na medida em que é constantemente desrealizada” (Mbembe, 2020b, p. 141).

Parece-me um ciclo infernal em que, pelo medo da violência retornar contra quem a aplica, o dominador se coloca em um local puro de vítima. Nessa roda, para essa loucura mitológica ser fixada e tida como verdade, a violência deve ser continuada, no entanto – e aqui está um aspecto de cinismo da violência – mesmo não cessada ou não amenizada, ela não possui sujeito!

A pergunta é óbvia: quem é o racista que, em seu interior, sabe que pratica a violência? A partir desse racismo sem sujeito, um exercício que poderia ser didático responderia esse questionamento. Pergunte a um racista sobre o ato discriminatório que acabou de praticar e, mesmo lembrando do que fez, prontamente irá dizer que essa pergunta não possui nenhuma raiz de verdade e credibilidade, visto que apenas um louco falaria sobre violência racial. Aliás, para quem pratica um ato racista pode existir uma dimensão de verdade nessa intimação sobre violência racial, mas essa verdade, para o sujeito que inflige o racismo, provavelmente remeteria a ele ao estupro de mulheres brancas por negros, ou mais especificamente, também pelos seus falos.

São duas afirmações que não devem ser usadas levianamente, tampouco não aprofundada. Para entender a posição de vítima do racista em que ele não se reconhece, é possível tomar como referência a sociabilidade brasileira a partir do artigo de Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel intitulado *Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário* (2009). No artigo, as autoras afirmam:

Ainda que a maioria dos brasileiros reconheça que o Brasil é uma sociedade desigual racialmente, há controvérsias não somente acerca dos motivos ou da origem da desigualdade racial e da forma de combatê-la, mas ainda em relação à enorme dificuldade de identificar práticas racistas no cotidiano da sociedade brasileira. Desde as pesquisas desenvolvidas por Florestan Fernandes, temos conhecimento de que os brasileiros têm preconceito de ter preconceito (Figueiredo; Grosfoguel, 2009, p. 228).

Algo típico na sociedade brasileira é, para Mbembe, o que ele aponta como o não reconhecimento, ao mesmo tempo que não deixa de negar o racismo empregado. De fato, o emprego de insano por Mbembe é acertado.

Por outro lado, o vitimismo do racista é caracterizado também pelo já mencionado medo do que eu poderia realizar a partir do que ele faz. A violência racial mencionada que ele consideraria possível em uma relação entre o eu e ele mesmo possui raízes profundas na análise que Mbembe realiza sobre o falo negro e, principalmente, sobre a sexualidade.

Para Mbembe (2020b) se em uma situação colonial o falo é a intrusão expansiva – não apenas o pênis ou algo psicanalítico – pelo qual se reconhece o poder, o negro do falo é ao mesmo tempo um membro ultrajante, em sua dimensão dionisiaca, e um estuprador, em sua dimensão sadomasoquista. Através de Fanon, o autor comenta como essa é uma fantasia infantil, dado que dizer “o negro me chicoteia! O negro me estuprou! [...] Significa dizer: ‘eu me machuco como o negro faria se ele de fato estivesse no meu lugar; se ele tivesse a oportunidade’” (Mbembe, 2020b, p. 138).

Não por acaso, nessa argumentação, Mbembe (2020b) relembra o linchamento de homens negros norte-americanos com o objetivo de castrá-los, preservar a potência sexual do homem branco e a suposta pureza da mulher branca.²² Diante de um esquema sem sujeito que me condena, no que tange à minha sobrevivência, o racista tem uma resposta simples:

Sejam diferentes de nós. Essa renovação permanente da divisão entre ‘eles’ e ‘nós’ é uma das condições de reprodução, numa escala molecular da violência do tipo colonial e racial. Mas, como se pode constatar hoje, é da natureza da violência racial sobreviver às condições históricas do seu nascimento. [É uma separação contínua que percorre o tempo e se adapta ao terreno da história e, nesse sentido, sobre] a violência racial, Fanon parte de uma questão que parece anódina: o que

²² Esse tema merece um cuidado e aprofundamento que extrapolaria os objetivos deste trabalho no que tange à análise de obras específicas de Frantz Fanon e Achille Mbembe. Nesse sentido é imprescindível uma investigação minuciosa de duas obras da militante e intelectual Angela Davis: *Mulheres, raça e classe* (2016) e *Mulheres, cultura e política* (2016).

acontece no encontro entre o negro (*Noir*) e o branco? Segundo Fanon, o encontro se realiza sob o signo de um mito compartilhado – o mito do negro (*Nègre*) (Mbembe, 2020b, p. 142).

A separação é percebida enquanto contínua por conta da existência, na sociabilidade, do mito do negro não enquanto sujeito ativo, mas enquanto uma imagem criada – e inclusive absorvida pelos negros – de um objeto que amedronta. Um medo por meio do olhar, mas que não cessa apenas nele.

Como demonstrado no capítulo anterior, tanto para Fanon, quanto para Mbembe, a violência deve extravasar para algum lugar. É mais que necessário, portanto, uma análise sobre o que Mbembe chama não de violência emancipadora do colonizado, tal qual Fanon, mas sim de forma generalizada de contraviolência.

A relação sem desejo e a contraviolência

A primeira dimensão que exponho nessa seção parte do que Mbembe chama de terror e terrorismo, “duas faces da mesma realidade, a *relação sem desejo*” (Mbembe, 2020b, p. 61). O terror, nesse caso, pode ser visto por várias facetas de acordo com Mbembe e um deles é o terror Estatal. Este em que o recém feito Estado utilizava da repressão, da despolitização e do divisionismo étnico para conter qualquer tipo de contestações. O caso dos Estados recém organizados atinge especialmente as nações africanas recém independentes:

Onde regimes estabelecidos se sentiam mais ameaçados, levaram a lógica da radicalização à sua conclusão lógica, instigando ou apoiando o surgimento de quadrilhas ou milícias controladas fosse por acólitos e outros despachantes da violência operando nas sombras, fosse por lideranças militares ou políticas ocupando posições de poder dentro das estruturas formais do Estado (Mbembe, 2020b, p. 64).

É uma violência utilizada enquanto ferramenta, uma instrumentalização da violência por grupos dentro e fora do Estado e atingem, neste último caso, o ponto de se tornarem forças paralelas e autônomas.

Dito isso, o que mais concerne na análise de uma possível contraviolência seria uma segunda forma de terror, a qual Mbembe descreve a partir do não monopólio da força por parte do Estado, isto é, o que pode acarretar no não monopólio da violência de forma generalizada, em que as armas estão dispersas pela sociedade e, portanto, também estão dispersos os veículos que podem e costumeiramente levam ao terror. Há uma divisão

entre quem possui essas armas e, por conta desse domínio, está protegido e quem não possui esses meios, e assim, se encontra em uma situação de exposição à violência. Nesse sentido, as lutas políticas têm a maior propensão a serem resolvidas pela violência.

A perda gradual do monopólio da violência pelo Estado teve como contrapartida sua progressiva devolução a uma multiplicidade de instâncias operando seja fora do Estado, seja de dentro dele, mas com relativa autonomia. A quebra desse monopólio também levou ao surgimento de operadores privados, alguns dos quais adquiriram paulatinamente a capacidade de capturar e remobilizar os recursos da violência para fins econômicos, ou mesmo a capacidade de travar guerras seguindo todas as formalidades (Mbembe, 2020b, p. 64-65).

Ora, se a violência é instrumentalizada, ela pode ser usada para satisfazer interesses políticos, mas também para perseguir os interesses econômicos de grupos, novamente, de dentro e de fora do Estado. Não por acaso, existe essa névoa intoxicante que paira no ar da pós-colônia²³, a qual coloca em suspensão qualquer certeza sobre a vida, ao mesmo tempo que ativa uma possibilidade iminente de morte.

Essa configuração acentua o caráter funcional, e principalmente instrumental, do terror, suscitando a possibilidade de destruição de qualquer vínculo social que não seja o da inimizade, assim:

É esse vínculo de inimizade que justifica a relação ativa de dissociação da qual a guerra é uma das expressões violentas. É também o vínculo de inimizade que torna possível instituir e normalizar a ideia de que o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida dos outros (Mbembe, 2020b, p. 65).

Ressalto, portanto, como a sociedade da inimizade que Mbembe descreve, mais uma característica central da contemporaneidade, é dimensionada a partir da violência da e na Modernidade. E aqui o terror, enquanto violência e parte da relação sem desejo, é algo fundamental já que ele se une, ao mesmo tempo, à existência de uma tensa relação entre a vida e a morte, ou seja, conceitos que perpassam o pensamento de Mbembe e, principalmente, nesta obra que tomo como referência fundamental deste trabalho.

²³ Sobre esse conceito, é nítido como Achille Mbembe utiliza-o extensamente em seus escritos, inclusive em sua obra de 2001 “On the postcolony [Sobre a pós-colônia a qual] sugere que Mbembe se encaixe nitidamente nos estudos pós-coloniais [...], algumas diferenças importantes dos argumentos de Mbembe são perceptíveis” (Dorestal, 2020, p. 284, tradução própria). No caso, Mbembe (2006) diferencia a pós-colônia (postcolony) do pós-colonialismo (postcolonial) no sentido de demarcar que esse conceito nasce de uma variedade de problemas estéticos e políticos ao mesmo tempo em que não se limita extensamente à diferença e alteridade e que foge do conhecido conflito da relação colono-colonizado.

Não por acaso, os dois movimentos que formam o terror, a saber, o terrorismo e o antiterrorismo, são tidos para Mbembe como expressões negativas de uma época. Assim, a configuração de uma sociedade e de políticas da inimizade é estruturada da seguinte forma no que se refere ao terror:

De um lado, o projeto terrorista é levar à ruína da sociedade de direito, ameaçando objetivamente seus alicerces mais profundos. De outro, a mobilização antiterrorista se funda na ideia de que apenas medidas excepcionais podem suplantar inimigos sobre os quais deveria poder se abater, sem reservas, a violência do Estado (Mbembe, 2020b, p. 61-62).

De fato, Mbembe não enxerga com bons olhos essa sociedade marcada pelo terror. Para o autor, esses dois movimentos se configuram, ambos, enquanto uma mesma coisa: a relação sem desejo, na qual o direito e os direitos são diretamente atacados. Não coincidentemente, quando o antiterrorismo aponta que “proteger o Estado de Direito contra o terror exigiria violentar o próprio direito” (Mbembe, 2020b, p. 62), as consequências dessa tentativa de sobrevivência significam colocar em suspensão o próprio direito.

De fato, o terror para Mbembe é uma construção de uma argumentação em que, feitas suas ações materiais, ele realiza algo que embaça a linha entre a retaliação e a vingança, uma neblina densa em que as quebras de direito não são apenas exceções. É uma generalização de relações belicosas que outrora estava confinada, ou pelo menos ressaltadas, nas colônias. Notadamente, essa relação de terrorismo e antiterrorismo também ocorre na, agora, pós-colônia.

Explicitamente, portanto, sobre a violência terrorista, um aspecto do terror e não exatamente uma contraviolência, violência insurgente, é preciso pontuar que ela acaba sendo influenciada pelos contextos climáticos e culturais de certos grupos em certas localidades:

Esse é particularmente o caso do espaço saheliano-saariano na África, onde as dinâmicas da violência tendem a se unir às da mobilidade espacial e da circulação típicas dos mundos nômades desérticos ou semidesérticos. Nesse caso, enquanto estratégia dos Estados desde a época colonial se baseia no controle dos territórios, a estratégia das diversas formas de violência (incluindo a violência terrorista) se baseia no controle do movimento e das redes sociais e mercantis (Mbembe, 2020b, p. 67).

Tal qual o movimento das dunas, que sempre coloca suas formas em constante mobilidade, as relações sociais nesse contexto se assemelham ao espaço. Naturalmente, em determinados lugares do movimento – o controle dele, das trocas e das conexões –, a violência instrumentalizada incide sobre os cursos que ela encontra.

No entanto, para além da violência terrorista, é possível comentar sobre uma outra dimensão da violência, em específico da contraviolência. Nesse segmento é a partir do texto que se torna impossível isolar Mbembe de Fanon. Explico: é preciso relembrar um pouco da violência emancipadora do colonizado de Fanon para que possamos lapidar o que Mbembe chama de violência revolucionária. O seu entendimento sobre uma violência insurgente, uma contraviolência, e que tende a se aproximar, mas não a igualar, à violência emancipadora do colonizado²⁴.

Nesse sentido, Mbembe retoma que “a vida psíquica está fortemente implicada nesse *processo de emancipação*, que, para Fanon, deriva naturalmente de uma prática absoluta da violência e de um processo de extração de si mesmo, se necessário, pela via da insurreição” (Mbembe, 2020b, p. 133). Isso é dizer que esse racializado subjugado se volta contra si mesmo e tenta romper com essa lógica que o criou e que criou a imagem demoníaca. Tido como exemplo o sujeito negro volta-se contra essa dominação racial que afeta sua psique tanto no desenvolvimento de sua criação, quanto no processo de emancipação, o qual possui a violência como caminho central para esse rompimento no entendimento de Fanon. Essa violência apontada para uma revolução, no entendimento de Mbembe:

É planejada. Por ocasião dos eventos revolucionários, ela pode ter como alvos pessoas que encarnam a ordem em vias de ser derrubada. Apesar de inevitável, deve ser limitada e voltada contra as estruturas e as instituições. A violência revolucionária tem efetivamente algo de irreduzível (Mbembe, 2020b, p. 44)

Nesse sentido, esse evento possui várias dimensões, como por exemplo a ação direta sendo ela mesma uma ação violenta, mas também a greve geral expropriatória, que possui a revolução como horizonte, um evento violento marcado por uma violência planejada e direcionada mais às estruturas e instituições do que às pessoas. Aqui estão, para Mbembe, os principais pontos do que seriam atos que visam um anarquismo, no que

²⁴ Essas nuances entre as duas violências irei tratar no terceiro capítulo.

tange à ação direta, e ações típicas de movimentos socialistas, encarnadas na greve geral expropriatória.

Uma violência revolucionária, passando pelo anarquismo ou socialismo, deve, no entanto, não ser uma prática usada de forma acrítica, dado que uma questão fundamental de nossa época “é saber em que condições as forças radicais que visam precipitar o advento da sociedade do futuro podem se fazer valer de um direito a utilizar a violência para assegurar a realização de suas utopias” (Mbembe, 2020b, p. 43).

