

reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Demonstrámos que a noção de biopoder é insuficiente como resposta às formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Mais adiante, propomos a noção de necropolítica e de necropoder como descrição dos vários modos existentes, no nosso mundo contemporâneo, de distribuição de armas, com o objectivo da máxima destruição de pessoas e da criação de *mundos-de-morte*, modos novos e únicos de existência social, nos quais vastas populações estão sujeitas a condições de vida muito próximas do estatuto de *mortos-vivos*. O presente capítulo chama ainda a atenção para as topografias da crueldade reprimidas (as plantações e as colónias, em particular) e sugere que, sob as condições do necropoder, as linhas entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade, são difusas.

A FARMÁCIA DE FANON

Os dois primeiros capítulos demonstraram como a inimizade é actualmente o nervo das democracias liberais, e o ódio, aquilo pelo qual elas têm a impressão de experimentar um presente puro, uma política pura, através de meios também eles puros. Argumentámos também que, de um ponto de vista histórico, nem a república de escravos nem o regime colonial e imperial eram corpos estranhos à democracia. Pelo contrário, seriam até a sua matéria luminosa, precisamente a que permitia à democracia sair de si mesma, fazer deliberadamente algo diferente do que teoricamente proclamava e exercer, se preciso, a ditadura contra si mesma, contra os seus inimigos e contra os não-semelhantes. Durante as conquistas coloniais e as campanhas militares nas guerras contra-insurreccionais da descolonização, os corpos expedicionários foram os emblemas mais significativos deste longo êxtase repressivo.

Em última instância, só existe democracia liberal com os suplementos do servil e do racial, do colonial e do imperial. Este *desdobramento inaugural* é típico da democracia liberal. O risco e a ameaça que este desdobramento faz pesar sobre a democracia não é tanto o de anular a sua mensagem ou até de erradicar-lhe o nome, mas antes o de virar-se

contra si mesma, repatriando-se para dentro o que se teima em descarregar no exterior. Uma vez que, nos nossos dias, é quase impossível delimitar o interior do exterior, o perigo que o terror e o contraterror impõem às democracias modernas é o da guerra civil.

No longo capítulo que se segue, atacamos directamente a tensão entre o *princípio de destruição* – que serve de pedra-de-toque às políticas contemporâneas da inimizade – e o *princípio de vida*. No centro desta reflexão, convocamos especialmente Frantz Fanon, cujas considerações acerca da destruição e da violência, por um lado, e do processo de cura e do desejo de uma vida sem fim, por outro, constituem a base da sua teoria da descolonização radical. Na verdade, em Fanon, a descolonização radical é entendida na perspectiva de um movimento e de um trabalho violentos. Este trabalho tem como objectivo uma abertura para o princípio de vida, possibilitando a criação do novo. Mas a violência criará sempre algo novo? Não existirão violências que não fundam nada, sobre as quais nada se pode fundar, e cuja única função é instituir a desordem, o caos e a perda?

O PRINCÍPIO DE DESTRUIÇÃO

São necessárias duas observações para destacar a importância que Frantz Fanon atribui à violência criadora e ao seu poder de cura. A obra de Fanon inscreveu-se directamente em três dos mais determinantes debates e controvérsias do século xx – o debate sobre a *espécie humana* (racismo), sobre a *divisão do mundo e as condições da dominação do planeta* (imperialismo e direito de autodeterminação dos povos) e sobre o *estatuto da máquina e o destino da guerra* (a nossa relação com a destruição e a morte). Estas três questões agitaram a consciência europeia desde o século xvi e deram

origem, em pleno século xx, a um profundo pessimismo cultural.

Em vários aspectos, o século xx começa verdadeiramente com a Primeira Guerra Mundial. Acerca desta guerra, disse Freud: «nunca um acontecimento destruiu tantos bens preciosos comuns à humanidade»¹. Acrescentava, ainda, que não foi somente o aperfeiçoar das armas ofensivas e defensivas que tornou esta guerra «mais sangrenta e mais mortífera do que qualquer outra das guerras do passado», «pelo menos tão cruel, implacável, impiedosa, como todas as que a procederam. Ela rejeita todas as limitações às quais nos submetemos em tempo de paz e a que chamámos direitos das pessoas; ela não reconhece as prerrogativas do ferido e do médico, dentro da população, não distingue os não-beli-gerantes dos combatentes e nega o direito à propriedade privada. Refém de uma raiva cega, destrói tudo o que lhe aparece no caminho, como se à sua passagem não voltasse a existir para os homens nem futuro nem paz»².

«A minha primeira impressão ao entrar na sala do hospital, inteiramente ocupada por feridos de guerra, foi de profundo espanto», conta, por seu lado, Sándor Ferenczi. Estavam lá cerca de cinquenta pacientes, quase todos «com ar de terem sido gravemente atingidos ou até de inválidos», acrescenta. Alguns eram «incapazes de se deslocar», e outros, à mínima tentativa, ficavam com «tremuras tão violentas dos joelhos e dos pés» que as suas vozes cobriam «exasperadamente o ruído das solas a bater no chão». Na sua opinião, era o andar «das pessoas a tremer» o que mais impressionava. Parecia uma paresia espasmódica, enquanto as várias combinações de tremores, arrepios e fraqueza causavam

¹ Sigmund Freud, *Notre relation à la mort*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1981, p. 13.

² *Ibid.*, pp. 23-24.

«maneiras de andar muito especiais que só o cinema seria eventualmente capaz de reproduzir»³.

Cena que qualquer linguagem que não fosse a da palavra vista ao espelho teria dificuldade de comunicar, a Primeira Guerra Mundial fez ir pelos ares, ou, pelo menos, questionou profundamente, muitos séculos de tentativas de definir um «direito de guerra», isto é, a lei fundamental que prescreve aquilo que, numa guerra entre europeus, pode ou não ser permitido. Esta lei era o produto de um longo processo de maturação, de inúmeros ensaios e de intensas discussões acerca da própria natureza da guerra, do seu significado e das suas relações com a lei natural e a justiça.

No que toca à problemática que nos traz aqui, a do terror das democracias em situação colonial e pós-colonial, em particular, é útil lembrar que, originariamente, o pensamento europeu distinguia várias formas de direito. Entendido como um atributo de acção, o direito estava dividido em direito de superioridade e em direito de igual para igual; em direito natural e em direito dito humano (que incluía o direito civil, o direito das pessoas), em direito universal e em direito particular. O direito esforçava-se por regulamentar questões tão complexas como a de saber distinguir a guerra dita solene, ou também pública, de quaisquer outras formas de guerra, em particular da guerra privada.

Uma vez que todas as guerras, por definição, deixam pairar o risco de fazer periclitar o Estado, a guerra pública só podia ser empreendida por ordem daquele que detinha a força soberana no Estado⁴. Reconhecia-se uma guerra pública se aqueles que a ela se entregavam estivessem investidos

³ Sándor Ferenczi, «Deux types de nevrose de guerre (hystérie)», in Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, Karl Abraham, *Sur les névroses de guerre*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965 [1916], p. 64.

⁴ Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, col. «Quadrige», 2005, p. 94.

de um poder soberano e tivessem em conta determinadas formalidades. De resto, entendia-se que, se o sangue se pagava com sangue, o emprego de armas nunca estaria isento de perigo, e defender-se não era equivalente a vingar-se. No plano filosófico, as tentativas de instituir um direito da guerra culminaram no século XVII com Grócio e o seu *Direito da Guerra e da Paz*.

O pessimismo cultural que se apoderou da Europa depois da Primeira Guerra Mundial levou a uma fusão relativamente inédita do nacionalismo com o militarismo⁵. Particularmente na Alemanha, a derrota foi considerada como resultado de uma traição. A guerra estava perdida, mas não terminara. Os «cadáveres judeus» eram culpados pela derrota, e a vingança do país só seria consumada no dia em que fossem exterminados⁶. O novo nacionalismo militar inspirava-se num imaginário sem precedentes da devastação e da catástrofe. O soldado regressado do inferno das trincheiras era a figura emblemática deste mecanismo. Viveu a experiência insustentável da lama. Testemunhou um mundo em farrapos. Viveu a morte, de perto, sob todas as suas formas.

Os ataques com gases tinham transformado a própria atmosfera numa arma fatal. Respirar era um perigo, pois o próprio ar fora envenenado. Milhares de cilindros descarregaram milhares de toneladas de gás de cloro nas trincheiras. Inúmeros soldados morriam sufocados e afogados nos seus próprios vômitos, entre uma espessa nuvem verde-amarelada, que, levada pelo vento, se estendia por vários quilómetros⁷. Cada soldado sentia que estava prestes a sofrer um

⁵ Ernst Jünger, *Orages d'acier*, Payot, Paris, 1930 [1920].

⁶ Gerd Krumeich, «La place de la guerre de 1914-1918 dans l'histoire culturelle de l'Allemagne», *Vingtième siècle*, n.º 41, Janeiro-Março, 1994, pp. 9-17.

⁷ Ver Sarah Everts, «When chemicals became weapons of war». Disponível em <http://chemicalweapons.cenmag.org>, acedido a 23 de Fevereiro de 2015.

colapso nervoso. Aterrorizado, ouvia os gritos de morte dos seus companheiros e testemunhou a sua angústia incommunicável. Ele próprio ameaçado pela loucura, sentia-se totalmente à mercê do acaso e do destino⁸.

A causa da «grande desilusão» (Freud) que a guerra trouxe não foi a persistência do elemento bélico enquanto tal. Eram poucos, na época, a acreditar num fim definitivo das guerras ou na utopia de uma paz perpétua. As guerras, disse Freud, não cessarão «enquanto os povos tiverem condições de vida muitíssimo diferentes, enquanto se encararem os valores relativos à vida do indivíduo de um modo tão divergente, enquanto os ódios que os separam forem para o psiquismo intensas forças instintivas»⁹.

A causa da desilusão também não tinha a ver com a realidade das guerras «entre povos primitivos e civilizados, entre as raças de cores diferentes e, até, guerras entre indivíduos-povos da Europa pouco desenvolvidos ou que regressavam à vida selvagem»¹⁰. «Grandes nações de raça branca que reinavam no mundo, incumbidas de comandar o género humano»¹¹ e que, além do mais, gozavam do estatuto de «comunidade civilizadora»¹², demonstravam um comportamento tão brutal, «nunca antes esperado da parte daqueles que participavam da mais alta civilização humana»¹³ – eis o escândalo da Primeira Guerra Mundial, ou seja, o homem originário, o homem das primeiras eras, que se adaptava facilmente à morte do outro, sem escrúpulos em provocá-la, que não hesitava em praticar o homicídio, e aos olhos

⁸ Modris Eksteins, *Le Sacré du printemps. La Grande guerre et la naissance de la modernité*, Plon, Paris, 1991.

⁹ Sigmund Freud, *Notre relation à la mort*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 28.

de quem a morte do inimigo apenas significava a destruição daquilo que ele odiava, este homem primitivo «permanecia ainda em todos nós», mas estava escondido, «invisível à nossa consciência, nas camadas mais profundas da nossa psique»¹⁴. A vasta reorganização da vida instintiva, que supostamente orientava o processo civilizacional, não limara afinal as particulares capacidades de recuo – aquilo a que Freud chamava regressão.

Assim, a revelação da Primeira Guerra Mundial era de que, por um lado, os «estados primitivos podem sempre ser reintegrados», sendo o psíquico primitivo, «no sentido mais pleno, imperecível»¹⁵. Por outro lado, se o instinto de morte ou de destruição pode realmente ser, em grande parte, desviado para o exterior ou dirigido para os objectos do mundo exterior, muitas outras partes deste mesmo instinto conseguem escapar à domesticação (a própria finalidade do processo civilizacional). Ainda para mais, o instinto de destruição (e tudo o que contém de sádico e masoquista) que se vira para fora ou é projectado pode, novamente, voltar-se para dentro ou ser introjectado.

O instinto de destruição começa por considerar, do interior, o Outro como alvo. É o caso do imperativo de exterminar o povo judeu (*Ausrottung*), pedaço de putrefacção que supostamente habitava o corpo do povo alemão sob o regime nazi. Mas, rapidamente, institui o próprio sujeito como seu objecto. Neste caso, a destruição «faz o mundo exterior voltar-se para o sujeito» e impele-o a «fazer o que é inoportuno, a agir contra os seus interesses, a destruir as perspectivas que se lhe abrem no mundo real e, eventualmente, a aniquilar a sua própria existência real»¹⁶. Colonialismo, fascismo e

¹⁴ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ Sigmund Freud, *Du masochisme*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2011, p. 183.

nazismo constituem três formas ora extremas ora patológicas deste regresso do mundo presumidamente exterior para o sujeito.