Aqui, Mbembe já começa a dar indícios sobre seu julgamento sobre essa violência, afinal para além de saber se a política pode ser algo para além do Estado – e aqui falo explicitamente sobre a violência –, Mbembe possui a preocupação em saber o que deve ser feito em nossa época, diante de uma estrutura que é utilizada para os benefícios de poucos. Isso significa investigar em que condições e termos a violência, pelas forças radicais, pode ser empregada.

O começo dessa investigação, que se tornará uma crítica, parte da noção de *pharmakon*, um remédio que a depender da dose pode curar ou intoxicar a sociedade como um todo. Afinal, por ser direcionada a um outro grupo, esse deve ser levado em conta na análise de forma sóbria, e não apenas como um inimigo absoluto. Falo especificamente sobre as democracias liberais, que “não querendo se lembrar de mais nada, muito menos de seus próprios crimes e transgressões, engendram objetos maus que acabam por efetivamente assombrá-los e dos quais passam a tentar violentamente se desfazer” (Mbembe, 2020b, p. 13).

É o entendimento de Mbembe da guerra como *pharmakon*, transformação em sociedades de inimizade típica da colonização, isto é, uma reintrodução dos aspectos coloniais em escala global na pós-colônia – embora me pergunto se é uma reintrodução ou uma continuação e ampliação. Esse *pharmakon* é a violência que é invocada imediatamente diante de uma guerra colonial e contrainsurgências que criaram nas sociedades a sensação iminente de onipotência e de não existência. E aqui está um dos principais cerne da crítica, que retoma o medo do racista, um Estado focado em segurança – um estado de insegurança permanente –, o não reconhecimento e algo ainda não explorado devidamente: o papel do divino.

Especificamente é na consumação do divino que o discurso religioso aparece impregnado na violência. E quando Mbembe explicita que “a ideia de que existe uma força fundamentalmente libertadora que emanará praticamente do nada quando o fim

realmente se consumir está no cerne das violências políticas de conotação tecnológica da nossa época” (Mbembe, 2020b, p. 61), consequências religiosas são imediatas.

A tradição judaico-cristã, ele expõe, tem essa ânsia pelo fim e pelo (re)começo – notadamente diferente de outras tradições, como algumas africanas que focalizam em transformações na continuidade, harmonia e não exatamente em rupturas de mundo²⁵. Essa ânsia sobre a destruição derradeira do mundo é contínua na caracterização de nossa época, mesmo que para muitos, em que a perda e a separação signifiquem o fim, ela já tenha ocorrido e estão, portanto, vivendo o após.

O entusiasmo pelas origens e o fim dos tempos, a saída do mundo, se encaixam enquanto movimentos dentro dessa ânsia judaico-cristã. Mbembe ainda cita a influência da linguagem religiosa na pós-colônia, a qual é encarada enquanto “uma forma específica de captação e de emasculação do desejo de revolta e da vontade de luta [onde as forças da sociedade apontam para uma] fruição sem mediação, imediata, que é ao mesmo tempo vazio de prazer e predação de tipo libidinal” (Mbembe, 2020b, p. 57). Noto como o desejo, enquanto categoria, tem um papel proeminente nesse movimento. O que pode explicar em partes a falta de hegemonia dos governos da pós-colônia e a falta de transformações revolucionárias pelas energias investidas em outras partes que não a transformação. Talvez, ainda, investidas em outras partes do desejo.

O entusiasmo pelas origens é demonstrado por um movimento narcisístico de repulsa ao outro em que a verdade é aquilo que esse eu próprio acredita e que, tomada de assalto a partir de uma linguagem religiosa, principalmente, e de uma equalização dos desejos entre dominados e dominantes, a vontade se torna vontade pelo fim – algo que também pode explicar a minimização das tentativas de lutas.

Nesse sentido, no movimento que tem como ponto principal a origem – sempre com o outro interpretando um papel indispensável – se prefere sempre a si mesmo do que o outro. Isso ocorre a partir de uma análise que encara as guerras com uma dupla dimensão, ou seja, no plano subjetivo e no plano material. Explica-se: é uma justa defesa atacar o inimigo, o perigo é externo, sendo eles próprios “os arautos da própria ruína” (Mbembe, 2020, p. 59). A questão é viver pela espada, pela guerra e o grande objetivo é

²⁵ Tomemos como exemplo a filosofia e a ética ubuntu. Ramose ao dizer que “a concepção ubuntu do direito é parte integrante da filosofia do “Nós” que define a comunidade como uma entidade dinâmica com três esferas, a saber: a dos vivos, a dos mortos-vivos (‘ancestrais’) e a dos ainda não nascidos. A justiça é a efetivação e a preservação de relações harmoniosas em todas as três esferas da comunidade, e o direito é o instrumento para alcançar esse fim” (2010, s. p.) expõe um paradigma circular de necessário respeito e reconhecimento mútuo.

se colocar no papel de quem consegue ter a política mais repressiva, com a generalização do medo sendo algo corriqueiro inclusive nas democracias contemporâneas.

As implicações são perigosíssimas e nítidas quando pensadas a partir do fato que o sofrimento do outro possui ele mesmo como culpado. Isso é feito com base no que o indivíduo acredita. As ameaças estão por toda a parte, a luta política é feita diante dessas ameaças que o indivíduo acredita, uma generalização do medo, por toda a parte, que também se alimenta do fim do mundo e do humano.

Isso escancara o problema da violência revolucionária hoje.

Como a grande oposição não é mais a que separa o verdadeiro do falso, o pior passa a ser agora a dúvida. Pois na luta concreta que nos opõe aos nossos inimigos, a dúvida bloqueia a liberação total das energias voluntaristas, emocionais e vitais necessárias ao emprego da violência e, se preciso for, ao derramamento de sangue (Mbembe, 2020b, p. 95).

A verdade, hoje, não é mais algo inquestionável, a ilusão e a convicção se tornaram, para muitos, o motor do real. O Estado de segurança, alimentado pelo estado de insegurança e energizados pelos desejos dos movimentos de ódio pode ser uma síntese desse excedente da ilusão capturados não mais por religiões, mas sim pelo próprio capital, objetos e tecnologias.

Esses desejos, somados a falta de uma verdade, aponta para o decaimento do status promissor da dúvida, afinal era ela que colocava em movimento o debate, tão importante para a deliberação pública, a verdade e a justiça. Sem a dúvida, hoje, a interrupção da retroalimentação entre o Estado de segurança e o estado de insegurança pode não ocorrer, ao mesmo tempo que, sem ela, a liberação total de desejos que em última instância aponta para a violência contra os inimigos, faz-se possível. O que ressalto, no entanto, é que ela é caracterizada com uma síntese do que foi exposto até agora.

O desejo pelo fim e de um inimigo, a fantasia do extermínio, as energias libidinais apontadas para quaisquer que sejam os lugares ou pessoas que não instituições específicas e o desejo de forma geral acabam por ser pontos extremamente importantes na análise crítica de Mbembe no que se refere a essa violência revolucionária. O que ainda será corroborado a seguir.

De forma nítida, Mbembe indica que nossa época é feita de hordas e não mais de massas, hordas virtuais e passionais influenciadas e impulsionadas por estímulos que advém da força. “O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores” (Mbembe, 2020b, p. 96). Hordas

heroicas que mais creem do que possuem uma verdade alimentadas de desejos desorientados. Essas novas condições são cruciais para uma crítica do que Mbembe entende por violência revolucionária:

Como será possível inflétir a própria democracia, ou até abandoná-la, de tal forma que a transbordante violência social, econômica e simbólica possa ser captada, se necessário confiscada, em todo caso institucionalizada e dirigida contra um ‘grande inimigo’ – pouco importa qual for – que devemos a todo custo aniquilar? (Mbembe, 2020b, p. 70-71).

Como a democracia é transformada de tal forma que a violência é uma ferramenta tão importante para a destruição necessária de um grande inimigo? Essa é a questão que Mbembe coloca para o leitor, mas o inimigo ele não tem um lado definido, o ponto chave que Mbembe quer mostrar é que a excepcionalidade é uma droga que vicia a democracia, a violência intoxica a democracia para fins últimos “Essa é a questão que nossa época não para de se colocar: a *inversão da democracia*” (Mbembe, 2020b, p. 71).

Precisamente, e aqui está o maior ponto da talvez incerteza e receio de Mbembe ao pensar a pós-colônia, é essa violência que acredita ser regenerativa ou até mesmo ser a violência emancipadora do colonizado. No entanto, inclusive essa “tinha uma dimensão incalculável e, devido a essa incalculabilidade, era essencialmente imprevisível” (Mbembe, 2020b, p. 129). Nessa análise de mundo, em que as independências dos países africanos foram formalmente realizadas:

O que Achille Mbembe chama de pesadelo de Fanon continua. Que seu diagnóstico da violência permanece, apenas trocando quem representa os papéis. Como no pior pesadelo de Frantz Fanon, a violência segue sendo perpetrada por quem só aprendeu a violência, e isso chegando ao paroxismo da lógica do massacre, da lógica da necropolítica, onde o que importa não é mais o poder de decisão sobre quem vive, mas sobre quem morre. Achille Mbembe fala sobre uma leitura de Fanon para além da leitura da prática da violência. Uma leitura que perceba que a violência utilizada como práxis absoluta tem um fim, deve ter um fim. (Thuin, 2017, p. 144).

E não por acaso Silvio Almeida em *Necropolítica e Neoliberalismo* (2021, p. 1) aponta precisamente que em obras posteriores ao seu ensaio *Necropolítica* publicado em 2003, como *Políticas da inimizade* que tomamos como referência nesse capítulo, Achille Mbembe dá um salto em sua análise ao delimitar que “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica)” (Mbembe, 2016a, p. 147) estão diretamente relacionadas ao colonialismo e ao apartheid, uma espécie de transcendência

de espaço e tempo. Uma afirmação que é útil ao lembrarmos que as formas de dominação, exploração e administração das sociedades humanas anteriormente utilizadas e que percorrem a Modernidade a partir das classes dominantes, elites, colonizadores e dominadores. Essas formas servem de ferramentas e bases de inspiração para uma dominação.

Vale notar que, embora as bases de dominação ainda hoje sejam pilares de inspirações, a dependência, a dominação, a exploração e a administração não são as mesmas que ontem. Evidentemente que essas formas de domínio ainda existem, mas há certa autonomia política por parte dos países de África que não existia antes das lutas de libertação e independência capitaneadas pelo movimento anticolonial. Especialmente durante a formação desses Estados recém independentes, mesmo que não inteiramente na dimensão econômica, questões eram colocadas como objetivo de análise fundamentais, como o nacionalismo e a pertença:

A constituição da nova identidade consistia, de início, em aceitar a africanidade essencial das diversas nações culturais. Os territórios das administrações coloniais passaram a constituir, em todos os casos, a definição territorial daquilo que os africanos começaram a considerar como Proto-Estados, em torno dos quais procuravam desenvolver na população um sentimento de pertença (Ki-Zerbo, 2011, p. 658 apud Ndaya, 2025, p. 6).

Definitivamente, não se pode perder de vista os ganhos que a luta anticolonial trouxe para o povo africano. Caso isso fosse levianamente – ou intencionalmente – feito, estaria cometendo uma injustiça não só com os que se foram durante a luta anticolonial, como o próprio Fanon, mas também com os herdeiros contemporâneos dessas lutas. Essa é uma ingratidão que não se deve cometer.

Pensando, portanto, na atualidade das bases societárias africanas – ou na própria pós-colônia –, é possível analisar que diante dos fundamentos da dominação colonial, a contemporaneidade traz uma problemática: essas práticas podem ser parcialmente recuperadas e reatualizadas por aqueles que, ontem, eram vítimas do colonialismo e, hoje, se transformaram em carrascos de suas próprias sociedades. Também por aqueles que mesmo continuando vítimas, tornaram-se intermediários entre o carrasco e a vítima, ou ainda, entre aqueles que se encontram em uma violência fratricida.

Nesse sentido, a violência revolucionária se torna mais problemática e encarada de forma crítica por Mbembe em uma contemporaneidade da crença, afinal, há um grande

esquema em que o carrasco e a vítima – se é possível identificá-los puramente – trocam de lugares, se invertem, modificam a si mesmos e um perante o outro.

Esse ponto emblemático pode ser deduzido a vista de que “o conceito de necropolítica leva em consideração as dimensões que envolvem a guerra e a política, demonstrando como se tornaram indistinguíveis em seus métodos” (Federico, 2020, p. 117). Se a violência e a política se confundem em um mundo de crenças permeado pela fantasia de aniquilamento e desejo de um inimigo difuso, quem pode encarnar esse personagem hoje e talvez não amanhã, a violência revolucionária se mostra cada vez mais problemática.

É nítido que, a partir desse pensamento:

O inimigo - o carrasco - encarna a forma absoluta de crueldade. A vítima, cheia de virtude, é incapaz de produzir violência, terror ou corrupção. Neste universo fechado, onde ‘fazer história’ não passa de expulsar inimigos ou destruí-los, qualquer forma de divergência é vista como extremismo. Existe um sujeito negro apenas dentro de uma luta violenta pelo poder – acima de tudo, o poder de derramar sangue. O Homem Negro é um sujeito castrado, um instrumento passivo para o gozo do Outro, e se torna ele mesmo somente através do ato de tomar o poder de derramar sangue do colonizador e usá-lo – o poder – ele mesmo. No final, a história se move dentro de uma vasta economia de feitiçaria (Mbembe, 2017, p. 42, tradução própria).

Além de tudo, Mbembe se coloca em uma preocupação nítida com o conceito de violência tomado às últimas consequências a partir da imprevisibilidade notável da violência revolucionária. Em mais uma prova argumentativa, Mbembe afirma que essa violência teria consequências diretas no entendimento, em um sentido negativo, do homem negro – e adicionado aqui quem foi colonizado –, enquanto sujeito que só se torna sujeito através da luta, do derramamento de sangue e da violência. Veja, nunca é uma relação de autossuficiência ou, de modo mais positivo ainda, uma relação de reconhecimento e reciprocidade que possuem como base a mutualidade. É uma visão, muito afetada por uma violência que perpassa o tempo e os territórios e segue no mundo pós-colonial.

A partir de Fanon, e na época de Fanon, a violência emancipadora do colonizado era um ponto central na esperança do mundo, na elevação do mundo na escalada em humanidade. E hoje? Julgo que uma recapitulação é necessária, mas antecipo que essa análise da filosofia de Mbembe não está desprovida de um receio.

As consequências desse pesadelo real

De início, a partir da análise feita até agora, faz-se perceptível que, na colônia, a luta de classes era inseparável da luta de raças. Hoje, para Mbembe, outras novas formas de racismos não apoiadas diretamente na biologia ou em raças passaram a ser constituintes do tecido social, elas representam uma suplementação ao nacionalismo, em um momento em que essa forma de ideologia e governo, bem como a própria democracia estão esvaziadas devido uma prática e um desenvolvimento neoliberal no que concerne à globalização, a qual ocorre com a prioridade do capital, do lucro e não o humano e as relações de reconhecimento mútuo entre os indivíduos.

De modo paradoxal, “está em curso, portanto, um complexo processo de unificação do mundo, no contexto de uma expansão sem fronteiras (embora desigual) do capitalismo” (Mbembe, 2020b, p. 199), ao mesmo tempo que são reinventadas as diferenças ou em outros termos: é reforçado o segregacionismo em uma globalização do *apartheid*, isto é, um mundo de separações.

Mbembe argumenta que, a partir de uma análise que constata nossa época enquanto a época das separações e da luta contra o inimigo – seja qual for esse inimigo que está diretamente ligada com o passado colonial –, as democracias liberais – ou os mitos em que elas historicamente se apoiavam – estão passando por um processo de inversão. A ideia de uma democracia universal e planetária fica cada vez mais distante com a existência de Estados que definem e dividem os seus cidadãos e, de forma taxativa, os indesejáveis, os quais não estão em uma perspectiva de preservação da vida, mas sim estão relegados ao deixar morrer e ao deixar matar, típico da necropolítica.

Mbembe ainda define e expõe o que restou a nós em nosso tempo. A nossa época é universal como o Iluminismo desejava? Para o autor ela é a do não universal, uma contemporaneidade de grupos separados em diversas categorias usualmente encaradas de forma negativa. Como já dito, o carrasco e a vítima se confundem, trocam de posição, a vítima de um vira o carrasco de outro. É a época da inversão da democracia em que a política se assenta na diferença de um eu para com o um outro, o qual é sempre encarado como um objeto. É a objetificação do outro, do indesejado que, embora ainda faça parte do ego do primeiro indivíduo, é deixado ao esquecimento e à aniquilação. Nessa construção, o militarismo possui um papel central, bem como a criação incessante de inimigos, ou nas próprias palavras do autor:

Vestido com as indumentárias do direito internacional, dos direitos humanos, da democracia ou simplesmente da 'civilização', o militarismo não precisa avançar disfarçado. Para reavivar o ódio, os cúmplices de ainda ontem são subitamente transformados em 'inimigos da humanidade toda' e a violência bruta é retificada. [...] Sem inimigos, é difícil para elas se manterem de pé por conta própria. Se tais inimigos realmente existem ou não é irrelevante. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e expô-los à luz do dia (Mbembe, 2020b, p. 91).

Essa criação e apontamento de sujeitos indesejados pelas democracias não ocorre apenas em relação aos terroristas, mas também é passível de ser aplicado aos Estados de forma generalista.

Atuando em conjunto, movimentos de ódio, formações engajadas na economia da hostilidade, da inimizade e das lutas multifacetadas contra o inimigo contribuíram, no final do século XX, para um aumento significativo das formas e dos níveis aceitáveis de violência que podem (ou devem) ser infligidos aos fracos, aos inimigos e aos intrusos (todos os que não foram considerados como sendo dos nossos); contribuíram para uma intensificação das relações de instrumentalização na sociedade; para mudanças profundas nos regimes contemporâneos do desejo e dos afetos coletivos (Mbembe, 2020b, p. 93).

E aqui está o cerne das consequências de tudo que foi descrito nas seções anteriores, esses movimentos de ódio aumentam o nível de tolerância da violência sobre os inimigos e, Mbembe continua em sua argumentação, eles ajudaram na consolidação de um Estado de segurança e vigilância diante de uma generalização de um estado de insegurança. “Se o estado de segurança é uma estrutura, o estado de insegurança é uma paixão, ou um afeto, uma condição, ou mesmo uma força de desejo” (Mbembe, 2020b, p. 93). Logicamente, esses movimentos de ódio também contribuem para o deslocamento dos desejos e afetos coletivos de forma negativa aos inimigos criados e, portanto, para o fortalecimento do estado de insegurança.

A ambiguidade reside em uma diferenciação, se é que existe, entre os movimentos de ódio e os que se utilizam da violência para uma perspectiva, ou horizonte, revolucionário. Dado que parece que por ambos se utilizarem dela, de uma forma para Mbembe instrumental, a diferenciação se torna difícil. O desejo pelo inimigo parte dos dois, a utilização passional da violência também, bem como o uso religioso do martírio e do fim de mundo.

Ainda trazendo para a contemporaneidade, Mbembe não esquece da questão ecológica que cada vez mais aparece no debate público, afinal, o autor explicitamente cita

como “os distúrbios ecológicos acarretados pela vasta drenagem humana e seu cortejo de violências não foram, até o momento, objeto de qualquer estudo sistemático” (Mbembe, 2020b, p. 178). Isso é dizer que, o tráfico atlântico humano, as guerras de captura, todas as violências que afetaram fundamentalmente africanos no comércio triangular possuem implicações ecológicas, um dado que Mbembe ressalta, embora seja algo ainda não devidamente estudado na perspectiva do autor.

Embora crítico da ideia do fim, realmente parece que ele chegou para muitos ou, no mínimo, está próximo. No entanto, o parecer não traduz a realidade argumentativa de Mbembe e a velha pergunta de um revolucionário aparece nesse capítulo: o que fazer?

A outra aposta

Nesse momento que parece ser de não retorno, a ansiedade toma conta da escrita de Mbembe. Se nem com a violência, a qual possui uma impossibilidade de ser captada, como pensar um novo mundo? Ora, se não ousarmos de modo coletivo construir esse novo mundo, esse trabalho enquanto contribuição não teria motivo de existir. Diante desse esquema, o abandono do pensamento democrático, ou dos desejos de uma democracia que seja de fato, é o que ocorre. O questionamento que Mbembe dirige ao leitor é sobre como a democracia é transformada de tal forma que a violência é uma ferramenta tão importante para a destruição necessária de um grande inimigo? Essa é a questão que move o pensamento sobre um novo mundo no que concerne à violência.

É importante frisar que o inimigo não possui um lado definido, o ponto chave que Mbembe quer demonstrar é que a excepcionalidade é uma droga que vicia a democracia, a violência intoxica a democracia para fins últimos de interesses restritos: “essa é a questão que nossa época não para de se colocar: a *inversão da democracia*” (Mbembe, 2020b, p. 71).

E por mais que o ocidente tenha se esforçado por introjetar a racionalidade nas subjetividades de todas as culturas com quem teve contato:

O nosso tempo está de fato longe de se orientar pela razão, e não é certo que volte a fazê-lo, pelo menos no curto prazo. A reboque da demanda por mistérios e do retorno do espírito das cruzadas, ele se mostra mais inclinado às disposições paranoicas, à violência histórica, aos procedimentos de aniquilação de todos aqueles que a democracia converteu em inimigos de Estado (Mbembe, 2020b, p. 73).

De acordo com Mbembe, é uma violência generalizada, aparentemente sem controle, contra todos que a democracia rejeita, esse é um marco de nosso tempo. A revogação de direitos e liberdades conquistados – tidos como certos – é um discurso generalizado para um mundo que Mbembe chama de desvinculado, de saída, da democracia, onde uma reafirmação do outro enquanto apenas um objeto é o usual. Mas será esse mundo possível de continuar a ser vivido ou pelo menos viável para a humanidade continuar nesse paradigma global de separação?

Mbembe aposta em uma necessidade de copertença e na impossibilidade de não mais encarar o exterior como distante, a impossibilidade de olhar apenas para o interno e esquecer de um outro lugar, onde o terror e a violência era exportada e imperava.

Mais do que nunca, os mundos estão conectados e muito próximos. Mbembe aponta não para o universal, ou seja, “a inclusão em alguma coisa ou em alguma entidade já constituída” (Mbembe, 2020b, p. 72), mas sim para o em comum, o qual “pressupõe uma relação de copertença e compartilhamento” (Mbembe, 2020b, p. 72). Essa nova democracia de fato, uma democracia planetária das espécies, portanto, necessita de um compartilhamento mútuo do mundo, incluindo as responsabilidades sobre o presente, o futuro e o passado e, nesse sentido, a justiça e a reparação são incontornáveis.

Para esse novo mundo, o questionamento sobre o humanismo criado historicamente continua: “será suficiente desqualificar o velho conceito de humanismo abstrato e indiferenciado, cego à sua própria violência e às suas paixões racistas?” (Mbembe, 2020b, p. 200)

Esse questionamento é um impasse que é colocado ao mundo, isto é, como lidar com uma globalização que rompe fronteiras ao mesmo tempo em que ocorre uma globalização do *apartheid*? A reinvenção das diferenças impera ao mesmo tempo que a emancipação dos escravizados grita para acontecer. Nesse sentido, Mbembe coloca a questão para se pensar se a desqualificação do humanismo, o ocidental, derivado do Iluminismo e de uma tradição particularista europeia, isto é, preenchido de violência e racismo, seria suficiente para a emancipação, que aponte mais para complementaridades que diferenças.

A resposta, ou alguns caminhos que o autor indica, pode estar talvez, em um primeiro momento, na ética do passante – não por acaso o título da conclusão da obra *Políticas da inimizade*. Para Mbembe (2020b) essa ética é ao mesmo tempo rememoração e desprendimento de um local, seja de nascença, seja um outro: não é um nomadismo sem

raízes e jamais uma indiferença, mas sim “uma questão de jornada, circulação e transfiguração” (p. 209).

É exatamente o que o autor chama de devir-humano-no-mundo, um pertencimento da espécie humana em todo o planeta, nos vários lugares, sem que seja algo rígido ou determinante, afinal “não pertencer a nenhum lugar que lhe seja ínsito é o que é ‘ínsito ao ser humano, pois o ser humano, como um composto de outros seres vivos e de outras espécies, pertence a todos os lugares conjuntamente” (Mbembe, 2020b, p. 209). É como se o movimento e o não inatismo do ser humano seja o que de fato movimenta e é inato ao humano.

Ressalto o papel do movimento, dado que o passante é necessariamente alguém que carrega consigo os pensamentos de passagem e da travessia.

Ainda, Mbembe (2020b) expõe outros pontos dessa ética: é o encarar a vida a partir do excedente e não do excesso, afinal viver a vida nessa ética é não percorrer o caminho do sacrifício e da perda. Em uma análise que concerne à violência, o passante não vive pela espada, não possui a violência enquanto ponto fundamental de sua práxis, mas é impossível não se perguntar: e os conflitos? “Algumas questões se resolverão por si sós” (Mbembe, 2020b, p. 211) pensando um mundo em comum, sem a Europa enquanto centro da gravidade mundial, com a habitação de todos os lugares – o reconhecimento e acolhimento do estrangeiro no território diferente de seu nascimento, permitindo-se atravessar e ser atravessado.

Essa é uma dimensão da aposta de Mbembe para um novo humano, um novo mundo e especificamente um novo corpo que “será convidado a tornar-se membro de uma nova comunidade. Desenvolvendo-se de acordo com seu próprio plano, caminhará então com outros corpos e, ao fazê-lo, recriará o mundo” (Mbembe, 2020b, p. 212). No entanto, muitas lacunas ainda aparecem nesse desejo de um mundo livre da relação sem desejo e da inimizade.

Três anos antes do lançamento de *Políticas da inimizade*, em 2013, Mbembe lançou a obra chamada *Crítica da razão negra*. Nela Mbembe (2020a) explicita a importância de saber que: existe um só mundo – também o que nomeia a conclusão da obra –, onde a mutualidade e reciprocidade devem ser conceitos centrais entre os humanos e entre os humanos e o ambiente com todas as outras espécies para a criação de reservas de vida. Novamente a questão da violência não é colocada, no entanto não é apenas o desejo de um novo mundo a partir da constatação que esse é o único que temos, existe

uma outra ética que aponta para a reinvenção da comunidade, uma comunidade universal regida pela ética da restituição e da reparação:

Para construir este mundo que nos é comum, será preciso restituir àqueles e àquelas que foram submetidos a processos de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nessa perspectiva, o conceito de reparação, além de categoria econômica, remete ao processo de recomposição das partes que foram amputadas, a reparação dos laços que foram rompidos, o reinício do jogo de reciprocidade sem o qual não pode haver elevação em humanidade (Mbembe, 2020a, p. 313-314).

Uma elevação do mundo em humanidade, tal qual o sonho emancipatório de Fanon. O afropolitanismo aponta para o fim do fardo da raça em que a diferença seja parte de um projeto maior e mais amplo sem o ressentimento e a vingança. Novamente sem a violência, mesmo enquanto violência direcionada a quem se beneficia e pratica o racismo, com uma ênfase na mutualidade, reparação e restituição.

Nessa aposta, essas duas éticas podem ser encontradas dentro de um conceito de Mbembe: o afropolitanismo²⁶. Em *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada* Mbembe (2019) descreve o afropolitanismo enquanto possuidor de dois momentos, o primeiro sendo o da escrita de si, na pós colônia, espiralar e turbilhonante. Mbembe (2019, p. 227) explicita que essa primeira fase, o autor se afasta da negritude, através principalmente do pensamento em 1970 de Yambo Ouolonguem, por não ser fetichista pelas origens; por interrogar a realidade por conta de encarar raça, tradição, passado e poder com existente, mas para além do existente; e por conta desse excedente, a escrita espiralar se mostra preocupada também com o outro e com o mundo, na pós-colônia, afundada no sofrimento e na violência.

O segundo momento descreve a entrada da África em uma nova era de circulação e dispersão. Aqui, para Mbembe (2019, p. 227-233), África é movimento, um intervalo, uma passagem, circulação e abertura, um movimento tão amplo que implica na questão de saber quem é o africano, dado que existe uma herança e imbricação tanto com povos não especificamente negros que passaram a habitar o continente e se considerar africanos,

²⁶ Do original em francês em 2013, *afropolitisme*, foi traduzido em 2014 por Narrativa Traçada na versão angolana e portuguesa das editoras Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto e Edições Pedagogo da obra *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada* enquanto *afropolitanismo*. No entanto, na versão brasileira traduzida por Fábio Ribeiro, da Editora Vozes em 2019, *afropolitisme* aparece como *afropolitismo*. Sem querer debater as diferenças de significado entre ambos os termos, neste trabalho opto pela utilização de afropolitanismo, assim como aparece na edição brasileira da obra *Crítica da razão negra* (2020a) da n-1 edições com tradução de Sebastião Nascimento.

mas também com a diáspora negra por todo o mundo. Noto como a ética do passante é muito presente nesse segundo momento, o qual se mostra enquanto um pulmão na imersão de mundos e na dispersão deles. Esse pulmão é tido, ou deveria ser, como fundamental para o mundo.