No pós-guerra foram surgindo movimentos e partidos fascistas, nomeadamente na Europa. A escalada do fascismo e, depois, do nazismo dá-se paralelamente à do colonialismo, e hoje em dia sabe-se que colonialismo, fascismo e nazismo mantiveram muito mais do que relações circunstanciais¹⁷. Ainda que muito distintas, estas três formações partilham um mesmo mito, o da superioridade absoluta da cultura dita ocidental, ela mesma entendida como a cultura de uma raça – a raça branca. A sua essência seria o espírito de Fausto, reconhecível mais tarde pela sua competência técnica. Tanto no passado como no presente, esta força teria permitido classificar a cultura ocidental como uma cultura inigualável. No espírito da época, o termo «cultura inigualável» tinha um duplo significado.

Primeiro, remetia para uma essência. Desejava-se que a cultura ocidental não fosse uma componente vulgar das culturas da humanidade. No concerto das criações humanas, desfrutava de um estatuto preeminente, que a libertava de qualquer dependência de outras culturas e que lhe outorgava uma imunidade, em consequência da qual não seria «tocada». Era «intocável», porque se distinguia de todas as outras. Era igualmente «intocável», porque, por si só, tinha capacidade de relacionar todas as outras culturas com a sua. Nunca poderia fundir-se totalmente na rede das outras culturas do mundo, porque era apenas através dela que as outras culturas existiam, e existiam apenas em relação a si.

Assim hipostasiadas e colocadas num pedestal, a cultura e a civilização ocidental tornam-se o ponto zero de orientação de todas as humanidades. Tal era aliás o lugar e a carne que

¹⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*

elas atribuíam a si mesmas, o seu «aqui», o seu ponto metafísico, aquilo que as tornava capazes de se abstrair da existência, da vontade e dos desejos de outros corpos, e de outras carnes, de lugares distantes, simultaneamente diferentes dos seus lugares e com elas implicados, mas para os quais elas não podiam dar nada em troca. No espírito da época, «cultura inigualável» significava igualmente a única a ter superado simbolicamente a morte. Esta domesticação da morte passava pelo domínio da natureza, pelo culto do espaço infinito e pela criação do conceito de força. Não que esta cultura não fosse capaz de contemplação. Mas o seu projecto era mais o de dirigir o mundo segundo a sua vontade. Enquanto amplo programa prometeico, a originalidade do Ocidente era a de ter arrancado à divindade o seu segredo e ter transformado em deus o próprio homem.

Colonialismo, fascismo e nazismo partilhavam um segundo mito. Para cada uma destas formações históricas, o Ocidente era um corpo natural vivo. Tinha uma medula e uma alma. «As outras partes do mundo tiveram admiráveis civilizações», proclamou Paul Valéry. «Mas nenhuma parte do mundo possuía esta singular propriedade *physique*: o mais intenso poder de emitir unido ao mais intenso poder de absorver. Tudo chegou à Europa e tudo dela chegou.»¹⁸

Esta singular propriedade física, este «intenso poder de emitir» unido ao «mais intenso poder de absorver», revestiu uma forma concreta na repressão das guerras de resistência contra o colonialismo: a forma-campo¹⁹.

Durante mais de meio século, a interpretação da forma-campo foi dominada pelas «políticas de extremo», ou seja,

¹⁸ Paul Valéry, «La Crise de l'esprit», in *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1962, p. 995.

¹⁹ Ver Federico Rahola, «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflits*, n.º 68, 2007, pp. 31-50.

para retomar a expressão de Aimé Césaire, pelas *políticas de des-civilização*, que, segundo mecanismos ora espectaculares ora invisíveis, e mais ou menos subterrâneos, teriam sido consubstanciais à condição colonial. Devido à consequência da destruição dos judeus da Europa, o campo foi, na loucura do Holocausto, encarado como lugar de desumanização radical – espaço onde o homem experimenta o seu devir-animal no gesto de reduzir a pó outras vidas humanas. O campo foi também interpretado como sintomático do processo de expulsão da humanidade comum das suas vítimas – a cena de um crime tão secreto como infigurável e indizível, indissolavelmente dedicado ao esquecimento, pelo menos naqueles que o perpetraram, uma vez que tudo conspirava, inicialmente, para apagar os vestígios.

É possível que o intenso poder de emitir e de absorver, evocado por Valéry, esteja na origem não de um crime único que, ao recapitular todos os outros, passava a ter um estatuto electivo e com significado «fora da humanidade», mas sim de uma *cadeia de crimes* e de terrores que nos fazem pensar nos complexos genealógicos. Na verdade, no lado diurno das políticas de descivilização (ou do extremo, ou do terror) denunciadas por Césaire, estavam os processos coloniais, com os seus cortejos de guerras de conquista, de guerras de ocupação e de extermínio, de genocídios e outras carnificinas, e os seus inevitáveis pares – as guerras de libertação e as guerras contra-insurreccionais, cujo alcance só agora começamos a calcular²⁰. Na vertente nocturna encontramos os processos concentracionários e de extermínio que muitos sobreviventes testemunharam, entre eles Jean Améry, leitor de Fanon, que nele viu, mais do que um interlocutor,

²⁰ Caroline Elkins, *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt, Nova Iorque, 2005.

quase um parente²¹. E como muito bem observaram Hannah Arendt e, mais tarde, Michel Foucault, ao religarem ambas as vertentes, encontramos a raça ou, para ser mais preciso, o racismo²².

De um ponto de vista estritamente histórico, a forma-campo aparece na viragem do século XIX (entre 1896 e 1907), no contexto das guerras coloniais em Cuba, nas Filipinas, na África do Sul e no Sudoeste Africano quando esteve sob controlo da Alemanha. Na sua acepção moderna, o campo não é a mesma coisa que as políticas de deslocamento de populações praticadas pelos ingleses na Índia no decorrer do século XVIII, no México em 1811 ou nos EUA ao longo do século XIX. Neste contexto, o campo é um dispositivo de guerra, do qual o governo colonial se serve para reprimir maciçamente as populações civis julgadas hostis, que, genericamente, são mulheres, crianças e velhos, sistematicamente sujeitos à fome, à tortura, aos trabalhos forçados e às epidemias²³.

Na América do Sul, as primeiras experiências de campo ocorreram em Cuba durante a Guerra dos Dez Anos (1868-1878). Mais tarde, estas categorias da população foram concentradas nas províncias de Santiago e de Porto Príncipe em 1896 pelo general espanhol Valeriano Weyler. As taxas de mortalidade atingiram 38 por cento em certas regiões, nomeadamente em Santa Clara²⁴. Os americanos, por sua vez, criaram múltiplos campos de concentração nas Filipinas

²¹ Paul Gilroy, «Fanon and Améry. Theory, torture and the prospect of humanism», *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n.º 7-8, 2007, pp. 16-32.

²² Hannah Arendt, *op. cit.*; Michel Foucault, «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France*, 1976, Seuil, Paris, 1997.

²³ Jonathan Hyslop, «The Invention of the concentration camp. Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907», *South African Historical Journal*, vol. 63, n.º 2, 2011, pp. 251-276.

²⁴ John Lawrence Tone, *War and Genocide in Cuba, 1895-1898*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 2006.

entre 1899 e 1902, quando os insurgentes nacionalistas filipinos recorreram à guerrilha para defender os seus direitos.

Os campos de concentração nas Filipinas situavam-se na linha da *hard war* (guerra suja) – termo cujas origens remontam à Guerra Civil Americana. Inúmeras medidas punitivas foram então adoptadas. Elas vinham do quadro do Código Lieber de 1863, que fazia muitas distinções entre as diversas categorias de populações contra as quais se lutava nas guerras contra-insurreccionais, sendo a mais importante aquela que separava os cidadãos leais dos desleais ou traidores.

Os cidadãos desleais eram, por sua vez, divididos entre os cidadãos de quem se sabia perfeitamente que empatizavam com a rebelião, sem, no entanto, objectivamente a ajudarem, e os cidadãos que, sem ser preciso pegar em armas, concordavam com um apoio objectivo ao inimigo rebelde, mesmo não sendo de todo obrigados a tal. Segundo o Código Lieber, os comandantes de forças armadas podiam fazer os cidadãos desleais suportar o peso da guerra, nas províncias rebeldes. Nesse caso, era normal que os traidores sofressem medidas punitivas excepcionais, às quais não eram sujeitos os inimigos não combatentes, sobretudo em tempos de guerra regular. O governador militar podia expulsar estes cidadãos, que ora eram transferidos, ora iam para a prisão ou pagavam multas pesadas²⁵.

Tais medidas foram efectivamente aplicadas desde Dezembro de 1900 pelo general Arthur MacArthur, depois, a partir de Novembro de 1911, pelo general J. Franklin Bell. Dirigiam-se em grande medida à província de Batangas, onde a resistência filipina era muito viva. Houve transferências maciças de população nas zonas rurais. Abriram-se campos de concentração e aumentou-se a tortura. Os mesmos

²⁵ Acerca destes pormenores, ver o estudo de Richard Shelley Hartigan, *Lieber's Code and the Law of War*, Transaction Publishers, Nova Iorque, 1983.

métodos foram aplicados na província de Samar pelo brigadeiro Jacob H. Smith. A panóplia de atrocidades já instituídas, Smith acrescentou uma verdadeira política de terra queimada combinada com execuções em massa²⁶.

A lógica concentracionária existia, portanto, já muito antes da sua sistematização e radicalização no Terceiro Reich. No caso sul-africano (de 1889 a 1902), a Coroa Britânica enfrentava uma lógica de guerrilha. Entre 1889 e 1900, uma guerra largamente convencional opôs dois inimigos. Submetidos a uma insuportável pressão pelas tropas inglesas, os Bóeres mudaram logo de tática, e os seus comandos foram recorrendo cada vez mais à guerrilha. Em vez de confrontar abertamente o inimigo como exército, os Bóeres retomavam o seu hábito civil e reinseriam-se na população local. A partir desta posição, eles podiam submeter as tropas inglesas a uma perseguição intempestiva que, sem levar a vitórias militares decisivas, teve, no entanto, o efeito de minar consideravelmente o moral.

Liderada por Horatio H. Kitchener, a Coroa respondeu intensificando a implantação de campos de concentração. Legalizados pelo Governo em Dezembro de 1900, eram apresentados como medidas de excepção que visavam separar as populações civis dos combatentes, que as forças coloniais procuravam isolar e abater. Populações civis, nomeadamente mulheres e crianças, foram desde logo postas em lugares ermos, cercados de arame farpado, onde os índices de mortalidade se revelaram excepcionalmente elevados.

A estes modelos de origem colonial, o Terceiro Reich acrescentou uma dimensão crucial, a planificação da morte em massa. Na altura, a planificação da morte em massa fora tentada pelos Alemães no Sudoeste Africano em 1904, quando

²⁶ Brian McAllister Linn, *The Philippine War, 1899-1902*, University of Kansas Press, Lawrence, 2000.

os Hereros experimentaram em primeira mão o trabalho forçado em sistema concentracionário – o primeiro genocídio do século xx. Fora das colônias, em território europeu, a lógica concentracionária não tinha apenas a forma nazi. Ela existiu antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Em 1942, por exemplo, a França tinha cerca de uma centena de campos. A maioria surgira no fim da III República de Édouard Daladier, antes do regime de Vichy. Eles abrigavam toda a espécie de indivíduos considerados «perigosos para a defesa nacional e a segurança pública»²⁷ – na maioria dos casos, pessoas que tinham fugido dos seus países e se tinham refugiado em França (alemães e austríacos; judeus a partir de 1933; mais tarde, espanhóis, antigos combatentes da causa republicana, a partir de 1939). Estes lugares e outros, que apareceram sob Vichy (Compiègne, Rivesaltes, Les Milles, Gurs, Pithiviers, Beaune, Drancy, etc.), serviram de laboratórios, nos quais se pôde desenvolver a radicalização dos dispositivos preventivos, repressivos e punitivos.

Assim, esses tempos criaram várias figuras de bode expiatório. Inúmeros estrangeiros eram vistos, se não como inimigos, pelo menos como «bocas a mais», de que era preciso desembaraçar-se²⁸. Foram acusados de «roubar os empregos e as mulheres aos Franceses». Sob Vichy, a lenta degradação da figura do estrangeiro atingiu o cúmulo. O estrangeiro não era mais do que um elemento biológico degradado, cujas manias e doenças ameaçavam directamente a integridade do corpo nacional. A partir do Outono de 1940, uma nova lei permitiu rever todas as naturalizações concedidas desde

²⁷ Jean-François Bossy, *La Philosophie à l'épreuve d'Auschwitz. Les camps nazis, entre mémoire et histoire*, Ellipses, Paris, 2004, p. 32.

²⁸ Ver Ralph Schor, *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985.

1927. Entre 1940 e 1944, é retirada a nacionalidade francesa a quase 15 mil pessoas, que «passaram a ser apátridas»²⁹.

Regressemos aos campos de concentração coloniais, a fim de esclarecer que eles não eram, à primeira vista, campos destinados ao extermínio propriamente dito. No que respeita à Europa, em particular, muitos historiadores lembram que se devem distinguir os universos dos *campos de reagrupamento*, dos *campos de concentração* destinados aos povos não-judeus, e dos *campos de extermínio*, onde foi perpetrado o judeocídio, dos campos destinados a acolher os inimigos políticos, e os centros de extermínio propriamente ditos. Na verdade, nem todos os campos foram campos de morte programada. A distinção entre o dispositivo concentracionário no sentido estrito do termo e o aparelho exterminador propriamente dito é muito importante, ainda que em todos os campos (incluindo os campos coloniais) pairasse o sofrimento e, eventualmente, diversas formas de morte – morte lenta por exaustão, trabalho, negligência e indiferença; ou, como aconteceu no coração da Europa, através da pura e simples extinção com gás – seguindo-se fumo, cinzas e pó. Tanto num caso como noutro, os campos abrigavam uma humanidade declarada inútil, prejudicial, considerada inimiga, supérflua e imbuída de todas as formas parasitárias. Foi, assim, que, na filosofia moderna, o mundo dos campos se tornou inseparável do mundo de um crime singular, perpetrado num aparente segredo: *o crime contra a humanidade*.

O lugar colonial foi uma das mais evidentes expressões modernas desta problemática da humanidade, contra a qual é perpetrado um crime que não é necessariamente reconhecido como tal. Hoje em dia, ainda não é claro para o senso

²⁹ Ver Bernard Laguerre, «Les dénaturalisés de Vichy, 1940-1944», *Vingtième Siècle*, vol. 20, n.º 1, 1988, pp. 3-15. Ver também Robert Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, Paris, 1974, pp. 168-169.

comum que a escravatura dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo; ainda menos que esta memória, porque comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas destes acontecimentos, mas da humanidade no seu todo; ou melhor, enquanto formos incapazes de assumir as memórias de «Todo o Mundo», será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal.

É certo que, no tempo colonial, nem todos os espaços de prisão estavam implicados no sistema concentracionário ou no dispositivo de extermínio. Mas o campo foi um dispositivo central das guerras coloniais e imperialistas. É preciso portanto reter estas origens do campo – no caldeirão das guerras imperialistas e coloniais (por natureza, guerras assimétricas), mais tarde nas guerras civis e nas que lhes sucederam, e, por fim, no horizonte da guerra mundial. Esta genealogia faz-nos perceber que na origem do campo sempre esteve um projecto de divisão dos seres humanos. Divisão e ocupação vão a par da expulsão e deportação e, muitas vezes, de um programa destinado ou não à eliminação. No entanto, não é ingenuamente que a forma-campo foi acompanhada, um pouco por todo o lado, de lógicas de povoamento erradicador.

Frantz Fanon, que consagrou grande parte da sua curta vida a cuidar de doentes, foi testemunha desta divisão dos humanos e deste povoamento destrutivo. Foi testemunha directa de insondáveis sofrimentos, da loucura, da miséria humana e, especialmente, da morte, sem razão aparente, de muitos inocentes, ou seja, de quem se esperava que tivesse sido poupado, mesmo em *situações extremas*.

De facto, qualquer situação de escravidão estrutural constitui, pelo menos para aqueles e para aquelas que a suportam, uma potencial situação extrema. Foi o caso da experiência colonial. Quando foi motivada pela vontade de extermínio,

a empresa colonial deixou atrás de si restos da população autóctone e logo se apressou a confiná-la às reservas. Ao restringir as ocasiões de encontro e de contacto entre colonos e colonizados, aumentava a distância entre os dois grupos, contribuindo para a banalização da indiferença. Quanto aos encarregados de as levar a cabo, a conquista e a ocupação colonial não exigiam apenas uma extraordinária predisposição para a indiferença, mas também capacidades fora de série para executar actos extremamente repugnantes. Tortura, carnificinas e repressão à resistência exigiram por vezes um contacto corpo a corpo, horrendas formas de crueldade, um atentado aos corpos e aos bens que sempre traduz a ignomínia na qual as raças consideradas inferiores são mantidas. Se fosse preciso, os ataques aéreos vinham juntar-se à destruição terrestre³⁰. Decapitações, esquartejamentos, torturas e abusos sexuais vinham complementar a panóplia³¹.

A habituação ao sadismo, a implacável vontade de nada saber, de não desenvolver qualquer empatia para com as vítimas, de se convencer da vilania dos indígenas, de os responsabilizar pelas atrocidades que lhes eram infligidas e pelos abusos e fortes danos sofridos – era a lei. Como explica Fanon, sempre que estava em causa desculpabilizar o colonialismo, ninguém hesitava em recorrer aos mesmos subterfúgios: os crimes eram coisa de indivíduos isolados, assustados com o comportamento animal e com actos bárbaros das suas vítimas e com a ameaça que os selvagens exerciam sobre a sua vida; os horrores que os colonizados sofriam não eram nada, comparados com a miséria que suportariam se fossem entregues a si mesmos; o que fora

³⁰ Paul Armengaud, *Quelques enseignements des campagnes du Rif en matière d'aviation*, Berger-Levrault, Paris, 1928.

³¹ Claude Juin, *Des Soldats tortionnaires. Guerre d'Algérie: des jeunes gens ordinaires confrontés à l'intolérable*, Robert Laffont, Paris, 2012.

feito em nome da civilização (desenvolvimento económico, progresso tecnológico, educação, saúde, evangelização e assimilação) compensava as consequências negativas – e supostamente inevitáveis – do projecto colonial³².

Foi este, em particular, o caso da Argélia. Fanon disse que a Guerra Colonial gerou todo o tipo de doenças e foi terreno fértil para o surgimento de distúrbios mentais. Estas patologias de tempos de guerra propriamente dita vinham juntar-se a todo o tipo de lesões que a colonização anteriormente produzira, infligidas aos colonizados com a conquista e a ocupação. O colonizado que passou pela Guerra Colonial, ou nela esteve implicado como combatente, carregava, em si e através de si, as cicatrizes e outros vestígios das marcas originárias.

Particularmente sobre a guerra da Argélia, Fanon dizia que muitas vezes tomara proporções de um «autêntico genocídio»³³. Na verdade, tanto na sua estrutura como no seu aspecto – especialmente quando se associa a preconceitos racistas e supremacistas –, o processo colonial é sempre construído em torno de um instinto genocida. Em muitos casos, este instinto nunca se materializou. Mas esteve sempre lá, adormecido. Atingiu o seu ponto máximo de incandescência na época da guerra, quer tenha sido de conquista, de ocupação ou de contra-insurreicção. O impulso genocida operava de modo molecular. Fogo brando na maior parte do tempo, cristalizava-se de vez em quando em torno de acontecimentos sangrentos (assassinios, carnificinas, repressões), que, gradualmente, se iam repetindo. A guerra foi o seu clímax. Ela punha em marcha e trazia à luz a ameaça que

³² Joseph-Simon Gallieni, *Rapport d'ensemble sur la pacification, l'organisation et la colonisation de Madagascar*, Charles-Lavauzelle, Paris, 1900; Hubert Lyautey, *Du Rôle colonial de l'armée*, Armand Colin, Paris, 1900.

³³ Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 260.

qualquer sistema colonial mostra quando a sua sobrevivência está em jogo – derramando o máximo de sangue possível, desfazendo pouco a pouco os mundos dos colonizados e transformando-os numa indiferenciada massa de ruínas, de corpos retalhados, de vidas destruídas para sempre, num lugar inabitável.

Desta guerra, Fanon dizia que mergulhara as pessoas, vítimas e carrascos, combatentes e civis, numa atmosfera sangrenta. A diferentes escalas, ameaçava transformá-los a todos em estátuas de ódio e esvaziá-los de qualquer sentimento humano, a começar pela piedade, pela capacidade de se deixar tocar, de recordar a sua própria vulnerabilidade a respeito da dor e da miséria do Outro. A erradicação de qualquer sentimento de piedade, enquanto grau zero da troca entre semelhantes, abria caminho à generalização de práticas desumanas, criando nas pessoas a tenaz sensação de «assistir a um verdadeiro apocalipse»³⁴.

Face a este ardiloso trabalho e à destruição que provoca, Fanon considerava a violência necessária. Tal violência tinha um duplo alvo – o sistema colonial enquanto tal e os sistemas de inibição de toda a espécie que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, das superstições e de imensos complexos de perseguição e de inferioridade. Fazendo tábua rasa da ordem opressiva, a violência permitia abrir terreno para a criação do novo. Tornando a ordem colonial caduca e inoperante, a violência agia como instrumento de ressurreição.

No raciocínio de Fanon, não se tratava tanto de conquistar o Estado, mas, antes, de engendrar outra formação de soberania. Enquanto momento privilegiado para surgir o novo, a violência regeneradora da descolonização visava a produ-

³⁴ *Ibid.*

ção de outras formas de vida. Tinha uma dimensão incalculável. Devido a esse lado incomensurável, era por essência imprevisível. Uma vez accionada, podia perder-se o seu controlo. Deste ponto de vista, ela era tanto uma possibilidade de salvação como uma porta aberta para o perigo.

SOCIEDADE DE OBJECTOS E METAFÍSICA DA DESTRUIÇÃO

As sociedades coloniais eram entidades nas quais desaparecera o sentimento de piedade. Sem se reconhecerem minimamente como *sociedades de semelhantes*, eram, tanto na lei como na realidade, comunidades que alimentavam a separação e o ódio, que, paradoxalmente, as mantinham unidas. A crueldade vulgarizara-se, e o cinismo tornara-se agressivo e desprezível, estando as relações de inimizade irrevogavelmente interiorizadas. De facto, as relações de instrumentalização recíproca entre dominantes e dominados eram tão vincadas que dificilmente se distinguia, com clareza, a parte interna ou externa do inimigo. Acima de tudo, o racismo funcionava, simultaneamente, como o motor desse tipo de sociedade e o seu princípio de destruição. E, na medida em que não existia nada de nós sem o Outro – o Outro era apenas um outro eu, inclusive sob a figura da negação –, provocar a morte do Outro deixa de distinguir-se de provocar a morte de si.

Segundo Fanon, o racismo quase nunca era casual. Qualquer racismo – e particularmente o racismo contra o negro – pressupunha uma estrutura colocada ao serviço daquilo que ele chamava um gigantesco trabalho de escravatura económica e biológica. Por outras palavras, o racismo devia ser analisado numa dupla relação: com uma *bioeconomia* e uma *ecobiologia*. Por um lado, o acto racista consistia numa

declaração arbitrária e originária de superioridade – superioridade com o objectivo de consagrar a supremacia de um grupo, de uma classe ou de uma espécie de homens sobre outra. Por outro, está na natureza do racismo a constante tentativa de não se esclerosar. Para conservar a sua virulência e eficácia, necessita permanentemente de se renovar, mudando de fisionomia, metamorfoseando-se.

Fanon distinguia especificamente dois tipos de racismo. Havia o racismo sem farda, vulgar, primitivo e simplista, que dizia corresponder ao «período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem»³⁵. Era o racismo de quando se mediam os crânios, se tentava identificar a quantidade e a configuração das pregas do cérebro, se desejava compreender a lógica da instabilidade emocional do negro, se queria definir a integração subcortical do árabe, se criava a culpabilidade genérica do judeu, se media a dimensão das vértebras e se tentava determinar aspectos microscópicos da epiderme. Apesar de vulgar, essa modalidade de racismo queria-se racional e, até, científica. Procurava legitimar-se pela ciência, em particular pela biologia e pela psicologia.

Por outro lado, emergia uma forma de racismo que Fanon chamava cultural. Na verdade, o racismo cultural não era senão o resultado de uma mutação do racismo vulgar. Não se baseava numa equação de ordem morfológica. Ele atacava formas particulares de vida que o colonialismo especialmente se esforçava, então, por liquidar. Se não desse para destituí-las, procurava desvalorizá-las ou transformá-las em objectos exóticos. Os domínios mais expostos a esta espécie de trabalho insidioso eram o vestuário, a língua, as técnicas, as formas de comer, de se sentar, de descansar, de se divertir, de rir e, sobretudo, a sexualidade.

³⁵ Frantz Fanon, «Racismo e Cultura», *Em Defesa da Revolução Africana*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980 (trad. Isabel Pascoal), retirado de Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Malhas que os Impérios Tecem*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 277.