Assim, não é só que existe uma parte da história africana que se encontra em outro lugar, fora da África: existe igualmente uma história do resto do mundo na qual os negros são, inevitavelmente, os atores e representantes. Em suma, seu modo de ser no mundo, seu modo de ‘ser mundo’, de habitar o mundo, tudo isso sempre se efetiva sob o signo, se não da mestiçagem cultural, pelo menos da imbricação dos mundos, numa dança lenta e às vezes incoerente com os signos que eles não puderam escolher livremente, mas que, da melhor maneira possível, domesticaram e puseram a seu serviço. A consciência dessa imbricação entre o aqui e o ali, a presença do ali no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e dos pertencimentos primários e essa maneira de aceitar, com total conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro e o distante, essa capacidade de reconhecer seu rosto na face do estrangeiro e valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o não familiar, de trabalhar com aquilo que tem toda a aparência de contrários – é essa sensibilidade cultural, histórica e estética que é bem indicada pelo termo ‘afropolitanismo’” (Mbembe, 2019, p. 233-234, tradução modificada).

O cerne aqui é o movimento inclusive epistemológico; a presença e a distância; a solidariedade e a não indiferença; a circulação e a imbricação do mundo. Vale notar que de forma alguma Mbembe traz o conceito de violência para dentro do conceito de afropolitanismo, o qual, de forma geral:

É uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade de vítima – o que não significa que não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infligiu a esse continente e a sua gente. É também uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (Mbembe, 2019, p. 237).

E aqui está a ética da restituição e da reparação. O não esquecimento e a reparação das injustiças são pontos primários para se pensar a restituição daqueles que foram despedaçados com o objetivo de uma elevação do mundo.

Até que ponto o afropolitanismo de Mbembe pode ser uma aposta da humanidade para a elevação do mundo, o que fundamentalmente implica em um distanciamento no que concerne à violência de modo geral? Esse distanciamento seria uma recusa da violência emancipadora do colonizado de Fanon ou de fato o mundo de Fanon, por mais

inegavelmente diferente de nós, está tão próximo que essa violência pode ser reatualizada, ou pelo menos repensada na atualidade? Essas questões são centrais, dado que exposto as leituras de ambos os autores, colocá-los em diálogo será sobre o que o próximo capítulo irá tratar.

Com as tensões, as aproximações e os distanciamentos sobre o entendimento dos argumentos sobre a violência para dois autores preocupados com um novo mundo, uma elevação da humanidade, um novo humano ou um novo corpo pretendo realizar o último grande movimento deste trabalho.

A violência entre Mbembe e Fanon: Fértil como terra preta é a mente do vilão.

Nesse terceiro capítulo proponho explorar alguns pontos fundamentais para que a análise comparativa seja de fato realizada. O objetivo é mostrar as aproximações e tensões entre a violência emancipadora do colonizado, de Fanon e o afropolitanismo, de Mbembe, de modo a ilustrar as diferenças entre o cerne das propostas de emancipação dos dois autores.

Assim, julgo necessário explorar como essas tensões aparecem a partir das críticas que Mbembe dirige aos trabalhos de Fanon. Nesse sentido, vale destacar dois aspectos: primeiro, que os diferentes momentos históricos em que cada autor se insere está ligado ao modo de compreender as diferentes formas de lidar com a violência; segundo, que o método e a visão de mundos dos dois autores possuem centralidade nas respectivas elaborações sobre África e sobre o mundo.

A dialética de Fanon

Quais seriam, portanto, as diferenças do entendimento da violência em Fanon e Mbembe? Julgo inicialmente que a compreensão da dialética para cada um é central em suas análises, para além do tempo sócio-histórico em que cada um está inserido, isto é, Fanon no cerne das lutas de independência anticoloniais e Mbembe no pós-colônia com todas suas problemáticas. Comecemos pela análise da dialética fanoniana que tanto distingue o entendimento sobre a violência em ambos.

Eu atribuo a essa dialética fanoniana dois pontos fundamentais: a experiência e o incognoscível com uma carga política fundamentalmente aberta. No entanto, antes da própria dialética é necessário pensar a antidialética enquanto crítica. Mostrar o que não é para se apropriar do que é.

Como já mencionado, o mundo colonial é “compartimentado, maniqueísta, imóvel” (Fanon, 2022, p. 48), ou seja, não pressupõe movimento: o mundo colonial, nesse sentido, é uma antiadialética.

Para Ato Sekyi-Otu em *Fanon's Dialectic of Experience* (1996, p. 55-56), o mundo colonial não pode ser analisado propriamente a partir da reciprocidade hegeliana, dado que a dialética é constantemente evocada nessa análise, mas sim a partir de uma lógica aristotélica de exclusividade mútua em que as zonas do colono e do colonizado não se

complementam, mas se excluem totalmente. “O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. [...] Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (Fanon, 2008, p. 107-108)²⁷.

Esse mundo compartimentado e maniqueísta tem uma consequência direta na apreensão do conhecimento, o qual se mostra imediato e não propriamente dialético para o colonizado:

Quando se apreende o contexto colonial em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: a pessoa é rica porque é branca, é branca porque é rica (Fanon, 2022, p. 36)

A carga política, nesse sentido, é fundamental para que a dialética fanoniana leve em consideração a experiência do colonizado, afinal, para Sekyi-Otu (1996, p. 28) no universo teórico de Fanon, ter como pilar a cópia direta da dialética hegeliana, isto é, o trabalho que a consciência realiza sobre si mesma, é impossível. O percurso da experiência não é um movimento puramente lógico ou autoconsciente, mas um processo profundamente atravessado por relações políticas concretas, contingentes e conflituosas como continua a argumentação de Sekyi-Otu (1996, p. 29). Por isso, a ideia de culminar em um saber absoluto não faz sentido em Fanon, já que sua reflexão está enraizada nas lutas reais de poder e na experiência colonial, isto é, a política que atravessa as relações coloniais é uma dimensão fundamental para se pensar a dialética fanoniana da experiência, pois:

É rigorosamente falso pretender e acreditar que esta descolonização seja fruto de uma dialética objectiva que toma mais ou menos rapidamente as aparências de um mecanismo absolutamente inaceitável. [...] O optimismo em África [sobre a descolonização] é o produto directo da ação revolucionária, *política ou armada – muitas vezes das duas simultaneamente* – das massas africanas (Fanon, 1980, p. 206, grifo próprio)

²⁷ Analiso a questão do reconhecimento com mais profundidade em meu artigo, junto dos colegas Júlia Araújo Carvalho e Thiago Rodrigues Costa, *O Sistema Das Autoconsciências a vista De Frantz Fanon: Uma análise a partir do reconhecimento e da Negritude*. Mas, de antemão, posso explicitar que “o não reconhecimento de uma parte, a parte branca na relação entre as autoconsciências, impede – propositalmente ou não – qualquer ontologia, principalmente se considerarmos o reconhecimento enquanto fundamental na teoria do *sistema das autoconsciências*” (2025, p. 28)

A complexidade dessa dialética da experiência política parte essencialmente da violência. A luta, a violência emancipadora do colonizado é o principal motor da quebra do imobilismo na cena colonial, outrora imóvel. Novamente para Sekyi-Otu (1996, p. 98), essa violência trata, antes de tudo, de um ato puro e radical que escapa às exigências de uma necessidade dialética prévia. Como de fato não aparece na situação colonial, mas também possui um papel formador central como força viva que molda o mundo, ela revela a temporalidade das coisas, educa politicamente as massas – a base de uma prática revolucionária, uma ruptura mais profunda na ordem do mundo.

Essa compreensão da violência em uma dialética da experiência fundamentalmente política é central no entendimento da própria violência. Expor essa relação é explicitar como a análise de mundo de Fanon passa por essa dialética, mas consequentemente e principalmente pela violência. A violência emancipadora do colonizado surge, portanto, como o elemento que quebra a imobilidade da antidialética, transformando o colonizado passivo que assiste a desgraça em um ator ativo que escolhe suas próprias falas no palco da história²⁸. É a criação do humano novo, como já exposto nessa dissertação em que a violência em Fanon aparece também como autocriação e não apenas destruição. Notadamente isso ocorre pensando na situação colonial e sua materialidade, as condições sócio-históricas que a colônia oferece ao colonizado.

No entanto, essa dialética não é restrita apenas a esses termos, ela é expandida ao nível incognoscível e psíquico – afinal, não poderia de nenhuma maneira esquecer que Fanon também é psiquiatra: “a consciência tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si” (Fanon, 2008, p. 121). É uma crítica que Fanon realiza à noção sartreana de dialética no que tange ao movimento de Negritude, mas que revela algo fundamental no estudo dessa dialética: “a busca por liberdade não deixa de ser atravessada por pulsões e reações inconscientes a movimentos internos e externos” (Faustino, 2020, p. 97).

Em especial, “essa incognoscibilidade da dialética era inconcebível à noção sartreana de sujeito, que buscava afastar, a todo custo, todas as determinações extra-conscientes do agir humano” (Faustino, 2020, p. 94). Somado a isso, a psique nesse

²⁸ E para que não reste nenhuma dúvida que enquadre Fanon, ou sua dialética, enquanto um apologético bárbaro da violência, preciso ressaltar que “o fato de a dialética da experiência de Fanon relatar uma estratégia de violência ‘totalizante’ característica de uma determinada classe de agentes sociais não o torna adepto do totalitarismo” (Sekyi-Otu, 1996, p. 44, tradução própria), como pôde e ainda pode aparecer às críticas não tão fundamentadas ou atentas o suficiente para compreender a complexidade da teoria fanoniana.

arcabouço dialético é fundamental, pois ela mesma tem uma raiz na condição do colonizado enquanto produto do colonialismo, é a sociogenia que Fanon tanto deixa explícito em *Pele negra, máscaras brancas* (2008) e que Deivison Faustino (2020, p. 79) define enquanto a “dimensão social do sofrimento psíquico”.

É nas pesquisas psiquiátricas de Fanon, expostas a partir da análise de Nicolau Gayão acerca dos norte-africanos, que também é possível apreender a sociogênese do problema psíquico, marcado em sua análise de mundo: “O árabe não tem trabalho, só o procura; não tem relações amorosas. A sua sensação de morte, quando não sua morte física prematura, emergem [*sic*] de uma morte social – não uma morte abstrata, imaginária, mas uma série de mortes concretas, reais” (Gayão, 2019, p. 5). É uma dialética sentida na carne, na experiência traumática e corporal para atingir a verdadeira consciência de si. Uma linguagem muito bem explícita em suas peças de teatro:

Num estilo enérgico de escrita que marcará todo o seu trabalho ao longo da vida, temas como a morte, a vida, o amor, o tempo, a esperança e o futuro, são temperados por uma prosa e verso que parecem gingar astutamente entre o sonho surrealista calibanizado por Césaire e a livre associação psicanalítica a respeito do que foi sonhado, desejado ou temido (Faustino; Gayão, 2022, p. 41)²⁹.

Esse movimento passa por um esclarecimento generalizado com um horizonte próximo, a consciência nacional. O objetivo, a partir desse método dialético de Fanon é a transição da imediatez para o conhecimento racional das complexidades da colônia. A dialética é nítida quando as solidariedades raciais óbvias colapsam, revelando contradições internas de classe, gênero e região.

A partir dessa dialética, Fanon (2022, 141) mostra que o povo deixa um maniqueísmo abstrato para adquirir consciência social e econômica, ao perceber que a divisão simples entre um colonizador mau e um colonizado bom é ilusória. Isso porque as elites nativas também exploram a guerra em benefício próprio. Fanon (2022, 142) ainda explicita e discute que o militante descobre que, ao destruir o aparelho colonial, pode estar ajudando a erguer outra forma de dominação: essa tomada de consciência é dolorosa e desfaz a clareza idealizada do início da luta. No entanto, ela é necessária, pois é a partir da dialética que se pode exigir que se ultrapasse o nacionalismo estreito – e

²⁹ A grafia do termo calibanizado é proposital e justificado nessa passagem dos autores que se refere ao Fanon: “Ao que parece Fanon foi um receptor dessa tradição [ocidental], mas tal como Caliban, a personagem monstruosa de *The Tempest*, escrito por Shakespeare no início do século XVII, apropria-se da linguagem e significados ocidentais para devolvê-los subversivamente como ofensa política aos paradigmas canônicos” (Faustino; Gayão, 2022, p. 49).

maniqueísta – em direção a uma consciência nacional que seja uma mediação entre a particularidade da experiência local e a universalidade humana, um oxímoro radical³⁰.

Em Fanon, a consciência nacional aparece apenas quando as relações de subordinação e alienação são deliberadamente desafiadas. Ela toma forma por meio de lutas colaborativas – primeiro para expulsar pessoas, vontades e interesses fundamentalmente opostos ao surgimento da vontade dos cidadãos nativos; depois para ir além disso e concentrar-se no desenvolvimento de instituições que desenvolvam uma nação outrora subordinada a outro centro metropolitano. Isso seria contínuo e dialético, exigindo que cada geração desse o passo de responsabilidade seguinte, buscando idealizar modelos que refletissem necessidades e aspirações locais. Mesmo nesse caso, fica claro que, embora seja possível alimentar a consciência nacional (que poderá até, em alguns casos, vir a aflorar), ela funciona primeiramente como um ideal normativo por meio do qual a meta de legitimidade política, de relações que deixaram de ser fundamentalmente abusivas, pode ficar clara e bem entendida (Gordon, 2013, p. 274).