Para lá destas duas formas de racismo ligadas a uma bioeconomia, Fanon foi resiliente quanto à natureza das feridas causadas pelo racismo. «O racismo avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica», afirmava ele³⁶. Ainda mais assertivo, demonstrava que o racismo participava, no fundo, de uma forma elementar de neurose. Comportava sempre um elemento de compromisso passional semelhante ao que se encontra em certas psicoses. Estava parcialmente ligado aos delírios, nomeadamente de ordem passional. A esta tripla estrutura neurótica, psicótica e delirante, acrescentava uma dimensão que permanecia relativamente inexplorada pela crítica: o racismo era uma maneira de cada pessoa desviar para o Outro a íntima vergonha que tinha de si mesmo; de a transferir para um bode expiatório.

A este mecanismo de projecção, Fanon chamava *transitivismo*. Por *transitivismo* entendia não o modo de uma cultura negar ou repudiar as suas instâncias inferiores e os seus instintos, mas o mecanismo pelo qual os rejeita, sobretudo em nome de um demónio (o negro, o judeu, o árabe), que ela própria fabricou e que, nos momentos de pânico ou de crueldade, faz reaparecer.

Foi graças a tais demónios que esta cultura foi criando um inimigo interior, que, à custa de uma neurose social, se autoprejudica, banindo cá dentro os valores que proclama lá fora. Ao racismo de superfície, grosseiro e primitivo, opõe-se um racismo mais insidioso, que consiste em desvincular-se definitivamente de qualquer culpabilidade. Isto porque, segundo Fanon, qualquer expressão racista será sempre, e em todo o lado, assombrada pela má consciência que procura abafar. Esta é uma das razões pelas quais, diz ele, o racista tem tendência a esconder-se ou a tentar dissimular-se.

³⁶ Ibid., p. 279.

Não é de descartar que esta propensão para se esconder e para se dissimular esteja ligada a um aspecto fundamental da relação que o sentimento racista mantém com a sexualidade em geral. Pois, diz Fanon, uma sociedade racista é uma sociedade que se preocupa com a perda da sua potência sexual. É também uma sociedade invadida pela «nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. Essas fantasias, em certo sentido, respondem ao conceito de instinto vital de Freud»³⁷. Orgias, violações e incestos não cumpriam exactamente as mesmas funções na formação de fantasias racistas. No entanto, têm em comum a resposta ao instinto vital, diz Fanon. Este instinto de vida tem um duplo – o medo do negro, cuja potência genital, livre da moral e das proibições, constitui um verdadeiro perigo biológico. Vejamos as formas de sofrimento que o racismo produz. A que tipos de tormento estão expostos aqueles que são alvo de racismo nas diversas formas que acabámos de referir? Como caracterizar as feridas que lhes são infligidas, as dores que lhes pesam, os traumas que sofrem e o tipo de loucura que viveram? Para responder a estas perguntas, precisamos de abordar de perto o modo como o racismo trabalha e fabrica por dentro o ser exposto à sua fúria.

Em primeiro lugar, o ser racializado é produto do desejo de uma força exterior a si, que não se escolhe, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta o seu ser. Uma imensa parte de sofrimento descrito por Fanon deve-se ao acolhimento que o sujeito reserva a esta forma externa, que, ao fazê-lo, passa a momento constitutivo da sua inauguração. Esta formação do sujeito no desejo de subordinação é uma

³⁷ Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, EDUFBA, Salvador, 2008, p. 143 [*Pele Negra, Máscaras Brancas*, Paisagem, Porto, 1975].

das modalidades específicas, interiorizadas, de dominação racial. É ainda preciso levar a sério o processo pelo qual o sujeito colonial se volta contra si mesmo e confronta as condições da sua emergência na e pela submissão. A vida psíquica está muito implicada *neste processo de confronto* que, segundo Fanon, resulta naturalmente de uma prática absoluta de violência e do processo de sair de si mesmo e, se for necessário, através da insurreição.

De seguida, ser reduzido ao estado de sujeito de raça é ser imediatamente instalado na posição do Outro. O Outro é aquele que deve, a todo o momento, provar a outrem que é um ser humano, que merece ser considerado seu semelhante; como Fanon insiste, provar que é «um homem semelhante aos outros», «um homem como os outros», que é como nós, que é nosso, que é dos nossos. Ser o Outro é sentir-se sempre instável. A tragédia do Outro tem origem nesta instabilidade. O Outro está constantemente alerta. Vive na expectativa de ser repudiado. Faz tudo para não o ser, sabendo que, quando menos esperar, acabará por sofrer o repúdio.

Assim, convencido de que a sua vida é vergonhosa, tem medo de se mostrar como é realmente, preferindo o disfarce e a dissimulação à autenticidade. O seu eu é um nó de conflitos. Curvado e incapaz de fazer face ao mundo, como poderá elaborá-lo? Como poderá comprometer-se a habitá-lo? «Eu só queria ser um homem entre os demais. [...] Eu queria ser um homem, apenas um homem.»³⁸ E eis que «me descubro objecto entre outros objectos»³⁹. O desejo de ser um homem entre os demais é contrariado pela diferença decretada. Enquanto ser de raça, ou seja, definido pela diferença, o racismo exige dele uma «conduta de negro», isto é, de homem discriminado, uma vez que o negro representa *esta parte de*

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁹ *Ibid.*, p. 103.

homens que são mantidos à parte – a parte à parte. Constituem uma espécie de resto, ordenado pela desonra e pela vergonha.

Corpo-objecto, sujeito no objecto, de que espécie de objecto estamos a falar? Será de um objecto real e material, como um móvel? Será de imagens de objectos – o negro como uma máscara? Ou de um objecto espectral e fantasmático, no limite do desejo e do medo – o fantasma do negro, que viola, espanca e me faz gritar, sem eu discernir claramente se é um grito de prazer ou de medo? Sem dúvida, falamos de tudo isso ao mesmo tempo, e, mais ainda, de objectos parciais, com membros desfeitos, que, em vez de comporem um corpo, surgem não se sabe de onde: «O meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, desfeito, enlutado, naquele dia branco de Inverno.»⁴⁰

Luto de Inverno neste dia branco, branco de Inverno neste dia de luto, num lugar vazio, o tempo de um esvaziamento, e a cortina fecha-se. A pessoa humana essencial, testemunha da sua dissolução na coisa, é subitamente despojada de toda a substancialidade humana e encerrada numa esmagadora objectualidade. Outros me «fixaram» «como se fixa uma solução com um estabilizador»⁴¹. Com o «sangue-frio», eis-me agora um prisioneiro de um círculo infernal⁴². Uma instância representativa do «branco» tomou o meu lugar e fez da minha consciência o seu objecto. Agora, esta instância respira, pensa, fala por mim, observa-me, age por mim. Ao mesmo tempo, esta instância-amo tem medo de mim. Faço-lhe vir à tona todos os sentimentos sombrios enterrados nas sombras da cultura – terror e horror, ódio, desprezo e insulto. A instância-amo imagina que eu posso praticar todo o tipo de abusos desonrosos, aproximadamente os

⁴⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁴¹ *Ibid.*, p. 103.

⁴² *Ibid.*, p. 109.

mesmos que ela me infligiu. Eu alimentei, através dela, uma ansiedade que decorre não do meu desejo de vingança, muito menos da cólera e da raiva impotente dentro de mim, mas do estatuto de objecto fóbico, com o qual me enganou. Ela teme-me não por causa do que lhe fiz, ou que lhe dei a ver, mas por causa do que me fez e julga que poderei fazer-lhe.

As formações racistas são portanto, por definição, produtoras e redistribuidoras de toda a espécie de loucuras em miniatura. Elas encerram em si os nós incandescentes de uma loucura que se esforçam por libertar em doses celulares pela neurose, psicose, delírio e, até, pelo erotismo. Ao mesmo tempo, escondem situações objectivas de insanidade. Estas situações loucas envolvem e estruturam o conjunto da vida social. Ao serem apanhados nas redes desta violência, nos seus vários espelhos ou nas suas diversas refacções, todos são, em diferentes graus, seus sobreviventes. Estar de um lado ou de outro já nada significa, muito pelo contrário, quer se esteja fora ou dentro do jogo.

MEDOS RACISTAS

Assim, o racista não tem somente propensão para a dissimulação. É também habitado pelo medo – no caso que aqui nos interessa, o medo do negro, este Outro que é forçado a viver a sua vida sob o signo da duplicidade, da necessidade e do antagonismo. Esta necessidade é geralmente pensada na linguagem da natureza e dos processos orgânicos e biológicos. Na verdade, o negro respira, bebe, come, dorme e defeca. O seu corpo é um corpo natural, um corpo de necessidades, um corpo fisiológico. Assim, ele não sofre como um corpo humano expressivo. No fundo, ele dificilmente pode adoecer, uma vez que a precariedade é seu atributo. Ele nunca foi um corpo saudável. A vida negra é deficiente e, portanto, pobre.

Em situação colonial, o racista dispõe da força. Mas não basta dispor da força para eliminar o medo. O racista tem de facto medo do negro, porque outrora lhe passou um atestado de inferioridade. Como pode ter medo daquele que, no entanto, desvalorizou; daquele a quem foi retirada qualquer propriedade de força e de potência? Aliás, já não se trata apenas de medo, mas de uma mistura de medo, ódio e amor deslocado. É este o traço característico do racismo antinegro – o facto de que, perante um negro, não conseguimos comportar-nos nem agir «normalmente». Isto tanto atinge o próprio negro como quem está à sua frente.

Sobre a fobia, Fanon indica que ela é «uma neurose caracterizada pelo temor ansioso de um objecto (no sentido mais amplo de tudo o que é exterior ao indivíduo) ou, por extensão, de uma situação.»⁴³ O negro é um objecto que provoca medo e desgosto. O medo, a angústia, o medo do negro como objecto imanente de uma estrutura infantil. Por outras palavras, existe uma estrutura infantil do racismo ligada a um acidente desestabilizador, nos homens em particular: a ausência da mãe. «A escolha do objecto fóbico», sugere Fanon, «é sobredeterminada. Este objecto não surge da noite do Nada, ele provocou-o, em determinadas circunstâncias.»⁴⁴ O acidente afectou o sujeito. «A fobia é a presença latente desse afecto sobre o fundo do mundo do sujeito.» Existe «a organização, a formatação». Porque, naturalmente, «o objecto não tem necessidade de estar presente, é suficiente que seja: é uma possibilidade». Este objecto é «dotado de más intenções e de todos os atributos de uma força maléfica». Portanto, existe algo de pensamento mágico no homem que

⁴³ Ver Angelo Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, PUF, Paris, 1949.

⁴⁴ Frantz Fanon, *Pele negra*, op. cit., p. 137. As citações seguintes são da mesma página.

teme⁴⁵. Quem odeia o negro, quem sente medo a seu respeito, ou cujo encontro real ou fantasmagórico com o negro o angustia, reproduz um traumatismo desestabilizador. Não age nem racional nem logicamente. Tampouco pensa. Move-se por um afecto e obedece às suas leis. Na maioria dos casos, o negro é um agressor mais ou menos imaginário. Objecto assustador que desperta o terror. Fanon examina de seguida o lugar que ocupa a sexualidade nesta dinâmica do medo racista. Guiando-se, sobre este assunto, por Angelo Hesnard, evoca a hipótese segundo a qual o motor do medo decorre do medo que o negro «me submeta a todo tipo de coisas, mas não sevícias banais: sevícias sexuais, ou seja, imorais, desonrosas»⁴⁶.

No imaginário racista, o negro enquanto sujeito sexual equivale a um objecto assustador e agressivo, capaz de infligir maus-tratos e traumas à sua vítima. Uma vez que supostamente tudo se passa a nível genital, os maus-tratos de sua autoria podem ser particularmente desonrosos. Quer nos vá de facto violar ou só chicotear, a desonra não decorre apenas do nosso envolvimento forçado com uma vida vergonhosa. Resulta também do arrombo a um corpo supostamente humano por parte de um corpo-objecto. E, no entanto, o que haverá de mais encantador e prazenteiro, numa perspectiva dionisiaca e sadomasoquista, do que um prazer via objecto, em vez de um prazer via um membro, que pertence a outro ser?

Desde logo se percebe o lugar privilegiado que ocupam as duas formas de sexualidade, dionisiaca e sadomasoquista, na fantasmagoria racista. Na sexualidade dionisiaca de tipo bacanal, o negro é fundamentalmente um membro – não

⁴⁵ Ver Charles Odier, *L'Angoisse et la pensée magique*, Delachaux e Niestlé, Neuchâtel, 1948.

⁴⁶ Frantz Fanon, *Pele negra*, op. cit., p. 137.

importa qual: um membro assustador. Na sexualidade de tipo sadomasoquista é um violador. O sujeito racista, neste ponto de vista, é aquele que grita continuamente: «O negro viola-me! O negro chicoteia-me! O negro violou-me!» Porém, diz Fanon, no fundo trata-se de uma fantasia infantil. Dizer que «o negro me viola» ou «me chicoteia» não é dizer «faz-me mal» ou «o negro faz-me mal». Quer dizer: «Maltrato-me como o negro me faria se, de facto, estivesse no meu lugar; se tivesse oportunidade.»