O trecho acima ajuda a entender que o método de superação para Fanon passa por uma dialética contínua, uma práxis contínua. Assim, para além da violência inclusa, o incognoscível, a psique e a experiência, a dialética também é contínua e permeada pela política. É uma dialética que perpassa a época da violência emancipadora do colonizado e permanece na reestruturação do mundo, permeada pela apropriação e pelo humanismo radical. Quando se considera a apropriação é possível apreender que, para Ato Sekyi-Otu:

Essa instância concreta da prática de apropriação, entendo eu, encapsula a compreensão de Fanon sobre a dialética entre necessidade e liberdade na condição pós-colonial. Pois, se recordarmos com Fanon o significado etimológico da palavra, então ‘apropriação’ não é de modo algum a atividade nefasta que se tornou no uso corrente e na política cultural contemporânea, mas assume antes o caráter de uma resposta irrepreensível por parte dos cidadãos pós-coloniais ao que podemos chamar de problema de sua ontologia histórica vivida: a saber, como é possível uma relação autônoma com as consequências de uma modernidade invasiva? Nessa perspectiva, a apropriação seria a atividade de tornar-se aquilo que se é, quando não há um eu primordial ao qual retornar, nenhuma essência nativa inviolada a ser recapturada; consequentemente, trata-se do empreendimento de transformar em tradição própria de possibilidades uma ordem imposta de práticas e,

³⁰ Essa noção advém do entendimento de Deivison Faustino acerca da necessidade e limites do movimento da Negritude, em seu artigo *Sartre, Fanon e a dialética da Negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes* (2020). No entanto, considero que Fanon pode ser um oxímoro radical também no entendimento geral entre o particular e o de fato universal, assim, “tomo emprestado a noção linguística de “oxímoro” empregada pelo filósofo ganês Ato Sekyi-Otu (1996) ao se referir a Fanon. O termo – que expressa uma figura de linguagem que relaciona ou exprime conceitos opostos em uma mesma locução – fora empregado originalmente por Gramsci para descrever Maquiavel como um ‘partidário do universal’. Para Sekyi-Otu, Fanon, assim como Maquiavel, se expressariam como ‘oxímoros radicais’ que apontam para a possibilidade de articulação “dialética” de interesses particulares e universais (Faustino, 2020, p. 77)

assim, superar sua violência (Sekyi-Otu, 1996, p. 184, tradução própria).

O então colonizado precisa converter técnica e cultura de dominação em algo que lhe é próprio, transformando instrumentos de alienação em ferramentas de soberania. A partir da violência imposta e da colônia, ele pode transformá-las em algo novo, com o intuito de liberdade, uma necessidade humana.

Para Frantz Fanon (1965, p. 71-72), a rádio na Argélia colonial é o exemplo perfeito de como um instrumento técnico não é neutro, mas sim carregado de significados políticos que se transformam radicalmente durante uma revolução. Esse instrumento é, em um primeiro momento, um símbolo colonial: o rádio era um elo do colono com a dita civilização, com a metrópole francesa, servindo para evitar a "arabização" e reforçar seu direito de conquista e sua própria cultura. No entanto, como insiste Fanon (1965, p. 82-83), com o início da luta armada em 1954, mas especialmente em 1956 com a criação da estação "A Voz da Argélia Combatente", o rádio deixou de ser um objeto inimigo para se tornar um instrumento de libertação, de revolução.

Esse processo culmina na busca por um novo humanismo que reconheça a independência das pessoas e que, talvez – e aqui concordo com as formulações de Sekyi-Otu (1996, p. 214) – tenha a emancipação da mulher como medida da dignidade humana, justamente para onde a dialética fanoniana aponta e usa como medida esse novo humanismo.

A descolonização autêntica não é apenas a libertação do território ou a independência nacional, mas uma mudança drástica nas relações sociais mais íntimas. Fanon descreve a entrada da mulher na história como um evento cataclísmico que subverte a ordem patriarcal e colonial simultaneamente:

Ele vê na entrada das mulheres no drama da ação histórica uma ruptura tão radical com os modos tradicionais de sua corporificação e espacialidade que ele a evoca em uma linguagem que antecipa sua descrição da descolonização nos parágrafos iniciais de *Os condenados da terra* [...]. A revelação da agência feminina, seu 'desenclausuramento', é, nessa perspectiva, um acontecimento tão subversivo da ordem das coisas quanto – e talvez até mais cataclísmico do que – o próprio programa de libertação nacional. Talvez a essência da descolonização autêntica consista precisamente em suas manifestações em relações sociais transformadas, como as de gênero (Sekyi-Otu, 1996, p. 225, tradução própria).

Em *O ano V da revolução argelina*, escrito em 1959, traduzido em sua versão em inglês como *A dying colonialismo* (1965), Fanon narra a derrota do pai e o colapso da autoridade autocrática doméstica, permitindo que a mulher emergja como um sujeito moral independente, capaz de criar seus próprios valores.

Fanon descreve explicitamente a perda da soberania tradicional do patriarca no contexto revolucionário. Ele afirma que "esta derrota do pai pelas novas forças que estavam surgindo não poderia deixar de modificar as relações que prevaleciam anteriormente na sociedade argelina" (Fanon, 1965, p. 105, tradução própria). Ao fazer da mulher a medida da dignidade humana, Fanon substitui o antigo humanismo centrado no homem por um projeto de reconhecimento recíproco:

Compreenderemos plenamente a dimensão da derrota do pai se reconhecermos nela não apenas o fim de sua autocracia epistêmica, mas também o início de um novo modo de conhecer, julgar e falar. Pois, se a morte do colonizador possibilita o retorno das forças produtivas e dos princípios de ação às mãos da nação, a derrota do pai liberta a agência humana no 'nível mais elementar' da existência (Sekyi-Otu, 1996, p. 234, tradução própria).

Nesse sentido é possível observar que Fanon (1965, p. 108) mostra que a mulher destinada apenas ao casamento desapareceu para dar lugar à "mulher para a ação", que a "mulher-militante" substitui a filha passiva. Esse é um debate ético e moral que será melhor debatido em trabalhos posteriores devido a sua densidade, mas ainda vale mencionar que:

De acordo com [...] [Butler], a questão que concerne ao humanismo seria muito mais ampla do que fazer oposição a um sistema político específico – no caso, o colonialismo –, tal como a lógica “masculinista” parece implicar. Trata-se, antes, de trans-formar [*sic*] as precondições que dão margem para que mecanismos colonialistas possam vir a se instaurar (Tosold, 2018, p. 147).

Justamente o que Fanon tenta advertir com tanta precaução em sua obra: o esforço para garantir que não seja mais possível o ressurgimento de formas coloniais em África ou em qualquer outra parte do mundo.

O diálogo que Mbembe estabelece

Antes de mergulhar nas críticas de Mbembe à Fanon: existe uma passagem que – por mais tangente ao debate que ela possa parecer – é fundamental para compreender uma

contraposição à expectativa de Fanon, ao mesmo tempo que, começa a expor a vivência de Mbembe na pós-colônia e como ele analisou os movimentos de independência e os atores dessa cena.

De fato, tanto antes quanto durante e após a colonização, o poder na África sempre buscou se revestir com a aparência da virilidade. Seu estabelecimento, atuação e significação operam em grande parte sob o modo de uma ereção infinita. A comunidade política sempre pretendeu ser, antes de mais nada, o equivalente de uma sociedade dos homens ou, mais precisamente, dos anciãos. Sua efígie sempre foi o pênis ereto. Aliás, pode-se dizer que o conjunto de sua vida psíquica sempre se organizou ao redor do evento que é o inchaço do órgão viril. De resto, o romance africano pós-colonial soube expressar isso muito bem. Na obra de Sony Labou Tansi, por exemplo, o processo de turgescência faz parte dos principais rituais do déspota pós-colonial. Com efeito, ele é vivido como o momento no qual o déspota dobra de altura e se projeta para além de seus limites. Quando ocorre essa arremetida para as extremidades, ele se multiplica e produz um duplo fantasmático cuja função é apagar a distinção entre a potência real e a fictícia. Nos jogos de poder e de subordinação, o falo pode desempenhar a partir desse momento uma função espectral. Mas, ao buscar ultrapassar seus próprios contornos, o pênis do poder expõe, inevitavelmente, sua nudez e seus limites e, ao expô-los, expõe o próprio déspota e proclama, de modo paradoxal, sua vulnerabilidade no próprio ato através do qual ele pretende manifestar sua onipotência. O déspota é então, por definição, sexual. O déspota sexual se baseia numa práxis do gozo. O poder pós-colonial, em particular, literalmente se imagina como uma máquina de gozo. Aqui, ser soberano é poder gozar absolutamente, sem reserva nem entraves. A gama dos prazeres se estende (Mbembe, 2019, p. 221-222).

A partir desse trecho, é possível apreender uma contraposição entre a derrota do pai, seja no âmbito familiar ou nacional, com uma roupagem revolucionária de Fanon e o que Mbembe descreve como a reinstalação – ou continuação – de um poder masculinista na pós-colônia, em que o autocrata utiliza rituais de virilidade e erupção fálica como linguagem de comando. De fato, a aposta de Fanon, muitas vezes ignoradas, contra um masculinismo e a medição do novo humanismo a partir de uma situação não apenas concreta das mulheres, mas o que elas significam num contexto social, poderia ter sido um ponto fundamental para uma descolonização que ocorresse de fato.

Uma vez apresentado o ponto de partida da análise de mundo que afeta o entendimento acerca da violência na obra de Fanon, julgo necessário mostrar as críticas de Mbembe a essa noção, para também entender as naturezas dessas críticas.

A leitura de Mbembe, em relação aos escritos de Fanon, se baseia na realidade do que a pós-colônia mostrou para o camaronês, ou seja, a problemática de uma violência infinita e quão criativa a violência pode ser.

Nessas condições, pensava Fanon, a descolonização enquanto evento político constituinte não podia de modo nenhum se privar da violência. [...] Contudo, por mais criativa que pudesse ser, a violência pura e ilimitada não era totalmente imune a uma possível cegueira. Bloqueada numa repetição estéril, ela podia a todo momento se degenerar e ver sua energia colocada a serviço da destruição pela mera destruição (Mbembe, 2020b, p. 18).

Notadamente há uma crítica, por parte de Mbembe, a noção de violência que Fanon apresenta. No entanto, vale relembrar que essa crítica aparece de forma póstuma, se assim posso dizer, dado que não se dirige exatamente à violência enquanto conceito fanoniano, mas sim como a violência operou após as independências formais dos países africanos e após a morte de Fanon. A independência formal e não completa – econômica e da mentes dos colonizados – sempre foi um alerta colocado por Fanon – bem como sua certeza da potencialidade do povo e não especificamente de um partido ou de um líder. Veja, não sou um missionário do Deus dos preto, acusação que já foi dirigida ao Fanon, de forma abertamente pejorativa. O ponto central que quero mostrar aqui é a análise de um autor que é referência no debate sobre um novo mundo, sem que isso signifique blindá-lo de possíveis críticas.

Nessa argumentação, quando Mbembe (2019, p. 44) se questiona se o povo recém independente era realmente livre, ele indica que esse povo herdou as grandes problemáticas da colônia, um povo “autônomo na tirania”, independente, mas não livre. Eu concordo quando Mbembe (2019, p. 44-45) comenta que para além da falta de infraestrutura e das leis abusivas da época colonial, não se herdou muita coisa positiva. Não houve de fato uma descolonização econômica e das mentes dos colonizados, existia uma dependência explícita em que o povo não continuou a ser o protagonista do processo de descolonização. O que afetou Mbembe em sua visão de mundo na pós-colônia, e ele deixa isso explícito, é que “para bom entendedor: apesar de sermos independentes, não se pode descolonizar tudo de uma vez” (Mbembe, 2019, p. 45). Por isso, ler os dois autores pode ser um modo de contribuir com todos os povos que lutaram pela descolonização e ainda vivem esses ecos do colonialismo:

Hoje, um dos desafios da leitura de *Les damnés de la terre* (*Os condenados da terra*) é o fato de o texto ser inexoravelmente

revolucionário, mas vivermos em um momento contrarrevolucionário ou em um contexto global que não tem medido esforços para desacreditar a mais remota possibilidade de revolução (Gordon, 2013, p. 260).

O receio de Mbembe tem raízes em como África se moldou nos pós independências e não só: como o mundo acabou se tornando cada vez mais refém dos interesses particulares de poucos através do chamado mercado, um esquema em que as próprias elites africanas têm parte! No entanto, essa aflição não é como a estátua do general na antiga colônia que imobiliza o colonizado e o subjuga: “A hora da África chegará. Talvez ela esteja próxima. Mas, para precipitar seu advento, não poderemos economizar novas formas de luta” (Mbembe, 2019, p. 255). Não julgo prudente, portanto, considerar Mbembe enquanto pessimista, é um receio do autor que provém, e esse é meu ponto de argumentação no início desta seção, do que os países pós independentes mostraram a ele.

“Mbembe, ao longo de seu percurso de vida e de produção intelectual, parte de um tom pessimista e decepcionado com as vicissitudes que tematiza para um tom mais otimista e integrativo” (Brites, 2022, p. 168). Não por acaso, Brites (2022, p. 165-167) narra o início da vida intelectual e política de Mbembe, com sua dissertação enunciando um herói colonial em sua visão – e proibido de ser ressaltado na vida pública na época em que Mbembe cresceu –, sua tese denunciando o primeiro presidente camaronês Ahmadou Ahidjo enquanto chefe de um governo ditatorial.

Tudo isso resulta na expatriação do autor: “Mbembe define esse desfecho como as sombras de ‘imbecilidade’ combinada não só de brancos, como também de negros, seguindo de considerações sobre a colonização com um processo de dominação plena pela violência” (Brites, 2022, p. 167).

Essa violência continuou no pós independência na forma do fratricídio, como outrora na situação colonial. Mbembe comenta sobre um episódio que Fanon descreve em sua atuação como psiquiatra, em que um policial internado encontra um outro interno, alguém que ele torturava. O que vale ser destacado nesse ponto é como a violência infligida, tanto para Fanon quanto para Mbembe, também afeta a mente, de forma negativa, do torturador. “A violência que havia sido levado a produzir agora o trancava no personagem do louco” (Mbembe, 2020b, p. 151). Mais do que isso, ela continua a pairar na atmosfera e parece infinita – a violência atmosférica é contínua! – e agora preenche as mentes e corações dos recém independentes.

O outro paciente de Fanon era acometido pela cólera e pela raiva [...] Seus testículos haviam sido praticamente esmagados em uma horrível sessão de tortura. Passou a sofrer de impotência e sua masculinidade foi afetada. Não sabia o que fazer com a violência que tinha dentro de si por causa da violência que teve que suportar. Sua própria esposa fora, sem dúvida, estuprada. Duas instâncias de violência, portanto – uma que é dada externamente, mas que produz a outra, a violência que habita o sujeito internamente e nele desperta raiva, cólera e, por vezes, desespero (Mbembe, 2020b, p. 151).

Um ponto, novamente nesses relatos de Fanon que Mbembe resgata é o apontamento no fato de que a violência introjetada passa a habitar o interior dos sujeitos. Essa última deve fluir para algum lugar e dar vazão em certos sentimentos ou ações, e essas análises de Mbembe apontam justamente para um momento de confluência entre ambos os autores, isto é, a presença do incognoscível e da importância da psique do colonizado na dialética de Fanon.