O falo encontra-se no centro de duas formas de sexualidade. Este não é apenas um lugar abstracto, um simples significante ou um sinal diferenciador – o objecto destacável, quebrável e disponível para a retranscrição simbólica, de que falava Jacques Lacan. Certamente, o falo não se limita ao pénis como tal. Mas também não é órgão sem corpo com que certa tradição psicanalítica ocidental simpatiza. Pelo contrário, em situações coloniais – e, portanto, racistas –, representa o que, da vida, se manifesta de modo mais puro como erecção, como turgescência e como intrusão. É claro que não podemos falar de erecção, turgescência e intrusão sem restituir ao falo, se não a sua fisicalidade, pelo menos a sua carne viva, a sua capacidade de testemunhar domínios do sensível, de experienciar todos os tipos de sensações, vibrações e tremores (uma cor, uma sensação, um toque, um peso, um cheiro). Em contextos de dominação racial e portanto de minorização social, o falo negro é, antes de mais, entendido como uma enorme força de afirmação. É o nome de uma força ao mesmo tempo afirmativa e transgressora, sem restrições pelo interdito.

Por si só, ele contradiz radicalmente o poder racial, que, além de se definir prioritariamente como poder do interdito, se representa aliás como dotado de um falo que funciona como emblema e adorno, e como dispositivo central da sua disciplina. Este poder é o falo, e o falo é o derradeiro nome

do interdito. Como derradeiro nome do proibido, isto é, para lá de qualquer interdito, pode alegremente montar os que lhe são submissos. Como tal, pretende actuar como fonte de movimento e de energia. Pode proceder como se fosse no e pelo falo que o acontecimento se dá; como se, de facto, o falo fosse o acontecimento.

A crença segundo a qual, no final de contas, o poder é a tentativa que o *falo* desenvolve para se tornar Figura está na base de qualquer dominação colonial. Na verdade, ele continua a funcionar como o não-dito, o subterrâneo ou, mesmo, o horizonte da nossa modernidade, ainda que sobre isso não queiramos de todo ouvir falar. Passa-se o mesmo com a crença segundo a qual o falo só é falo no movimento pelo qual tenta fugir do corpo e desenvolver a sua própria autonomia. E é esta tentativa de fuga, ou melhor esta pressão, que produz espasmos, e o poder em situação colonial e racista declinou a sua identidade precisamente por estas pressões espasmódicas.

Os espasmos, através dos quais se acredita reconhecer e identificar o poder e as suas vibrações, desenham o volume oco e achatado deste mesmo poder. Como o falo se dilata, essa dilatação é sempre seguida de uma contracção e dissipação, uma detumescência. Além disso, em condições coloniais e racistas, o poder que faz gritar o negro e que arranca do seu peito berros incessantes é apenas um poder acoplado ao seu animal – à sua mente-cão, à sua mente-porco, ao seu espírito-canalha. Só pode ser um poder dotado de uma matéria corporal, uma carcaça cujo falo é a manifestação mais luminosa, bem como a superfície mais escura. Um poder que é *falo*, no sentido sugerido por Fanon, que só se apresenta, aos seus sujeitos, revestido por um crânio de morte. É este o crânio que os leva a tais gritos e que faz da vida do negro uma vida de negro – uma simples vida zoológica.

Historicamente, o linchamento dos homens negros no Sul dos Estados Unidos, durante a escravatura e depois da Proclamação da Emancipação, tem origem em parte no desejo de os castrar. Angustiados quanto à sua potência sexual, o «pequeno branco» racista e o plantador ficam aterrorizados quando pensam no «gládio preto», de que temem não só o suposto volume, como a essência penetradora e agressiva. O escritor Michel Cournot disse a mesma coisa em termos mais lascivos: «A espada do negro é uma espada. Quando o fio da sua espada passou pela tua mulher, ela sentiu qualquer coisa», que é da ordem da revelação. Mas ela também deixou atrás de si um abismo. E, neste abismo, explicou, «o teu berloque perdeu-se». E compara a verga do negro à palmeira e à árvore da fruta-pão, que não se poriam em debandada por um império.

No gesto obsceno que é o linchamento, procura-se, assim, proteger a suposta pureza da mulher branca, mantendo o negro à altura da sua morte. Pretende-se levá-lo a contemplar a extinção e o obscurecimento daquilo que, na fantasmagoria racista, se entende pelo seu «sol sublime», o seu *falo*. A lesão da sua masculinidade terá de passar por arruinar os seus órgãos genitais – separá-los das forças da vida. É por isso que, como diz Fanon, nesta configuração, o negro não existe. Ou melhor, o negro é, antes de mais nada, um *membro*.

Ter medo daquele a quem já se retirou qualquer qualidade de força não significa, no entanto, incapacidade para o violentar. A violência exercida contra ele baseia-se numa mitologia – que sempre acompanha a violência dos dominantes. Fanon lembra que os dominantes têm uma relação com a sua própria violência, aquela de que são autores, que passa geralmente pela mitologização, isto é, pela construção de um discurso desvinculado do real, desenraizado da história. A função do mito é, então, responsabilizar as vítimas pela violência, da qual são precisamente as vítimas.

Na base deste mito não se encontra apenas uma separação originária entre «eles» e «nós». O verdadeiro problema é: que eles não sejam como nós, não vale. Mas que eles passem a ser como nós, também não é válido. Para o dominante, ambas as opções são insuportáveis e absurdas.

Na sequência disto cria-se uma estranha situação que, para se perpetuar, requer uma violência incessante, mas uma violência que tem uma função mítica, na medida em que é infinitamente irreal. Não é reconhecida pelo dominante, que, aliás, não se cansa de negá-la ou de eufemizá-la. Ela existe, mas aqueles que a produzem continuam invisíveis e anónimos. E mesmo quando há provas da sua existência, não é assunto. Se o dominante não é responsável, só pode ter sido suscitada pela própria vítima. Assim, por exemplo, se os matamos, é por causa do que eles são. Para evitarem ser mortos, não poderão de forma alguma ser aquilo que são. Ou, ainda, se os matamos, foi sem querer – danos colaterais. Para evitar serem mortos, não poderão de modo algum estar onde estão, nem nesse momento. Ou, ainda, se os matamos, é porque pretendem ser como nós, o nosso duplo. E ao matar o duplo, asseguramos a nossa sobrevivência. Eles só podem então ser diferentes de nós. Esta renovação permanente da divisão entre «eles» e «nós» é uma das condições de reprodução a uma escala molecular da violência de tipo colonial e racial. Mas como se pode verificar nos nossos dias, está na natureza da violência racial sobreviver às condições históricas do seu nascimento.

Debruçando-se em particular sobre a violência racial, Fanon parte de uma questão aparentemente anódina: o que se passa com o encontro entre negro e branco? Segundo Fanon, o encontro efectua-se sob o signo de um mito partilhado – o mito do negro. De facto, explica Fanon, a cultura europeia possui uma *imago* do negro que os próprios negros interiorizaram e que fielmente reproduzem, inclusive nas

mais anódinas circunstâncias da vida. Em que consiste esta *imago*? Nesta economia imaginária, o negro não é um homem, mas um objecto. Mais precisamente, é um objecto fóbico que, enquanto tal, suscita medo e terror. E só descobrimos este objecto fóbico através do olhar.

DESCOLONIZAÇÃO RADICAL E FESTA DA IMAGINAÇÃO

Paremos um pouco neste momento fundador que, para Fanon, se chama descolonização radical. Na sua obra, a descolonização surge como uma força de recusa e opõe-se directamente à afeição ao hábito. Esta força de recusa constitui o momento primeiro do político e do sujeito. De facto, o sujeito do político – ou o sujeito fanoniano simplesmente – vem ao mundo e a si através deste gesto inaugural, que é a capacidade de dizer não. Recusa a submissão e, antes de mais, uma representação. Pois nestes contextos racistas, «representar» é a mesma coisa que «desfigurar». A vontade de representação está na base de uma vontade de destruir. Trata-se de fazer uma coisa passar violentamente a não ser nada. Representar participa portanto simultaneamente de um jogo de sombras e de uma devastação, mesmo se, depois de tal devastação, alguma coisa, que pertencia à ordem anterior, ainda sobreviva.

Enquanto operação simbólica, a representação não abre necessariamente caminho para o reconhecimento recíproco. Antes de mais, na consciência do sujeito que representa, o sujeito representado corre sempre o risco de ser transformado num objecto ou num brinquedo. Ao deixar-se representar, perde a capacidade de criar, para si e para o mundo, uma imagem de si. É obrigado a vestir uma imagem contra a qual tem de lutar sem tréguas. Lutar contra uma imagem

de afável; da qual dificilmente se desprenderá; da qual não é autor e na qual de modo algum se reconhece. De seguida, e em vez de ser «plenamente aquilo que [ele é]»⁴⁷, na medida do possível, está condenado a viver a sua consciência como uma falta. Na história do encontro entre o Ocidente e os mundos longínquos, existe de facto um modo de representar o Outro que o esvazia de qualquer substância, deixando-o sem vida, «num corpo a corpo com a morte, uma morte antes da morte, uma morte na vida»⁴⁸.

Esta é a teoria negativa da representação que sustenta a ideia de Fanon acerca da violência racial. Esta não opera apenas pelo olhar. Apoia-se em toda a espécie de dispositivos que incluem, por exemplo, a divisão espacial e a segregação com o mesmo nome, uma divisão racista do «trabalho sujo» (após o qual, por exemplo, os «atiradores senegaleses» devem reprimir no sangue a insurreição malgaxe) e tecnologias como a língua, a rádio e, até, a medicina, que na época tinham poder mortífero. Ela produz todo um mundo de sobreviventes, que são, essencialmente, homens e mulheres encerrados num embate com a sombra na qual foram mergulhados; esforçando-se por rasgá-la e chegar à verdade de si mesmos.

Se Fanon insiste na face sombria da vida em situação de loucura (considerando-se o racismo, deste ponto de vista, uma instância particular da desestabilização psíquica), é sempre para esboçar um momento afirmativo e quase solar, que é o do reconhecimento recíproco que anuncia a chegada do «homem como todos os outros». O homem «como os outros homens» tem um corpo. Tem pés, mãos, um peito, um coração. Não é um conjunto de órgãos. Ele respira, ele caminha.

Do mesmo modo que só existe corpo se estiver animado e em movimento – um corpo que respira e que caminha –,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁸ Frantz Fanon, «Pour la révolution africaine», in *Œuvres, op. cit.*, p. 700.

também só existe corpo se carregar um nome. O nome é diferente do apelido: pouco importa quem é ele; chamamos-lhe sistematicamente Mohammed ou Mamadou. O apelido, sugere Fanon, é o resultado da falsificação de um nome originário, a partir de uma ideia desde logo «horrível»⁴⁹. O nome conjuga-se com o rosto. Não existe reconhecimento recíproco sem se reclamar o rosto do Outro como, se não semelhante ao meu, pelo menos próximo do meu. Este gesto de reclamar a face do Outro como rosto do qual sou *a priori* o guardião opõe-se directamente ao gesto de apagamento, que é, por exemplo, a caça às suas feições.

Por fim, o Outro só é Outro se tiver lugar entre nós, se encontrar um lugar entre nós, se lhe dermos lugar entre nós⁵⁰. O reconhecimento do humano que eu sou no rosto do homem e da mulher que está à nossa frente, eis a condição para que «o homem que está nesta terra» – esta terra enquanto terra de todos – seja mais do que um amontoado de órgãos e mais do que um Mohammed. E se é verdade que esta terra é de todos, não se pode exigir de quem quer que seja que volte à sua terra.

Não se reconhece apenas o paciente de Fanon pela sua capacidade de recusa, tampouco se distingue pela disposição para a luta. Para dizer a luta, Fanon recorre a uma série de termos: a libertação, a descolonização, a desordem absoluta, mudar a ordem do mundo, a aparição, a saída da grande noite, a vinda ao mundo. A luta não é espontânea. Ela é organizada e consciente. Ela é, diz ele, fruto de uma «decisão radical»⁵¹. Tem um ritmo próprio.

Obra de homens novos, o seu actor privilegiado é o povo, o sujeito colectivo. A luta está na origem de novas lingua-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 702.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 701.

⁵¹ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra...*, *op. cit.*

gens. Ela ambiciona a chegada de uma nova humanidade. Ela envolve tudo: os músculos, os punhos nus, a inteligência, não poupa sofrimento, o sangue. Enquanto gesto novo, suscita novos ritmos respiratórios. O lutador fanoniano é um homem que volta a respirar, relaxa as tensões musculares e com a imaginação em festa.