Exatamente para Fanon na leitura de Mbembe, “é preciso sair do mito e escrever a história – vivê-la não sob a forma de histeria, mas com base no princípio segundo o qual ‘eu sou meu próprio fundamento’” (Mbembe, 2020b, p. 151). Acontece que nem sempre isso ocorre de fato, dado que “na época pós-colonial, é o irmão e não o colono que agora é o inimigo, e o direito soberano de matar está sendo exercido de maneira fratricida primeiramente contra o próprio povo” (Marriot, 2011, p. 60-61, tradução própria). O que novamente retoma o próprio título da obra *Políticas da Inimizade*:

Mbembe reflete sobre como a inimizade tornou-se o motor da prática política contemporânea, atualizando uma leitura de Fanon segundo a qual a violência guardaria a condição incontornável de um *pharmakon*, cuja dosagem pode produzir a cura ou em doses exageradas pode trazer a morte. (Federico, 2020, p. 76)

Enquanto Fanon foca na violência que desintoxica e reabilita o homem oprimido, Mbembe observa o resultado histórico de quando essa dose foi excessiva ou mal administrada, tornando-se uma repetição estéril voltada para a destruição pura em que o próprio colonizado é quem mais sofre. É o receio de Mbembe de que a violência emancipadora do colonizado teorizada por Fanon se transforme em violência fratricida na pós-colônia.

Esse é o pesadelo da farmácia fanoniana, isto é, o receio de que a dose da violência de fato saia do controle. Mas insisto, se isso ocorreu, não foi por falta de teorização sobre essa possibilidade. A partir do que Fanon viveu e viu na Argélia, ele apontava para uma

necessidade de insurreição que não excluía a violência como possibilidade. Essa violência era total, mirava a ordem colonial e qualquer coisa que enclausurasse o colonizado:

Diante da debilitação e da destruição resultantes, Fanon acreditava que a violência era necessária. Violência essa que tinha um alvo duplo: o sistema colonial enquanto tal e os diversos sistemas de inibição que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, da superstição e de tantos complexos de perseguição e de inferioridade (Mbembe, 2020b, p. 129).

Além de total, ela era criadora e regenerativa:

Para entender a importância que Frantz Fanon atribui à violência criativa e ao seu poder de cura, é necessário lembrar duas coisas. A obra de Fanon se insere perfeitamente em três dos debates e controvérsias mais marcantes do século XX: o debate sobre os gêneros do humano (racismo); sobre a partilha do mundo e as condições de dominação global (imperialismo e direito dos povos a dispor de si mesmos); e sobre o status do maquinário da guerra e seu destino (nossa relação com a destruição e a morte). Essas três questões espicaçam a consciência europeia desde o século XVI e, no início do século XX, abriram caminho para um profundo pessimismo cultural (Mbembe, 2020b, p. 112).

Violência criativa dotada de um poder de cura, essa é a visão de Mbembe sobre a obra de Fanon. Notadamente, essa relação vem de um aprofundamento do estudo de Fanon no século em que ele está inserido e nos debates mais marcantes da época: sobre o humano e os não considerados enquanto tal; a autodeterminação dos povos diante do imperialismo e a relação nossa com uma extensão maquinária destrutiva que em última instância significa a morte. São esses três marcos do século XX, os quais desembocam no que Mbembe chama de pessimismo cultural, não se pode esquecer que são construídos no imaginário europeu desde o século XVI.

Esses pontos, para Mbembe, indicam a relação da violência criativa com um poder de cura. No entanto, a crítica central de Mbembe é que a violência é incalculável e imprevisível.

Ao fazer tábula rasa da ordem opressiva, ela permitia abrir o terreno necessário para a criação do novo. Ao tornar a ordem colonial caduca e inoperante, a violência atuava como instrumento de ressurreição. [...] não se tratava tanto de conquistar o Estado, mas de engendrar uma outra formação de soberania. Como momento privilegiado de surgimento do novo, a violência regenerativa da descolonização almejava a produção de outras formas de vida. Tinha uma dimensão incalculável e, devido a essa incalculabilidade, era essencialmente imprevisível. Uma vez

desencadeada, podia se tornar incontrollável. Desse ponto de vista era ao mesmo tempo algo capaz de salvar e também a fresta por onde o perigo invadia a casa (Mbembe, 2020b, p. 129).

Ora, foi exatamente o que Mbembe viveu em Camarões no pós independência, ele é, assim como Fanon, produto de sua época. Nessa perspectiva, sou contrário a visões reducionistas, Fanon e Mbembe sustentam que a violência – apesar de sua imprevisibilidade para o segundo – não constitui um artifício mecânico ou isolado de luta. A violência é, de fato, totalizante, ao mesmo tempo que se afasta de ser um mero instrumento cru e simplista.

A cura se operava por meio de um colossal trabalho sobre si mesmo, por meio de novas experiências do corpo, do movimento, do estar junto (ou seja, da comunhão), como esse fundo comum daquilo que o ser humano tem de mais vivo e mais vulnerável, e eventualmente por meio do exercício da violência. Violência essa dirigida contra o sistema colonial. [...] Mais ainda, a violência colonial tinha por função captar a força do desejo no subjugado e desviá-la para investimentos improdutivos. (Mbembe, 2020b, p. 17).

Para o fim do fardo da raça, Fanon, na própria leitura de Mbembe, indicava uma cura que passava pela linguagem e pela percepção; por si mesmo, de maneira integral, e pelo coletivo; e eventualmente pela violência. Noto essencialmente a construção de laços, as experiências do corpo e o movimento. Não é uma investida bruta, ela é reforçada pelo que o humano tem mais, acredito eu, de humano. E isso é feito mesmo com a perversa pressão colonial sobre o desejo³¹.

Não tenho dom pra vítima

Relembrar que Mbembe (2019, p. 45-48) saiu de Camarões, passando por França, Estados Unidos da América e África do Sul é fundamental para minha análise. Realizar

³¹ Reproduzo as últimas páginas de *Pele negra, máscaras brancas* (2008) para reafirmar o quanto o roubo do desejo é perverso: “Reencontrando a oposição do outro, a consciência de si tem a experiência do Desejo; primeira etapa do caminho que conduz à dignidade do espírito. Ela aceita arriscar a própria vida e conseqüentemente ameaça o outro na sua presença corporal. [...] Assim a realidade humana em-si-para-si só consegue se realizar na luta e pelo risco que envolve. Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida. Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos” (Fanon, 2008, p. 181).

esse movimento é rememorar que o próprio caminho do autor é de deslocamento, de um transeunte, de um passante, tal qual o afropolitanismo pressupõe:

O caso de Mbembe, sua condição como expatriado vigora no que muitas vezes o autor enunciou enquanto ‘ferida’ do não pertencimento, tendo em vista a sua expulsão de Camarões, seu país natal, devido à sua crítica à ditadura de Paul Biya. O percurso itinerante que caracterizou sua trajetória de vida após a sua moradia na França, nos Estados Unidos e por último na África do Sul (Brites, 2022, p. 193).

É uma cautela sem ressentimento, sem desejo de vingança e sem se autoafirmar enquanto vítima. O tempo de ambos é diferente, mais que isso: o método de ambos se diferencia essencialmente pensando – e detendo como horizonte – na emancipação que cada um considera.

A diferença fundamental entre os métodos de Frantz Fanon e Achille Mbembe reside na transição de uma dialética da experiência e da práxis revolucionária para uma arqueologia e genealogia das relações de poder na pós-colônia. Enquanto Fanon utiliza a dialética para romper com o imobilismo do mundo colonial, Mbembe adota um método que mapeia a formação de discursos e as tecnologias de morte que persistem após as independências.

Nesse sentido, Fanon se utiliza de uma dialética da experiência vivida, profundamente enraizada na fenomenologia e na psicanálise e busca compreender como a estrutura colonial deforma a psique – através da sociogenia – para, através da práxis violenta, quebrar a antidialética colonial – um mundo que ele descreve como imóvel e petrificado. Para Fanon, a dialética não é puramente lógica, mas um processo político e contingente que visa a ressurreição do tempo e a invenção de um novo humano. Mbembe, por outro lado, percorre um método que é primordialmente arqueológico e genealógico, fortemente influenciado por Michel Foucault. Em vez de focar na ruptura dialética, Mbembe mapeia os jogos de relações que constituem a pós-colônia, investigando como instituições, normas e o capital se entrelaçam para produzir a necropolítica. Ele não busca apenas o não absoluto à dominação, mas analisa a indocilidade e as artes de fazer das sociedades que subvertem o poder de dentro.

Assim como o debate das relações de poder multifacetadas que ressoam fortemente em Michel Foucault. O escopo teórico, filosófico, histórico e psicanalítico utilizado pelo autor, sobretudo a partir de ferramentas de análise do campo das humanidades, é gigantesco. Mbembe abrange fortemente as contribuições de Frantz Fanon, Félix Guatarri e Gilles

Deleuze, além de Michel Merleau-Ponty, Lacan e autores mais próximos da crítica pós-colonial e dos estudos culturais, como Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai e o próprio Paul Gilroy, que é seu amigo pessoal (Brites, 2022, p. 19).

Apontar para a influência de Foucault no pensamento de Mbembe não significa dizer que o autor camaronês seja menos revolucionário que Fanon. Afirmar isso é repetir um grande erro da academia que percorreu décadas: encarar o prefácio de Sartre do *Condenados da Terra* como mais importante que a própria obra de Fanon. Mbembe é um autor de nome próprio que a partir de suas diversas influências teóricas e seu tempo histórico desenvolve uma análise de mundo que invariavelmente vai se diferenciar de Fanon. Não há nada de errado sobre isso, negros podem não ser todos iguais.

Apontar isso não significa, e preciso destacar, que Mbembe não tem a violência enquanto ponto importante de sua teoria geral direcionada para a emancipação, mas sim que, enquanto a violência para Fanon é uma práxis absoluta e um instrumento de cura e desintoxicação para o colonizado – metodologicamente, a violência é o motor que retira o sujeito da não humanidade e o torna um ator da História. Para Mbembe, embora reconheça o caráter criativo da violência em Fanon, a violência é analisada sob a lógica do *pharmakon*: um remédio que, se administrado em dose errada na pós-colônia, torna-se um veneno destrutivo e estéril. Seu método foca na imprevisibilidade da violência, que frequentemente resulta em lutas fratricidas em vez de libertação, ou na continuidade dela.

O horizonte metodológico de Fanon, portanto, é um humanismo radical que exige a destruição das estruturas coloniais para que o nós possa emergir de uma base totalmente nova e desalienada. A meta é a autonomia do sujeito que surge através do confronto dialético.

A emancipação para Mbembe tem como base o afropolitanismo como uma poética do mundo e uma ética da circulação. O seu método recusa a identidade de vítima e a fixidez das raízes, focando na restituição, reparação e copertença em um mundo que ele enxerga como uma cubata – casa coberta de folhas – sem chaves e em constante movimento.

Em um caminho um pouco distinto, “Fanon, reiteradamente, identifica uma correlação direta entre o ‘mundo colonial’ enquanto ‘maniqueísta’, ‘compartimentado’, ‘encolhido’ e ‘semeado de interdições’ e o corpo colonizado em sua ‘imobilidade’, ‘contratura’ e ‘rigidez’” (Tosold, 2018, p. 173). Para Fanon a emancipação é o rompimento físico da cidade proibida do colono. Já para Mbembe, e aqui uma árvore

cheia de frutos aparece aos olhos do faminto, a África contemporânea é uma cubata sem chaves definida pela itinerância e dispersão, onde a identidade não é mais uma clausura da raça, mas um corpo em movimento. De todo modo, existe uma linha que liga a análise fanoniana sobre a situação colonial a uma expectativa de mundo presente em um momento não exatamente revolucionário. Essa linha, por sua vez, ajuda a revelar o poder argumentativo de Mbembe: “Visto da África, o fenômeno da circulação dos mundos tem pelo menos duas faces: a da dispersão que acabamos de evocar, e a da imersão” (Mbembe, 2019, p. 232) e muito mais que isso:

Alguma coisa fecunda brotará dessa África-gleba, um campo imenso de trabalho da matéria e das coisas, alguma coisa capaz de se abrir sobre um universo infinito, extensivo e heterogêneo, o universo aberto das pluralidades. Esse mundo-africano-que-vem, cuja trama complexa e móvel desliza incessantemente de uma forma a outra e desvia todas as línguas e sonoridades porque não se liga mais a nenhuma língua ou som puro; esse corpo em movimento, jamais num lugar só, cujo centro se desloca por todos os lados (Mbembe, 2019, p. 14).

É uma esperança – e se eu ou nós não tivermos, esse trabalho não faz sentido – que, no fim, tenho certeza de que a apropriação de uma visão classista no que toca os temas em discussão também parece frutífero em relacionar ambos os autores, mesmo que não muito presente em Mbembe, ela ainda ocorre:

Cada país tem as elites que merece. É um problema de relações de forças entre as classes dominantes e a sociedade. Com o risco de utilizar uma linguagem um pouco anacrônica, eu diria que a democracia não se enraizará na África sem um mínimo de antagonismos de classe. Enquanto a estrutura social permanecer gelatinosa e as classes dirigentes não prestarem contas a ninguém, elas podem fazer o que quiserem com as riquezas nacionais e não têm nenhuma razão para servir o interesse público. Por outro lado, elas se servem do alibi étnico para disciplinar grupos humanos inteiros e dissuadi-los de qualquer vontade de mudança enquanto consolidam seus interesses próprios (Mbembe, 2019, p. 255-256).

O ponto de encontro dessa diferenciação exige, para ambos, a recusa de uma consciência vitimista. Enquanto Fanon conclui que o homem não deve ser prisioneiro da história, mas seu criador, Mbembe propõe o afropolitanismo como uma política de estar no mundo que transcende as fronteiras da raça e do Estado-nação. Essa ética do passante reconhece a fragilidade universal e busca a restituição e reparação dos laços rompidos, não através da vingança, mas de uma sobriedade da memória que rompa com a repetição da tragédia.

Retomando a epígrafe desta dissertação, relembro que Fanon quer uma linguagem que fere para romper o silêncio colonial. No entanto, Mbembe alerta que essa voz brutal não deve se estagnar no ressentimento, no vitimismo, mas precisa evoluir:

A consciência vitimista é uma consciência perigosa, pois se trata de uma consciência emudecida pelo ressentimento e desejo de vingança, que sempre está procurando infligir ao outro – um outro geralmente mais fraco, não necessariamente o real culpado – a quantidade de violência que ela sofreu. Acredito que há perigo nessa forma vitimista da consciência. A questão é como as pessoas que sofreram um trauma histórico e real, como uma guerra ou um genocídio, podem se lembrar do acontecido e usar a reserva simbólica da catástrofe histórica para projetar um futuro que rompa com a repetição das violências sofridas (Mbembe *apud* Brites, 2022, p. 202).

Nos últimos parágrafos deste capítulo, eu preciso pontuar que a emancipação em Fanon passa pela ressurreição do tempo e pela invenção de uma nova humanidade através da luta. Em Mbembe, ela se projeta no devir-mundo da África, um território que, como cubata sem chaves, define-se pela circulação, plasticidade e pela capacidade de habitar a Terra como um patrimônio comum. A proposta de Mbembe não é o esquecimento, mas a reparação dos laços rompidos.

O afropolitanismo pode ser a continuação de uma luta com um horizonte para a ascensão em humanidade pretendida por Fanon. Enquanto Fanon buscava a libertação na ruptura armada nacional contra o colonialismo, Mbembe encontra essa emancipação na copertença planetária e na reparação dos laços rompidos.

A emancipação, para estes autores, não tem um valor fixo em termos de sangue ou vitória militar, mas sim, na capacidade de criar um novo mundo humano. Seja através da voz brutal que exige o fim do mundo colonial ou da ética do reencontro que liquida o impensado da raça, o objetivo final permanece o mesmo: garantir a emancipação humana.

Assim, neste capítulo, procurei demonstrar que o a emancipação não é um evento estático, mas um movimento de transfiguração do humano que ocorre sob tensões dialéticas fundamentais. Enquanto para Frantz Fanon a emancipação exige a ruptura violenta com a antidualética colonial – um mundo de estátuas e imobilidade forçada – para Achille Mbembe, o desafio da pós-colônia reside em escapar da repetição estéril da violência que, se mal dosada, converte-se em veneno – lembrando o *pharmakon* – e instaura a violência fratricida. Essa fertilidade na mente – e na prática – de quem sempre foi categorizado enquanto vilão – o Outro, o negro, o colonizado – que procurei mostrar a partir de Fanon e Mbembe nesse capítulo, mas também ao longo de toda a dissertação.

A divergência fundamental repousa no método influenciado pelos tempos históricos de cada autor: a dialética da experiência de Fanon, que busca o desenclausuramento do sujeito através da práxis revolucionária na virada para a independência, é confrontada pela arqueologia dos poderes, das forças e dos atores na pós-colônia de Mbembe, que mapeia as tecnologias de morte e as formas de governo que capturaram o desejo de libertação nacional. No entanto, ambos convergem na recusa radical de uma consciência vitimista. Para Fanon, o homem deve ser o criador de sua história; para Mbembe, a superação do trauma exige uma sobriedade que purifique a lembrança da tragédia sem repeti-la.

O humanismo radical fanoniano, que toma a emancipação da mulher como medida da dignidade humana e a derrota do pai como fim da autocracia epistêmica que é o movimento colonial e seus desdobramentos, encontra eco e distensão no afropolitanismo de Mbembe. Este último propõe um devir-humano-no-mundo que substitui o direito soberano de matar pela ética da restituição e da copertença planetária. A África deixa de ser vista como uma clausura da raça para ser imaginada como um corpo em movimento, definida pela itinerância e pela plasticidade cultural.

Portanto, a comparação entre a violência absoluta de Fanon e o mundo em comum de Mbembe revela que a libertação não se encerra na independência formal. Ela é um processo contínuo de criação do novo através do grito brutal que obriga o mundo a vir ao mundo e reconheça direitos de fato universais. Assim, ao me perguntar quanto vale a emancipação? Posso responder que vale a vida que insiste em florescer para além das sombras da grande noite colonial.

Considerações finais: Acreditar que sonhar sempre é preciso.

Ao encerrar esta caminhada, retorno ao solo que sustentou meus passos para reafirmar que este trabalho não foi meramente um exercício acadêmico de cumprimento de créditos ou obtenção de um título, mas um projeto profundo de reconstrução histórica e de busca por justiça epistemológica.

Através de uma análise conceitual comparativa, busquei investigar como as filosofias de Frantz Fanon e Achille Mbembe nos permitem – enquanto pessoas que vivem os ecos do colonialismo – pensar a violência não como um fim em si mesma, mas como um elemento central na busca por uma emancipação que resgate a humanidade plena. Para percorrer esta estrada, fui guiado pelo rigor teórico e pela relevância social, compreendendo que a filosofia africana e afro diaspórica pode ser fundamentalmente um convite para o autêntico exercício de pensar a partir do movimento e da mudança.

No primeiro momento deste estudo, dedicado à imersão no pensamento de Frantz Fanon, não foi apenas uma revisão teórica, mas um mergulho na dialética da experiência que sustenta a práxis descolonizadora – assim posso considerar após todas as páginas escritas. Pontuo que é impossível considerar Fanon sem sua faceta de psiquiatra, pois a violência em sua obra não é um conceito abstrato, mas uma atmosfera que penetra os corpos e as mentes. O capítulo estruturou-se na análise de como essa máquina de não pensar que é o colonialismo afeta a razão e a psique dos seres colonizados.

A base fundamental deste primeiro momento foi a compreensão da violência atmosférica e de todas as violências nela contida: a violência colonial; emancipadora do colonizado; e nas relações internacionais.

A violência colonial é, como explícito, parte fundamental da violência atmosférica que impregna a totalidade da existência do colonizado. As fontes, bem como minha análise, enfatizaram que o colonialismo não deve ser entendido como um corpo dotado de razão. Essa engrenagem opera através de forças que não utilizam apenas a persuasão, mas principalmente uma linguagem de pura força para levar a dominação para dentro das casas e, fundamentalmente, para dentro do cérebro do colonizado.

Essa violência gera consequências psicopatológicas devastadoras, que explorei através da experiência de Fanon como psiquiatra. A dominação imposta em território autóctone desmembra a personalidade e fere a racionalidade coletiva. Nesse sentido, casos clínicos da "Série C" ilustram a face mais abjeta dessa violência: a tortura, que foi realizada através de métodos como a injeção de água, a introdução de objetos no orifício

anal e a imobilidade forçada que resultam em quadros de depressão agitada, anorexia mental e uma fobia de contato humano que destrói a possibilidade de comunicação e reciprocidade. É uma violência que visa a desumanização completa, transformando o sujeito em uma coisa.

Aqui reside um dos eixos centrais e mais densos deste trabalho, o resgate do quinto capítulo de *Os Condenados da Terra* em que Fanon aborda a "Guerra colonial e distúrbios mentais": uma compreensão dos casos clínicos para ilustrar como a violência colonial desestrutura o colonizado.

Em contraposição à paralisia imposta surge a violência emancipadora do colonizado. Para Fanon, essa não é uma ode gratuita à agressão, mas uma práxis absoluta e um instrumento de desintoxicação. Ela funciona como o motor que retira o sujeito da condição de "não humanidade" e o transforma em um ator ativo no palco da história, quebrando a imobilidade da antidualética colonial.

Descrevo essa contraviolência como um processo de autocriação. Ao romper a violência ostensiva do colono, o colonizado descobre o real e o transforma através de seu projeto de libertação. Mbembe, ao analisar Fanon, destaca que o que confere dimensão ética a essa violência é sua relação com a cura: ela é uma intimação para que um povo encurralado pela história se encarregue de si mesmo, arrisque sua existência e brote para a vida. O objetivo final é fazer irromper um sujeito humano inédito, capaz de habitar o mundo e restaurar a linguagem humana e o reconhecimento mútuo. No entanto, ressalto que essa violência organizada, embora necessária para cessar a dominação, deixa cicatrizes indeléveis tanto no solo quanto na psique africana.

A terceira dimensão que foi analisada é a violência nas relações internacionais, que demonstra que a atmosfera de violência não se extingue com a cerimônia das cores nacionais ou a independência formal. Fanon posiciona o Terceiro Mundo no centro da tormenta, inserido em um contexto global.

Essa dimensão é marcada pela análise geopolítica da Guerra Fria em que as potências imperialistas eram movidas pelo medo de que o socialismo fosse adotado de forma generalizada no Terceiro Mundo. Fanon realiza uma análise na qual a violência nas relações internacionais e a coexistência pacífica entre os blocos acabam por alimentar a violência nos países coloniais. Mesmo após a libertação integral dos territórios, ele prevê acertadamente que esse campo da violência pode se deslocar para novas frentes, como a questão das chamadas minorias. Portanto, a violência nas relações internacionais perpetua o descontentamento e a instabilidade, exigindo uma vigilância constante sobre

como as estruturas coloniais persistem sob novas roupagens, o que predispõe os colonizados a compreenderem a atmosfera de ameaça constante. A partir deste percurso é possível aprender que a violência atmosférica em Fanon pode ser resumida como a condição de pressão constante e força pura que define a realidade do mundo colonial e se expande para além dele.

Outro ponto fundamental foi a análise das forças no esquema colonial. Identifico, a partir de Fanon, o papel das burguesias (externas e locais), das massas (campo e cidade), dos intelectuais e dos partidos políticos. Dediquei especial atenção ao conceito de não violência, que Fanon descreve como uma criação da situação colonial. Nesse tabuleiro das forças procurei mostrar como as elites intelectuais e econômicas utilizam esse discurso para proteger interesses comuns com a burguesia colonialista, buscando pactos de salvação comum através de negociações que evitem gestos irreversíveis ou o derramamento de sangue. O capítulo denunciou o risco dessas descolonizações por negociatas, que pariam burguesias locais atreladas de forma material e ideológica ao país dominador, resultando em ditaduras étnicas e regionalismos oportunistas.

Em contrapartida, ressaltai a espontaneidade das massas. Fanon argumenta que diante dessa erupção do povo, a politização do campo e do lumpemproletariado é o que transforma a guerra camponesa em uma guerra revolucionária lúcida. A consciência nacional não surge de fetiches sobre o passado, mas do combate travado contra as forças de ocupação. Nesse sentido, a cultura foi analisada em suas três fases: a assimilação da metrópole, a rememoração romantizada das tradições e, finalmente, a fase de combate, quando o intelectual mergulha no povo e o sacode. A dança, por exemplo, deixa de ser uma técnica de resistência passiva amarrada a um passado distante para se adaptar ao novo momento histórico da luta pela emancipação.

No segundo momento desta caminhada, minha análise centrou-se na obra de Achille Mbembe, especialmente em *Políticas da Inimizade*, para realizar uma atualização temporal indispensável ao entendimento do mundo contemporâneo. Diferente da urgência muscular de Fanon, Mbembe nos convida a uma arqueologia das formas governamentais ocidentais, expondo a relação intrínseca entre a democracia liberal e a violência.

O primeiro grande conceito explorado foi o do corpo noturno da democracia. Demonstrei como as democracias modernas, para manterem suas mitologias pacíficas, necessitaram dissimular a violência que constitui suas partes intrínsecas.

Nesse sentido, Mbembe revela que a democracia liberal exporta seus indesejados para territórios de exceção, colônias penais e sistemas de *plantation*, mascarando-se de ordem enquanto se organiza para a morte. Esta análise do autor permitiu uma conexão visceral com a realidade brasileira, em que o encarceramento em massa da população negra e periférica funciona como um exemplo da ligação entre a senzala e o cárcere, mantendo o controle social sob diretrizes neoliberais.

Aprofundo, então, a tipologia das violências que consegui encontrar no pensamento de Mbembe: a violência molecular e a violência celular. A partir da interlocução com Elizabeth Kolsky, pude compreender a violência molecular como aquela que é cotidiana, assediadora, difusa e normalizada no aparato jurídico, atingindo os sujeitos de forma generalizada. Já a violência celular refere-se à lógica de miniaturização e ao modelo de apartheid – como no genocídio causado por Israel na Palestina –, no qual a biologia e o conceito de vida são capturados pelo poder político e soberano.

No subcapítulo dedicado ao racismo enquanto dimensão da violência, minha compreensão é que a raça, como uma invenção colonial, provoca uma cisão no interior dos sujeitos. Para Mbembe, o racismo opera um desmembramento da pessoa humana, relegando o sujeito a uma identidade alienada, inerte e despojada de familiaridade consigo mesmo. Contra esse epistemicídio que fere a racionalidade coletiva, mobilizei o pensamento africano para afirmar, inspirado por Césaire, que nenhuma raça possui o monopólio da beleza ou da inteligência.

O conceito de nanoracismo é nessa argumentação introduzido: uma forma de violência miniaturizada e banalizada que se manifesta em ditas brincadeiras e estigmatizações que reforçam a inferioridade do outro sob o pretexto do riso. Esta violência racial é cínica, pois sobrevive às condições históricas de seu nascimento e se reproduz sem um sujeito que se reconheça como agressor.

Ao tratar da relação sem desejo, Mbembe critica as formas contemporâneas de terror e terrorismo como duas faces da mesma realidade estéril. Nesse sentido, analiso como o Estado pós-colonial, muitas vezes, utiliza a repressão e o divisionismo étnico para conter opositores, o que acaba por transformar a política em uma organização para a morte. Mbembe argumenta que vivemos uma época de hordas passionais em vez de massas, isso significar expressar que o desejo pelo extermínio do inimigo e a fantasia do fim do mundo substituem a busca por uma libertação autêntica.

O conceito de Necropolítica surgiu como ligação que une colonialismo, apartheid e as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Foi possível inferir que o mundo atual vive uma globalização do apartheid em que se reinventam as diferenças para justificar o deixar morrer e o deixar matar daqueles considerados indesejáveis. Diante desse ciclo infernal de predação, Mbembe questiona se desqualificar o humanismo abstrato ocidental – cego à sua própria violência – é suficiente para a emancipação. Em contraposição a esse cenário, o capítulo explorou a ética do passante e da travessia, o que sustenta a proposta final de Mbembe: o afropolitanismo.

Nesse momento, a proposta do autor camaronês procura apresentar o afropolitanismo como uma estilística e uma poética do mundo que recusa a identidade de vítima, sem ignorar as injustiças históricas. É uma postura política que aposta na circulação, na imbricação de mundos e no acolhimento do estrangeiro, sem o fetiche das origens. A resposta à predação é a ética do afropolitanismo, uma maneira de ser no mundo que aposta na itinerância e no reconhecimento mútuo

Assim, neste segundo capítulo conclui que, para Mbembe, a emancipação exige um deslocamento epistemológico e físico: a habitação de todos os lugares e o reconhecimento de que o mundo é um bem comum. A análise de Mbembe oferece, portanto, a cautela e a imprevisibilidade necessárias para pensar o futuro além da grande noite colonial, apontando para a necessidade de reparar os laços rompidos e de uma vida que não percorra o caminho do sacrifício e da perda.