Para Fanon, a cultura é a festa da imaginação produzida pela luta. Ela é ritmada pela transmutação de figuras picarescas, pelo ressurgir de narrações épicas, por um imenso trabalho sobre os objectos e as formas. É o caso da madeira e, sobretudo, das máscaras, que passam da depressão à animação, em particular dos rostos. É também o caso da cerâmica (jarros, jarras, trabalhos de cor e pratos). Através da dança e do canto melódico, o colonizado reestrutura a sua percepção. O mundo perde o seu carácter maldito, e estão reunidas as condições para o inevitável confronto. Só há luta, se levar, necessariamente, ao estilhaçar de velhas sedimentações culturais. Esta luta é um trabalho colectivo organizado. Pretende claramente reverter a história. O paciente fanoniano tenta regressar à origem do futuro.

A RELAÇÃO DE CUIDADO

Entre as diversas doenças que a sociedade de inimizade produziu, Fanon ocupou-se especificamente de pessoas com impotência, mulheres violadas, vítimas de tortura, pessoas que sofriam de ansiedade, apatia ou depressão, de um sem-fim de gente (inclusive, crianças) que matou ou torturou, pessoas que perderam os pais; pessoas que sofreram toda a espécie de fobias; combatentes e civis; franceses e argelinos; refugiados atacados por todas as psicoses puerperais; pessoas à beira do desespero e que, não suportando mais,

tentaram o suicídio; pessoas profundamente deslocadas que, tendo perdido a voz, gritavam e cuja agitação, testemunhava ele, por vezes era parecida com fúrias, delírios (nomeadamente de perseguição).

E não é tudo. Ocupou-se também de homens e de mulheres de todas as idades e profissões; doentes com graves distúrbios mentais, com distúrbios de comportamento; seres habitados por delirantes ideias de perseguição; gente que dava gritos roucos e uivos a qualquer momento e em qualquer lugar; pessoas que experimentavam uma agitação psicomotora intermitente, diurna ou nocturna; doentes por vezes agressivos, totalmente inconscientes da sua doença; doentes estênicos e reticentes; loucos que, além do mais, eram racistas; pessoas, inclusive missionários, regressadas de África onde tinham presenciado uma conduta violenta e desprezível para com os indígenas, sobretudo com crianças; hipocondríacos; seres humanos cujo eu e cujas relações com o resto do mundo se tinham alterado de tal modo que nunca mais encontraram o seu «lugar entre os homens»⁵².

Mas tratava-se sobretudo de seres humanos mergulhados em estados depressivos quase contínuos, excitados, irritáveis, coléricos e por vezes com raiva, em lágrimas, gritos, lamentos, confrontados com a sensação de morte iminente, cara a cara com torturadores (visíveis e invisíveis) a quem não deixaram de implorar. Este mundo de ódio, mágoa e guerra, combinado com vãos apelos à misericórdia, apelos para salvar os inocentes – tal é o mundo ao qual Fanon se dedicou e que sobretudo ouviu. É o mundo cuja narração se esforçou, pacientemente, por reconstituir, e ao qual quis dar voz e rosto, longe de qualquer miserabilismo.

⁵² Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris, 2015, p. 187.

O doente, dizia Fanon, é «antes de mais aquele que sofre e que procura ser aliviado»⁵³. Como «o sofrimento provoca compaixão, ternura», o hospital é, antes de mais, «estabelecimento de cura, estabelecimento terapêutico», não pode ser transformado «numa caserna»⁵⁴. A perda da liberdade, a perda de sentido do tempo, a perda da capacidade de cuidar de si e de se preocupar consigo mesmo, a perda de relação e a perda de mundo, pensava, perfazem o verdadeiro drama do homem doente e do indivíduo alienado. Passa-se isto, porque o «homem são é um homem social»⁵⁵. A doença «refugia-o» dos outros seres sociais «e isola-o». Separa-o do mundo, «deixando-o impotente, só, com um mal que é rigorosamente seu»⁵⁶. O colapso total ou parcial da integridade biofísica, psíquica ou mental do doente ameaça o sistema de relações sem o qual o paciente é expulso do mundo e encarcerado. Pois a doença encontra-se onde o outro, ou, mais especificamente, o meu «próximo» ou o meu «semelhante», já não me revela a mim mesmo e onde me torno incapaz de «encontrar o rosto de outrem», de «estar com outros homens», meus semelhantes⁵⁷.

A doença coloca-me num estado que não me permite encontrar o meu próximo, o meu semelhante, outras pessoas humanas; assim, qualquer acto de cura autêntica supõe a reconstituição deste elo, e portanto de algo que nos seja comum. A reconstituição do comum começa pela troca de palavras e com a ruptura do silêncio: «É a linguagem que rompe o silêncio e os silêncios. Então pode-se comunicar ou comungar. O próximo no sentido cristão é sempre um cúmplice [...]. Comungar é comungar perante qualquer coisa.

⁵³ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 181.

[...] É a partir do comum que poderão surgir as intenções criadoras.»⁵⁸

Se, para o doente, comunicar, comungar e tecer cumplidões com os seus semelhantes são meios para manter contacto com o mundo e participar do mundo, lembrar-se e projectar-se no futuro é igualmente necessário para regressar à vida, e portanto crucial em qualquer aventura terapêutica. Esta relação com o tempo que passa — a data que é preciso reter, um calendário que permite estabelecer um programa, ontem, hoje, os dias que passam e não são iguais, o Aid-el-Kébir que se celebra, o Angelus que soa, os sinos da Páscoa que ouvimos — é um ponto-chave para qualquer gesto de cuidado. Pois, uma vez hospitalizados, alguns doentes «erguem entre o mundo exterior e eles um ecrã muito opaco, atrás do qual se imobilizam»⁵⁹.

Rendidos à inércia, abandonam-se. Assim, na atmosfera «pesada e irrespirável» do hospital, a vida do asilo é feita de intermináveis disputas entre doentes que os enfermeiros têm constantemente de separar, «sob risco de eles próprios levarem pontapés»⁶⁰. A exiguidade dos lugares e a propensão dos doentes para «atirarem alimentos para a mesa ou para o chão, morderem os pratos de ferro ou partirem as colheres» são tais que «os cuidados de limpeza absorvem grande parte da actividade do pessoal»⁶¹. O medo instala-se. O enfermeiro teme os doentes. Quanto ao barbeiro, exige que atem os doentes para lhes fazer a barba. «Por medo do doente ou para os punir», deixamo-los «numa cela, por vezes sem cama, sem colchão e sem roupa», quando, por prevenção, não são pura e simplesmente «atados com cinto»⁶².

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁶¹ *Ibid.*, p. 301.

⁶² *Ibid.*, p. 304.

Agachado, esticado, deitado ou sentado, o doente não se entrega facilmente. As suas referências temporais são profundamente afectadas. Aquilo que, antes, constituía o seu mundo colide subitamente consigo mesmo. À confusão temporal junta-se a degenerescência da linguagem. Acentua-se a bifurcação entre as funções de expressão e as funções de significação. Neutraliza-se a referência e destrói-se o significativo. A capacidade de juntar a realidade do mundo e de ir ao encontro do outro através do discurso diminui. O acto de fala deixa de ser o sinal manifesto de uma actividade consciente. Desligada da consciência, a linguagem é apenas a estátua reificada da doença. Deitado, com os olhos fechados, o paciente penetra na zona de inacessibilidade e do esquecimento – o esquecimento do vasto mundo.

Nestas condições, a relação de cuidado consiste em interromper o inexorável curso da degenerescência. Mas o cuidado visa sobretudo restabelecer o doente no seu ser e nas suas relações com o mundo. Para que a doença e eventualmente a morte não monopolizem totalmente o futuro e a vida, a relação de cuidado deve fazer-se pelo reconhecimento do doente e pelo acompanhamento do paciente nos seus esforços para renascer de novo para o mundo. Deve impedir que morra antes da hora; que pense e aja como se estivesse já morto, como se o tempo da vida quotidiana já não contasse. Deve incitá-lo a cultivar interesse pela vida. Daí, pensa Fanon, «a constante preocupação em trazer cada palavra e cada gesto, cada expressão do rosto» do doente à doença de que padece⁶³.

Um dos pacientes de Fanon, o polícia, pratica o seu ofício – a tortura. É o seu trabalho. Então ele tortura com serenidade. É certo que a tortura cansa. É verdade. Mas, apesar de

⁶³ *Ibid.*, p. 236.

tudo, é normal, lógico e racional, até ao dia em que começa a fazer em casa o que faz no trabalho. Ainda que antes nunca tivesse sido assim, eis que agora o é. Na clínica, ele encontra um dos homens que torturou. Este encontro é insupportável, tanto para um como para outro. Como fazer para se perceber, a começar por si mesmo, que não está maluco? A violência que foi levado a produzir encerra-o na personagem do louco. Para sair dessa personagem, terá talvez de deitar fogo ao seu próprio corpo?

Outro paciente de Fanon está cheio de cólera e raiva. Mas não tem o complexo de imolação pelo fogo. Os seus testículos foram quase esmagados durante uma tenebrosa sessão de tortura. Sofre de impotência, e a sua masculinidade foi atingida. Só sabe praticar violência, que tem em si devido à violência que sofreu. Sem dúvida, a sua própria mulher foi violada. Estamos perante duas instâncias da violência, portanto – uma, que vem do exterior, mas que produz a outra, que, por sua vez, habita interiormente o sujeito e lhe suscita raiva, cólera e, muitas vezes, desespero.

Esta raiva e esta cólera que sente constituem duas formas primordiais do sofrimento. Mas este vai longe, conseguindo atacar a memória. A força da recordação corrói-se. A memória já só funciona por fragmentos e resíduos, e através do modo patogénico. Imensos desejos reprimidos já só emergem sob disfarces – tudo ou quase tudo se tornou irreconhecível. Uma cadeia de acontecimentos traumáticos encerra o sujeito, suscitando neste repugnância, ressentimento, cólera, ódio e raiva impulsivos. Para sair desta situação, sugere Fanon, é preciso reexaminar o percurso daquele que foi vencido e refazer uma genealogia. É preciso sair do mito e escrever a história – vivê-la não sobre o modo de histeria, mas na base do princípio segundo o qual «eu sou o meu próprio fundamento».

Este polícia não quer ouvir mais gritos. Não o deixam dormir. Para se livrar do clamor nocturno, tem de fechar sempre as persianas antes de se deitar, de calafetar as janelas, mesmo durante os grandes calores de Verão, e pôr algodão nos ouvidos.

Este inspector não pára de fumar. Perdeu o apetite, e o seu sono é perturbado por pesadelos intermináveis. «Quando encontro algo a que me oponho, sinto vontade de bater. Mesmo fora do trabalho, quero agarrar o gajo que me bloqueia o caminho. Por tudo e por nada. Por exemplo, vou comprar o jornal ao quiosque. Há muita gente. Tenho de esperar. Estendo o braço (o tipo do quiosque é conhecido) para adquirir o jornal. Alguém na fila me diz, com um arzinho desafiador: “Espere a sua vez.” E, bom, tenho logo vontade de lhe bater, e digo a mim próprio: “Meu velho, se te acalmares por umas horas, farás menos barafunda depois.”»⁶⁴ De facto, ele está obcecado pela vontade de bater. A todos. A toda a gente. Em toda a parte, inclusive, em casa. Ninguém lhe escapa: nem os seus filhos, nem «o pequeno de vinte meses», e «com uma rara selvajaria», ainda menos, a sua própria mulher, que teve o azar de o interpelar e de nomear o mal que o rói: «Dou-te a minha palavra, estás a ficar louco...»⁶⁵ Como resposta, «ele atirou-se a ela, bateu-lhe e atou-a a uma cadeira, dizendo: “Vou-te ensinar de uma vez por todas que sou eu o dono deste barraco.”»

Uma jovem francesa de vinte e um anos está aborrecida com o funeral do seu pai. Ouviu clérigos fazerem dele um retrato que em nada correspondia à sua experiência. A morte que se chorava era de súbito enfeitada com qualidades

⁶⁴ *Ibid.*, p. 639.

⁶⁵ *Ibid.*

morais fora de série (abnegação, dedicação, amor ao país). Ela ficou enjoada. Porque, sempre que estava em casa, passava as noites acordada. É que, vindos de baixo até si, os gritos não paravam de a constanger – «na cave e em divisões abandonadas eram torturados argelinos, para obter informações»⁶⁶. «Pergunto a mim mesma como um ser humano pode suportar [...] ouvir gritos de sofrimento.»

Durante cerca de três anos, escreve ele na sua carta de demissão, dirigida ao ministro residente, em 1956, «estive totalmente ao serviço deste país e dos homens que lá vivem.» Mas, observa, de que valem «as intenções, se a sua encarnação se torna impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio dos autóctones deste país»?⁶⁷ Os três termos – a indigência do coração, a esterilidade do espírito, o ódio dos autóctones – descrevem linearmente o que, a seus olhos, sempre caracterizou o sistema colonial. A muitos respeito, e partindo sempre de factos que ele observara directamente, fez uma descrição detalhada e multiforme. E quanto mais ia tendo experiência directa, mais lhe parecia uma lepra que não poupava o corpo de ninguém, colonizados e colonos, «toda esta lepra no teu corpo»⁶⁸.

É preciso, de facto, ler a sua «Carta a Um Francês» ao mesmo tempo que aquela que a precede, a «Carta ao Ministro Residente»⁶⁹. Que elas tenham ou não sido escritas no mesmo momento, uma explica a outra. Uma serve de justificação à outra. Como doença leprosa, a colonização ataca os corpos que deforma. Mas ela tem sobretudo por alvo o cérebro e,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 646.

⁶⁷ Frantz Fanon, *Pour la révolution...*, op. cit., p. 734.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 730.

⁶⁹ In *ibid.*, pp. 729-732 e pp. 733-735. Todas as citações que se seguem provêm destes dois textos.

acessorariamente, o sistema nervoso. O seu objectivo é «descerebrizar».

Descerebrizar consiste certamente em operar, se não uma amputação do cérebro, pelo menos a sua esterilização. O acto de descerebrizar visa igualmente tornar o sujeito «estrangeiro ao seu meio». Este processo de «ruptura organizada com o real» desemboca muitas vezes em loucura. Por vezes, esta exprime-se enquanto mentira. Uma das funções da mentira colonial é alimentar o silêncio e induzir comportamentos de cumplicidade, sob o pretexto de que «não há mais nada a fazer», salvo, talvez, ir-se embora.

Porquê então partir? A partir de que momento o colono começa a manter a ideia segundo a qual é preferível ir-se embora? Quando percebe que as coisas não vão bem: a «atmosfera vai mal»; o «país está irritado»; as estradas «já não são seguras». Os campos de milho foram «transformados em braseiros». Os árabes «estão a ficar maus». Irão, em breve, violar as nossas mulheres. Os nossos testículos «serão cortados e atados» entre os nossos dentes. Mas se as coisas ficarem verdadeiramente feias, foi porque a lepra colonial alastrou por todo o lado e, com ela, «esta enorme ferida» enterrada sob a «mortalha do silêncio», o silêncio com o conluio de todos, o silêncio supostamente ignorante, e que, por consequência, clama a sua inocência, com base numa mentira.

Por isso, como é que ninguém vê este país e as pessoas que o habitam? Porque não se quer compreender o que no quotidiano se passa à sua volta? Porque se proclama publicamente a sua inquietação pelo homem, «mas, singularmente, não pelo árabe» quotidianamente negado e transformado «em *décor* sariano»? Como acontece que nunca se tenha «apertado a mão a um árabe», nunca se tenha «bebido café» com ele, «nunca se tenha falado do tempo com um árabe»? Assim, afinal, não há apenas um só europeu «que não se

revolte, não se indigne, não se alarme com tudo, menos com o destino do árabe».

Como vimos, o direito à indiferença ou à ignorância não existe para Fanon. Revoltar-se, indignar-se, alarmar-se com o destino do homem que se rebaixa e que tem a «vida parada», cujo rosto mostra sinais de desespero, no ventre do qual se lê a resignação, no sangue do qual se diagnostica «o esgotamento prostrado de toda uma vida» — esta era para ele, e para lá dos aspectos puramente técnicos, a tarefa do médico no contexto colonial. O acto médico tinha como objectivo fazer emergir aquilo a que ele chamou de mundo válido. O médico devia ser capaz de responder às perguntas: «O que está a acontecer?», «O que aconteceu?».

Esta exigência de resposta implicava um semelhante dever de ver (recusar a autocegueira), de nada ignorar, de nada silenciar, de não dissimular o real. Ela requeria que o médico se misturasse com aqueles que foram expostos a este mundo de pessoas sem sonhos, e que contasse, com uma voz clara e distinta, aquilo que simultaneamente protagonizou e testemunhou. «Eu quero», afirmava, por seu lado, Fanon, «a minha voz, brutal, não a quero bela, não a quero pura, não a quero de todas as dimensões». Pelo contrário, queria-a «atravessada de um lado ao outro». «Quero que ela se divirta, pois, afinal, falo do homem e da sua recusa, da quotidiana podridão do homem, da sua terrível resignação.»

Pois, somente uma voz «atravessada de um lado ao outro» pode dar conta do carácter trágico, desolador e paradoxal da instituição médica em situação colonial. Se a finalidade do acto médico é fazer calar a dor ao lutar contra a doença, como se procede para que o colonizado perceba, «numa confusão quase orgânica, o médico, o engenheiro, o instrutor, o polícia, o guarda do campo»? ⁷⁰ «Mas a guerra continua.

⁷⁰ Frantz Fanon, «L'An V de la révolution algérienne», in *Œuvres*, op. cit., p. 355.

E ficam por cuidar, ainda durante muitos anos, as feridas, múltiplas e por vezes indeléveis, infligidas aos nossos povos pela ruptura com o colonialismo.»⁷¹

Estas duas frases juntas estabelecem uma relação de causalidade entre a colonização e as feridas. Sugerem ainda o grau de dificuldade para curar de uma vez por todas as vítimas da colonização. Tal dificuldade não diz apenas respeito ao tempo quase interminável que implica a cura. Na realidade, algumas dores e lesões, de tão profundas, nunca serão curadas; as suas cicatrizes nunca serão apagadas; as suas vítimas carregarão para sempre as suas marcas. Quanto à Guerra Colonial, é aqui abordada sob o ângulo dos problemas mentais que gera, tanto do lado dos agentes da força ocupante como da população autóctone.

É o caso deste jovem argelino de vinte e seis anos. À primeira vista, sofre de contínuas enxaquecas e de insónia, mas, no fundo, trata-se de impotência. Depois de se ter salvo de uma emboscada, abandonou o táxi que usava inicialmente para o transporte de panfletos e de responsáveis políticos, passando, a pouco e pouco, a transportar comandos argelinos envolvidos na guerra de libertação. No interior do táxi estão agora dois carregadores com uma metralhadora. Tendo ingressado à pressa na guerrilha, não tem notícias da sua mulher e da sua filha de vinte meses, até ao dia em que a esposa lhe faz chegar uma mensagem na qual lhe pede para a esquecer.

O pedido para esquecer explica-se pelo facto de ela ter sido vítima de uma dupla violação, primeiro, por um militar francês sozinho; depois, por um segundo, na presença de outros, melhor dizendo, de testemunhas. Viveu portanto uma dupla desonra, que coloca de seguida o problema da

⁷¹ Frantz Fanon (1961), *Os Condenados da Terra*, Letra Livre, Lisboa, 2015, p. 257.

vergonha e da culpabilidade. Enquanto a primeira cena de violação se passa quase em privado, num frente a frente entre a mulher e o seu carrasco, a segunda parece uma sessão pública. Neste cenário de vergonha, apenas um militar está em acção, mas sob o olhar quase pornográfico de vários outros, que vivem a provação enquanto prazer transmitido. Na cena paira uma figura fisicamente ausente, mas cuja presença spectral convida o militar violador a redobrar o seu furor. Esta figura é o marido. Ao violar a sua mulher, é o seu falo que os soldados franceses almejam e tentam castrar simbolicamente.

Neste conflito de homens, a mulher serve, antes de tudo, de substituto e, além disso, para satisfazer os impulsos sádicos do oficial. Para o oficial, nem sequer se trata de prazer. Por um lado, trata-se de humilhar profundamente a mulher (e através dela o seu marido); de pôr irremediavelmente em causa os seus respectivos sentimentos de fidelidade e de dignidade e a representação que fazem de si mesmos e da sua relação. Por outro, está a encenar, através do acto de violação, uma espécie de relação de ódio. O ódio é tudo, menos uma relação de reconhecimento. É, antes de mais, uma relação de execração. Um falo execra outro falo: «Se um dia voltares a ver o porco do teu marido, não te esqueças de lhe dizer o que te fizeram.»⁷² Depois, feita a injunção, a infeliz esposa fará algo.

Pedindo ao seu marido para a esquecer, a mulher põe uma pedra sobre o desgosto e a humilhação que sentiu. O seu ser íntimo e secreto foi desvelado sob o olhar do outro, destes desconhecidos, do ocupante. O seu desejo, o seu pudor e o seu prazer secreto, assim como o seu corpo, foram, se não profanados, pelo menos expostos, possuídos contra a

⁷² *Ibid.*, p. 263.

sua vontade, enxovalhados e tornados vulgares. Nunca poderá voltar a exibi-los na sua integridade.

E uma vez que tudo aconteceu à frente de testemunhas ou de *voyeurs*, ela já não pode, por si só, esconder o que quer que seja. Tudo o que pode fazer é confessar. E uma vez que não pode apagar este insulto, só lhe resta uma opção: pedir ao marido para a esquecer – puro efeito de corte. A mulher foi feita para o homem, e não para o seu próprio prazer, a ofensa à honra do homem é uma mancha que necessariamente resulta num sacrifício: a perda deste homem.

No que toca ao homem, ele sente impotência. A sua dignidade de marido é atacada. Não assentará ela no princípio do prazer exclusivo da sua mulher? A sua potência fálica não se alimentará desta exclusividade? Uma vez que a sua mulher «provou o francês», o elo de exclusividade rompeu-se. Ela carrega, agora, a carne vivida como uma mancha que não se pode limpar, nem apagar, nem expulsar. Ele fica profundamente abalado. Este trauma agora habita-o: «Antes de qualquer tentativa sexual, pensa na mulher.»⁷³ A sua mulher é esta rapariga que ele acabou por desposar quando amava outra, a sua prima, que, devido a arranjinhas familiares, casou com outro homem. A sua mulher era gentil, mas ele não a amava verdadeiramente.

O facto de ela ter sido violada enfurece-o. A sua raiva dirige-se contra «esses porcos»⁷⁴. Mas, quem sabe, talvez também se dirija contra a sua mulher. Pouco a pouco, à cólera sucede-se o alívio: «Não é grave, não a mataram. Ela poderá recomeçar a sua vida.»⁷⁵ Viver na desonra é melhor do que não viver de todo. As coisas complicam-se. Não será, *in fine*, responsável pela violação da sua própria mulher? Não

⁷³ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 265.

foi ele próprio testemunha, nos *douars*⁷⁶, de violações sádicas, por vezes apenas como consequência do ócio? E se a sua esposa foi violada por não ter querido «denunciar o marido»? E se a violação foi o resultado da vontade de a sua mulher «proteger a rede»: «Ela tinha sido violada, porque me procuravam a mim. Na verdade, foi para a punirem pelo seu silêncio que a violaram.»⁷⁷

Assim, ele é responsável pela violação da sua própria mulher. Foi por sua culpa que ela foi desonrada. Ser «desonrada» é ser «deteriorada». E tudo o que vem daquele que está podre só pode ser podre, inclusive a sua filha de vinte meses, de quem quer rasgar a foto, antes de cada acto sexual. Voltar para a sua mulher antes da independência significa viver com a sua podridão o resto da vida. Pois, «poderá ele esquecer-se desta coisa?». De facto, ele jamais esquecerá que a sua mulher foi violada. Assim, nunca haverá um momento em que ele não coloque esta questão: «Seria ela obrigada a pôr-me ao corrente de tudo isso?» Portanto, mais vale não dizer nada. Mais vale carregar, sozinha, o peso da desonra, ainda que resultante do desejo de proteger o homem com quem se casou.

O segundo caso tem a ver com instintos homicidas arbitrários num sobrevivente de uma chacina colectiva, proveniente de um *douar* em Constantinois. Viu, com os seus próprios olhos, mortos e feridos. Ele não era daquelas pessoas imunes à ideia da morte de um homem. A forma humana, na sua morte, era ainda susceptível de o comover. Tal como no primeiro caso, temos presente, antes de mais, a recusa de trair. Houve uma emboscada. Todos os habitantes

⁷⁶ *Douars* – no Norte de África e particularmente no Magrebe, é um conjunto de casas, fixas ou móveis, temporárias ou permanentes, que reúnem indivíduos ligados por parentesco (N.T.).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 265.

do *douar* foram reunidos e interrogados. Ninguém respondeu. À falta de resposta, um oficial deu ordem para destruir o *douar*, para incendiar as casas, para reunir os restantes homens, levando-os até a um barranco para os matar. Assim, vinte e nove homens foram mortos à queima-roupa. O paciente em questão escapou com duas balas e uma fratura no úmero.