O terceiro e último capítulo desta dissertação constituiu um ponto de descanso e de tomada de fôlego desta caminhada, no qual realizei uma análise conceitual comparativa entre a dialética da experiência de Frantz Fanon e a arqueologia do poder de Achille Mbembe, o que de fato, em minha argumentação é o cerne da diferença entre ambos os autores.

Este exercício não foi apenas um confronto de textos, mas um diálogo orientado pela relevância temática e pela necessidade de justiça epistemológica, buscando enfrentar o silenciamento histórico de filosofias potencialmente de libertação e o epistemicídio que frequentemente exclui o pensamento africano do debate acadêmico. Ao longo deste capítulo – e de todo o trabalho –, pretendi demonstrar que a filosofia, quando mobilizada a partir de autores africanos e afro diaspóricos, pode ser um projeto de reconstrução histórica, permitindo pensar a violência e a emancipação como movimentos vivos de transformação.

Na primeira seção deste último momento concentrei-me na dialética da experiência em Fanon, enfatizando que é impossível dissociar sua produção filosófica de sua atuação como psiquiatra. Analisei como a violência atmosférica colonial afeta a psique do colonizado, transformando o território em um espaço de imobilidade que exige uma violência emancipadora para romper com essa rigidez.

Demonstrei que, para Fanon, essa violência não é uma celebração gratuita à agressão, mas uma práxis absoluta e um instrumento de autocriação que transforma o colonizado de um espectador passivo em um ator ativo na história. Esta seção também explorou a derrota do pai, conceito que simboliza o fim da autocracia no seio familiar e colonial e o nascimento de um novo modo de conhecer e agir, personificado na figura da mulher-militante que substitui a filha passiva colonizada no processo revolucionário.

No segundo subcapítulo comparativo final estabeleci um diálogo a partir das críticas que podem ser encontradas em Mbembe no que concerne o exposto sobre Fanon. Argumentei que a violência para o camaronês atua como um *pharmakon*, ou seja, enquanto a violência para Fanon é o motor que retira o sujeito da não humanidade e o cura da paralisia colonial, Mbembe a analisa como um remédio que, se administrado em dose errada na pós-colônia, converte-se em um veneno destrutivo e fratricida.

Nesse sentido, consigo inferir que Mbembe reconhece e valida a dimensão ética da violência em Fanon, interpretando-a como uma temática ligada à cura. Para Mbembe, o diálogo com Fanon revela que a violência do colonizado é uma intimação para que um povo encurralado pela história exerça sua liberdade, arrisque sua existência e brote para a vida.

Esta análise é fundamental para entender por qual motivo Mbembe aborda a violência com cautela e imprevisibilidade, sugerindo que a emancipação plena exige uma transição da lógica do combate para a ética do afropolitanismo

A análise demonstrou que a libertação não se encerra na independência formal, mas exige uma invenção do humano através de um grito brutal que obrigue o mundo a reconhecer direitos verdadeiramente universais. A descolonização das mentes e a superação das ditaduras étnicas e masculinistas na pós-colônia são os desafios que permanecem. Na realidade da pós-colônia, Mbembe observa que, em vez dessa libertação medida pela libertação feminina, o que ocorreu foi a reinstalação de um poder masculinista.

Em suma, este capítulo final consolidou a hipótese que mais me motivou a continuar no mestrado: de que estudar a violência através de Fanon e Mbembe é um convite para o autêntico exercício filosófico a partir do movimento e da mudança.

Ao confrontar, de forma mais acertada, a cautela com a esperança da práxis revolucionária a partir da violência emancipadora do colonizado, não me sinto satisfeito em parar por aqui. Tal qual quem possui a boca que tudo come, essa dissertação contribuiu para me dar mais fome de continuar as investigações a partir dos meus referenciais construídos até aqui e outros vindouros.

Concluo reforçando que o esforço de reescrever esses conceitos de forma crítica é um ato de resistência e amor pela sabedoria, honrando aqueles que, como Fanon, arriscaram sua existência para se tornarem um humano em meio a outros humanos. Se me perguntar novamente quanto vale a emancipação? Posso responder que, para além de valer a vida que insiste em florescer para além das sombras, ela também é sustentada pela fé inabalável no poder das massas e na capacidade humana de reconstruir o mundo em reciprocidade.

Acreditar que sonhar sempre é preciso não é apenas um desejo, ou um dentre tantos versos do Racionais MC's que acompanharam a formação de minha identidade e a própria escrita desta dissertação, mas também a própria pedra que alicerça o caminho filosófico que escolhi trilhar, a minha *òkúta*.

Referências bibliográficas

- ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- ALMEIDA, Silvio. Necropolítica e Neoliberalismo. **Caderno CRH**, v. 34, p. 1-10, 2021.
- BARBOSA, Muryatan S. Em busca de Fanon. **Afro-Ásia**, n. 67, p. 779-786, 2023.
- BEATTIE, Peter M. **Punishment in Paradise: Race, Slavery, Human Rights, and a Nineteenth-Century Brazilian Penal Colony**. Durham: Duke University Press, 2015.
- BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o Poder Feminino. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 1-21, 2005.
- BIRD-POLLAN, Stefan. **Hegel, Freud and Fanon: The Dialectic of Emancipation**. London-New York: Rowman & Littlefield, 2015.
- BOSE, Anuja. Frantz Fanon and the Politicization of the Third World as a Collective Subject, **Interventions**, vol. 21 (5), p. 671–689. 2019 DOI: 10.1080/1369801X.2019.1585925.
- BRITES, Bianca Lopes. **Por um humanismo não-racial: para além da raça e os percalços mortuários sob sua forma: contribuições de Mbembe e Gilroy**. 2022. 221 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- BUTLER, Judith. **Os sentidos do sujeito**. Coordenação de tradução: Carla Rodrigues. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2021.
- CAMPANHÃ, Matheus Sena Asevedo; CARVALHO, Júlia Araújo; COSTA, Thiago Rodrigues. O sistema das autoconsciências a vista de Frantz Fanon: uma análise a partir do reconhecimento e da Negritude. **Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, v. 8, n. 20, 3 Dez 2025. Disponível em: <https://periodicos eletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/25069>. Acesso em: 1 fev 2026.
- CASTRO, Edgardo. **El vocabulário de Michel Foucault**. Bernal: Prometeu 3010, 2004.
- CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal**. Tradução Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2021.
- CHAVES, Murilo Mangabeira. **A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon** 2019. 134 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

- COMITINI, Carlos. **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- DE OTO, Alejandro. Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo Colonial/descolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 15, p. 149-169, Dec. 2011.
- DRABINSKI, John E. Life, Death, and Futurity in the Work of Achille Mbembe. In: RAHMAN, Smith A.; GORDY, Katherine A.; DEYLAMI, Shirin S (Org.). **Globalizing Political Theory**. New York: Routledge, 2023.
- DORESTAL, Philipp. Reassessing Mbembe: Postcolonial Critique and the Continuities of Extreme Violence. **Journal of Genocide Research**, v. 23, n. 3, p. 383–391. London: 2021.
- ENZENSBERGER, H.M. **Guerra civil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- FANON, Frantz. **A dying colonialism**. New York: Grove Press, 1965.
- FANON, Frantz. **Alienation and Freedom**. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: textos políticos**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1a ed. Rio de Janeiro : Zahar, 2021a.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. Brasil: Editora Terra sem Amos, 2021b.
- FANON, Frantz. Why we use violence. In: MARSHALL, Wende; MEYER, Matt. **Insurrectionary uprisings: A Reader in Revolutionary Nonviolence and Decolonization**. Québec: Daraja Press, 2021.
- FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 33, n. 59, 2021. DOI: 10.7213/1980-5934.33.059.DS07.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Sartre, Fanon e a Dialética Da Negritude: Diálogos Abertos e ainda Pertinentes. **Revista ENTRELETRAS** (Araguaína), v. 11, n. 2, mai./ago. 2020.

FAUSTINO, Deivison; GAYÃO, Nicolau. Estranhas harmonias: a vida, a morte e o tempo na linguagem dramática de Frantz Fanon. **fólio - Revista de Letras**, Vitória da Conquista, v. 14, n. 2, p. 41-66, jul./dez. 2022.

FEDERICO, Wellington Luiz. **A filosofia política de Achille Mbembe**. 2020. 125 f., Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSGOUEL, Ramón. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223–234, 2010. DOI: 10.5216/sec.v12i2.9096. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/9096>. Acesso em: 2 jun. 2025.

GAYÃO, Nicolau. “**Eu te ofereço esse dossiê para que ninguém morra**”: a morte no pensamento de Fanon. São Paulo: USP, 2019. Trabalho preparado para o IX Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP. Disponível em: https://sdpscp.fflch.usp.br/sites/sdpscp.fflch.usp.br/files/inline-files/3266-3323-1-PB_0.pdf. Acesso em: 01 fev. 2026.

GORDON, Jane Anna. Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI. Belo Horizonte: **Meritum**. V. 8, n. 1, p. 259-277, jan./jun. 2013.

HOOK, Derek. Fanon and Libidinal Economy. In: **Re(Con)Figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political**, ed. Aydan Gülerce. New York and London: Palgrave Macmillan, 2012.

ILGES, Michelle Cirne. **A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA**. 2016. 199 f., Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

JHA, B. K. Fanon's theory of violence: A critique. **The Indian Journal of Political Science**. Vol. 49, issue 3, 1988.

KOLSKY, Elizabeth. **Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LINO, Mariana. Preso por incendiar estátua de Borba Gato: “Ato foi para abrir debate”. **Metrópoles**, 28 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.metrópoles.com/brasil/preso-por-ato-contra-borba-gato-rapaz-diz-que-quis-abrir-o-debate>. Acesso em: 13 nov. 2024.

LOPES, Frabício Ricardo; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; OLIVEIRA, João Manuel de. O Conceito de Violência Atmosférica em Fanon: contribuições aos Estudos de Gênero. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, vol. 22, p. 1518-1538, 2022.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**, 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 1, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.

MARRIOT, David. Wither Fanon?. **Textual Practice**, v. 1, n. 25, p. 33-69, 2011.

MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. **Centro de Estudos Comparatistas**, Lisboa, 2012a. Disponível em: <http://artafrica.letras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2025.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2020a.

MBEMBE, Achille, Difference and Self-Determination. **E-flux journal**, n. 80, p. 2017.

MBEMBE, Achille. Frantz Fanon's Oeuvres: A Metamorphic Thought. **Nka Journal of Contemporary African Art**, n. 32, p. 8-17, 2013.

MBEMBE, Achille. Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. **African Studies**, v. 1, n. 71, p. 19-28, 2012b.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, p. 123-151, dez. 2016a.

MBEMBE, Achille. On the Postcolony: a brief response to critics. **African Identities**, vol. 4, no. 2, pp. 143-178. Abingdon, 2006.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020b.

MBEMBE, Achille. **Politiques de l'inimitié**. Paris: La Découverte, 2016b.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NDAYA, Jean Mukuna. As Novas Formas De Afirmação Do Nacionalismo. **TEKOA**, [S. l.], v. 4, n. 4, 2025. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/tekoa/article/view/4997>. Acesso em: 3 jun. 2025.

NKRUMAH, Kwame. **Consciencism: Philosophy and the Ideology for Decolonization**. New York: Monthly Review Press, 1964.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, n. 3, p. 59-73, 2016.

OMOGÉ, Michael. Conceptual Analysis and African Philosophy. **Philosophical Papers**, v. 51, n. 2, p. 265-293, 2022.

RAMOSE, Mogobe. **African Philosophy Through Ubuntu**. Harare: Mond Books Publishers, 2005.

RAMOSE, Mogobe. A importância vital do “nós”. [Entrevista concedida a] Moisés Sbardelotto. **IHU Online**, São Leopoldo, ed. 353, s.p., 9 dez. 2010.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaios filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011.

REIS, Diego dos Santos. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. **Educar em Revista**, 36, 2020.

RIBEIRO, Ingrid Medeiros Lustosa Diniz; FRANÇA, Rosilene Marques Sobrinho. Racismo estrutural e encarceramento em massa no Brasil. **Libertas**, Juíz de Fora, v. 24, n. 2 (jul/dez), p. 553-569, 2024.

RIBEIRO JÚNIOR, Antonio Carlos Araújo. It's nation time! Jazz, raça e política nos escritos de Frantz Fanon e Amiri Baraka (1950-1970). **Revista de História**, São Paulo, n. 183, p. 1–38, 2024.

SAHD, F. B. Faixa de Gaza, 2023: O genocídio dentro do apartheid. **Tensões Mundiais**, [S. l.], v. 20, n. 42, p. 139–184, 2024. DOI: 10.33956/tensoesmundiais.v20i42.12145. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/12145>. Acesso em: 5 jul. 2025.

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

SILVEIRA, Renato da. da. Frantz Fanon e a descolonização. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 66, p. 352–390, 2022. DOI: 10.9771/aa.v0i66.47750. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/47750>. Acesso em: 23 dez. 2025.

SOREL, Georges. **Sorel: Reflections on Violence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SWAGLER, Matthew Paul. **Youth Radicalism in Senegal and Congo-Brazzaville, 1958–1974**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Graduate School of Arts and Sciences, University of Columbia, New York, 2017.

THUIN, Antonia de. As múltiplas histórias da África: Achille Mbembe, Frantz Fanon e a representação da violência. **Revista Escrita**, n. 23, 2017.

TOSOLD, Léa. **Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência**. 2018. 310 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018

VARADHARAJAN, Asha. Afterword: The Phenomenology of Violence and the Politics of Becoming. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v. 28, n. 1, p. 124-141, 2008.

WELSH-ASANTE, Kariam. Philosophy and Dance in Africa: The Views of Cabral and Fanon. **Journal of Black Studies**. Vol. 21. No. 2 , 224–232, 1990.

WRIGHT, Claudia. National liberation, consciousness, freedom and Frantz Fanon. **History of European Ideas**. Vol. 15. No. 1–3, 427–434, 1992.

YOUNTAE, An. On Violence and Redemption: Fanon and Colonial Theodicy. In: **Beyond Man: Race, Coloniality, and Philosophy of Religion**, edited by An Yountae and Eleanor Craige, 204–25. Durham, NC: Duke University Press, 2021.