É, portanto, um sobrevivente. Mas um sobrevivente quase mutilado, que continua a pedir uma espingarda. Ele recusa-se a «caminhar à frente de quem quer que seja. Não quer ninguém atrás dele. Certa noite, apodera-se da arma de um combatente e, atabalhoadamente, atira sobre os soldados que dormiam»⁷⁸. É brutalmente desarmado. Doravante, fica de mãos atadas. Agita-se e grita. Deseja matar indistintamente toda a gente. Num gesto mimético e repetitivo, quer efectuar a sua pequena carnificina.

Porque «na vida, é preciso matar para não ser morto», explica. E, para matar, é preciso não ter sido morto antes. A minha vida ou a minha sobrevivência passam, portanto, pelo assassinio dos outros, e especialmente daquele que eu suspeito ser um corpo externo que, disfarçado, apresenta agora uma aparência de semelhante e congénere: «Há franceses entre nós. Disfarçam-se de árabes. É necessário matá-los. Dá-me uma metralhadora. Todos esses falsos árabes são franceses [...] e não me deixam tranquilo. Quando quero dormir, entram no meu quarto. Mas agora já os conheço. Todos me querem matar. Mas eu defender-me-ei. Matarei todos, sem excepção. Degolarei um após outro e a ti também.»⁷⁹

O sobrevivente é consumido por um desejo violento de sangue. Ele ignora qualquer distinção e atinge quer o mundo

⁷⁸ *Ibid.*, p. 268.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 269.

das mulheres quer o das crianças; quer o mundo das aves quer o dos animais de estimação: «Vocês querem eliminar-me, mas terão de agir de outro modo. Não me importará a sua morte. Os pequenos, os grandes, as mulheres, as crianças, os cães, os pássaros, os burros [...]. Chegará a vez de todo o mundo [...]. Depois, poderei dormir sossegado [...].»⁸⁰ Uma vez saciado o desejo de assassinio em massa, o sobrevivente poderá finalmente desfrutar do sono, ao qual aspira.

A VIDA QUE SE ESVAI

Segue-se o jovem militar do Exército de Libertação Nacional, que, com 19 anos, matou uma mulher cujo fantasma não lhe dá descanso. Fanon aponta os pormenores do encontro. Pensa estar perante um doente «muito deprimido, de lábios secos e mãos suadas»⁸¹. Interessa-se pela sua respiração, «suspira incessantemente», eleva constantemente o peito. Tendo já cometido um assassinio, o paciente não tem qualquer vontade de cometer um segundo. Pelo contrário, foi a sua própria vida que ele atingiu desta vez – matar-se depois de, antes, ter morto outro. Tal como o outro sobrevivente mencionado, ele é atormentado pela insónia.

Fanon observa o seu olhar, a maneira como ele se fixa «durante alguns instantes num ponto do espaço, enquanto o rosto se anima, dando ao observador a impressão de que o doente assiste a um espectáculo». Depois prolonga-se no que ele diz: «O doente fala-nos do seu sangue derramado, das suas artérias que se esvaziam, do seu coração que falha. Pede-nos que detenhamos a hemorragia, que não toleremos que venham “vampirizá-lo”, mesmo no hospital. Por vezes

⁸⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁸¹ *Ibid.*, p. 269.

não consegue falar e pede um lápis. Escreve: "Já não tenho voz, toda a minha vida está a ir-se."⁸²

O doente ainda tem um corpo. Mas este corpo e tudo o que ele carrega estão cercados por forças activas que minam as energias vitais. Atormentado por um sofrimento intolrável, o corpo à deriva já não é um signo. Ou se ele ainda tem as marcas do signo, é um signo que já não se transforma em símbolo. O que terá contido agora escapa, transborda e dispersa-se. O corpo do sujeito que sofre já não é uma casa. Se continua a ser uma casa, deixa de ser inviolável. Já não é capaz de preservar seja o que for. Os seus órgãos soltam-se e as suas essências escapam-se. Já não consegue exprimir-se senão sob o signo do vazio ou do mutismo – o medo de um colapso, a dificuldade de habitar novamente a linguagem, de retomar a palavra, de ter voz e, desta maneira, vida. O indivíduo que sofre compreendeu muito bem. Foi provavelmente por isso que, em duas ocasiões, tentou suicidar-se, responsabilizando-se pela sua morte, apropriando-se dela como oferta a si mesmo.

Por trás da sensação de expropriação corporal encontra-se um assassinio. O contexto é o de uma guerra colonial. A guerra colonial, tal como outras formas de guerra, assenta numa economia fúnebre – matar e ser morto. Homens, mulheres e crianças, bovinos, aves, plantas, animais, montanhas, colinas e vales, rios e riachos, todo um mundo numa situação ambiental em que se viu a morte. Estavam lá no momento em que outros morreram. Testemunharam a suposta morte de presumíveis inocentes. Como resposta, juntaram-se à luta.

Uma das funções da luta é converter a economia de ódio e o desejo de vingança numa economia política. O objec-

⁸² Ibid., p. 270.

tivo da luta de libertação não é erradicar o instinto de morte, o desejo de matar ou a sede de vingança, mas o de vergar esse instinto, o desejo e a sede às ordens de um superego de natureza política, ou seja, o advento de uma nação.

A luta consiste em canalizar essa energia (a vontade de matar), sem a qual ela seria apenas uma repetição estéril. O acto de matar, o corpo que matamos (do inimigo) ou o corpo ao qual se dá a morte (o do combatente ou mártir) devem ser capazes de encontrar lugar no sistema deste significado. O instinto de matar já não precisa de se enraizar na força primitiva dos instintos. Transformado numa energia da luta política, deve agora ser simbolicamente estruturado.

Para o caso que aqui nos traz, o de um homem assombrado pelo vampiro e sob ameaça de perder o seu sangue, a sua voz e a sua vida, esta disposição é instável. A sua mãe «foi morta à queima-roupa por um soldado francês». Duas irmãs suas foram «levadas para o quartel», e ele não faz ideia do que lhes aconteceu nem a que tratamento as submeteram, num contexto no qual interrogatórios, torturas e possíveis detenções e violações são comuns. Estando o seu pai «morto há vários anos», era o «único homem» da família, e a sua «única ambição» era melhorar a vida da mãe e das irmãs.

O drama da luta atingiu o seu auge quando um enredo individual foi articulado, a dado momento, num enredo político. Portanto, é difícil desemaranhar o fio. Tudo se confunde, como a seguinte história pode ilustrar. Um colono notoriamente envolvido na luta contra o movimento de libertação abateu dois civis argelinos. Foi montada uma operação contra ele.

Realizou-se durante a noite. «Em casa dele estava apenas a mulher. Ao ver-nos, começou a pedir-nos que não a matássemos: "Sei que vêm à procura do meu marido", disse ela,

“mas ele não está” [...] decidimos esperar pelo marido. Mas eu, eu olhava para a mulher e pensava na minha mãe. Ela estava sentada numa poltrona e parecia estar ausente [a seus olhos, ela já não estava lá]. Eu perguntava a mim mesmo por que razão não a matávamos.»⁸³ Para quê matá-la? Não tinha ela, antes, na sua súplica, deixado claramente entender que, por várias vezes, pedira ao seu marido para não se meter em política? E não acabara de, na sua segunda prece, rogar pela sua vida em nome dos seus filhos? («Peço-lhe, não me mate [...]. Tenho filhos.») Mas nem o argumento da responsabilidade nem o argumento humanitário conseguiram comover o seu interlocutor, que, entretanto, já nem respondia.

Fanon não deixou de salientar, nas suas obras, os traços principais da relação entre senhores e submissos na colónia, por exemplo, a sua pobreza mundana. Deste ponto de vista, a vida no mundo colonial aproximava-se da vida animal. O elo entre os senhores coloniais e os seus subalternos nunca dá lugar a uma comunidade afectiva vivida. Nunca acarreta a formação de uma casa comum. O mestre colonial quase nunca se deixa *tocar* pela palavra do seu subalterno.

A pobreza da relação que o senhor mantém com o indígena (seu subalterno, do ponto de vista jurídico-legal, ao mesmo tempo que sua coisa, do ponto de vista racial e ontológico) é aqui reproduzida, mas invertida. Na ausência do seu marido, o círculo encerra-se na sua esposa, agora confrontada com o instinto daquele que, em breve, será seu assassino: «Instantes depois, já estava morta.» Mal concluir a sua súplica. Apesar do apelo derradeiro a uma certa humanidade e compaixão, a sentimentos supostamente partilhados por todos. Sem tiro. Nem tão-pouco distância. O jogo

⁸³ Ibid., p. 271.

íntimo da proximidade, quase um corpo a corpo, em circuito fechado, a relação de um objecto com outro objecto: «Matei-a à navalhada.»

Mas quem acaba ele de matar? Esta mulher que implora que lhe poupemos a vida e que, no fim de contas, a perde? Ou esta mulher que, no fundo, é apenas a efígie de uma outra, o espelho da sua mãe, em quem pensa no preciso momento em que olha a sua eventual vítima: «Mas eu olhava a mulher e pensava na minha mãe.»

Recapitulemos, citando-o. «Ela começou a suplicar para que não a matássemos. No instante seguinte, ela estava morta. Matei-a à navalhada. Desarmaram-me. Alguns dias mais tarde, passei por um interrogatório. Acreditava que ia ser morto. Mas não queria saber.» Esperava-se que tudo ficasse por aí. Alguém fez correr o sangue da sua mãe. Um soldado francês, o nome genérico de um inimigo sem rosto próprio, de múltiplas faces.

A este sangue que grita vingança, responde, ao fazer correr o de uma outra mulher que não fez correr o sangue de ninguém, mas que se encontra implicada indirectamente no círculo infernal da guerra, por causa do seu marido, que é efectivamente responsável pelo assassinio de dois argelinos e que escapa à retaliação, mas ainda assim perde a sua mulher. Perda de uma mãe, tanto de um lado como do outro, e, para o homem ausente no momento do assassinio, perda de uma esposa. Tanto de um lado como do outro, órfãos, e, do lado do homem ausente, mas a quem a morte estava originariamente destinada, um viúvo. As mulheres não pagam apenas pelos actos dos homens. Elas são a moeda de troca desta economia fúnebre.

Devido a uma tal omnipresença da mulher, seja sob a figura da mãe, seja sob a da esposa ou a da irmã, deixa de ser possível saber com toda a clareza a quem a morte se destina exactamente. Quem é suposto ser o seu receptor? Como

ter a certeza de que, ao esventrar a mulher, não é a própria mãe que se está prestes a matar? O vampiro que ameaça desviar o nosso corpo de todo o seu sangue, este símbolo de interminável hemorragia, não é, no fundo, o nome do duplo esventramento, um, fantasmagórico (o da mãe), e, o outro, real (o da mulher do meu inimigo)? O clamor destas mulheres, todas com «um buraco aberto no ventre», os suplícios de todas estas mulheres «exangues, pálidas e terrivelmente magras», que imploram ser poupadas à morte por não estarem protegidas – não será isso que, agora, faz temer o assassino, o impede de dormir, o leva a vomitar a seguir às refeições? Não será essa a razão pela qual, à noite, quando ele se deita, o quarto é «invadido por mulheres», todas iguais, exigindo que o seu sangue derramado seja devolvido?

«Nesse momento», aponta Fanon, «um barulho de água a correr enche o quarto, aumenta, até evocar o ruído de uma cascata, e o jovem doente vê o pavimento do quarto encher-se de sangue, o seu sangue, enquanto as mulheres se tornam cada vez mais róseas, e a sua ferida começa a fechar-se. Banhado em suor e terrivelmente angustiado, o doente desperta e permanece agitado até de madrugada»⁸⁴.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 272.

ESSE MEIO-DIA ATORDOANTE

Quando Fanon morre, tem os olhos fixados em África ou, mais precisamente, naquilo a que ele chama «a África que vem». Nascido na Martinica, passou por França, e o seu destino estaria ligado ao da Argélia. Foi através da Argélia que ele cumpriu por fim, como se fosse às avessas, a volta do Triângulo. «Participar no movimento ordeiro de um continente era, definitivamente, o trabalho que escolhera», afirma¹. A África que descobre depois da descolonização é um labirinto de contradições. O Congo estagnou. As grandes «cidadelas colonialistas» da África Austral (Angola, Moçambique, África do Sul, Rodésia) ainda lá estão. O espectro do Ocidente paira por todo o lado. As novas burguesias nacionais trilhavam já o caminho das predações. E se ficarmos «de ouvido colado à terra vermelha, ouvimos claramente correntes enferrujadas, os “han” de socorro, e baixamos os ombros, de tal maneira está presente a carne martirizada, nesse meio-dia atordoante»². O projecto é o de romper as amarras, abrir novas frentes, pôr África em marcha e dar à luz um mundo novo. Este mundo novo é inseparável do

¹ Frantz Fanon, «Cette Afrique à venir», in *Pour la révolution*, op. cit., p. 860.

² *Ibid.*, p. 861.