

**HOMI BHABHA LEITOR DE FRANTZ FANON:
Acerca da Prerrogativa Pós-colonial**

**HOMI BHABHA READER FRANTZ FANON:
About the Postcolonial Prerogative**

Muryatan Santana Barbosa*

Resumo: Este artigo analisa a interpretação que o crítico Homi Bhabha fez de aspectos primordiais do pensamento de Frantz Fanon (1925-61), conhecido intelectual martiniquense de formação francófona. Para isto, enfoca o conceito de prerrogativa pós-colonial, central nesta releitura de Fanon por Bhabha, que se tornou importante na área de Estudos Culturais, Sociologia da Cultura e Pós-colonialismo. Por fim, após esta análise crítica, se postula alguns parâmetros que visam re-estabelecer esta atualidade do pensamento fanoniano, tendo por mote uma releitura diferenciada da que foi realizada por Homi Bhabha.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Frantz Fanon; Homi Bhabha; Libertação; Relações Raciais; Pós-estruturalismo

Abstract: This article examines the interpretation which the critic Homi Bhabha made on key aspects of the thought of Frantz Fanon (1925-61), intellectual martiniquense, training in France. For this, it focuses on the concept of post-colonial prerogative, central to this reading of Fanon by Bhabha, who became important in the field of Cultural Studies, Sociology of Culture and Post-colonialism. Finally, after this review, it postulates some parameters to a new interpretation in Fanon thought, different from that held by Homi Bhabha.

Keywords: Postcolonialism; Frantz Fanon; Homi Bhabha; Liberation; Racial Relations; Post-estruturalism

(recebido em 22 de março de 2012; aprovado em 15 de abril de 2012)

O Fanon de Bhabha

Homi K. Bhabha é hoje um dos críticos culturais mais conhecidos mundialmente. Nascido em 1949, em Mumbai, na Índia, ele é autor de uma série de livros e artigos destacados nesta área do conhecimento. Seu livro mais conhecido é *O Local da Cultura* (1994), que possui tradução para o português. É autor também (e editor) de outros livros como, *Nação e narração* (1990) e *Cosmopolitanismo* (2000).

Seu nome está hoje definitivamente associado ao chamado “Pós-colonialismo”, da qual se tornou porta-voz. É difícil dar uma definição exata deste termo, como mostram os debates exaustivos sobre o assunto na literatura especializada. Em uma aproximação pode-se caracterizá-lo, como o faz, por exemplo, a crítica literária Ania Loomba¹, como os discursos de contestação sobre a dominação colonial e os legados do colonialismo. Todavia, mais comumente, este termo é utilizado para designar uma corrente de pensamento recente e

* Professor Universitário, Mestre em Sociologia e Doutorando em História da África, ambos pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP).

¹ LOOMBA, Ania. *Colonialism, post-colonialism*, London/New York: Routledge, 2005, p. 16.

particular. Por pós-colonialismo se identifica um “grupo” específico de intelectuais do “Terceiro Mundo”, que teriam ascendido às academias estadunidenses e europeias na década de 1980. Este “grupo” teria por objeto de estudo a crítica ao ocidentalismo e ao discurso colonial, mas o faria a partir da própria tradição europeia, retomando as perspectivas pós-estruturalistas contemporâneas². Costuma-se citar como integrantes deste “grupo”, geralmente, os seguintes intelectuais: Edward Said (palestino), Gayatri Spivak (indiana) e Homi Bhabha (indiano).

O mais conhecido entre estes foi o historiador e crítico literário Edward Said, cujo livro *O Orientalismo* (1978), obteve considerável repercussão internacional nos anos 1980 e 1990. Este livro pretendia desconstruir o discurso colonial a partir da metodologia foucaultiana de análise, destacando a compreensão das inter-relações entre saber e poder na modernidade. Para isso, realizou uma interpretação original da imagem de “Oriente” criada pelos estudos orientalistas, mostrando os estereótipos e mitificações ali presentes.

Os primeiros estudos de Homi Bhabha e Gayatri Spivak, durante os anos 1980, - como nos ensaios reunidos, respectivamente, de *Nação e narração* (1990) e *Em outras palavras* (1988) - tinham por objeto de estudo, o colonialismo, e por modo de interpretação, a análise de discurso, uma aproximação evidente com o clássico de Said. Desde então, o reconhecimento mútuo e de crítica aos trabalhos de Said, Bhabha e Spivak transformou-os, gradativamente, em um grupo homogêneo de crítica literária. Muitas vezes, vistos como sinônimo do “pensamento pós-colonial”, como pode-se observar em trabalhos recentes sobre o assunto, como o de Gilbert-Moore (1997) e Robert Young (1990). Neste sentido, por consequência, tende-se a identificar o pós-colonialismo, como o faz Ahmad (2002), como uma tendência secundária do “pós-estruturalismo” e/ou da “desconstrução” francesa. Grosso modo, associadas às figuras de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes e Jacques Derrida.

Esta imagem associada, sem dúvida, ajudou a criar certa áurea em torno deste pós-colonialismo. Afinal, as décadas de 1980 e 1990 foram o período de consagração de tais filósofos franceses no mundo anglófono. Em particular, nos EUA. Ademais, como observa Stuart Hall³, este pós-colonialismo ter-se-ia difundido rapidamente também porque, direta ou indiretamente, opunha-se ao suposto essencialismo dos discursos nacionalistas e racialistas dos anos 1950 e 60, promovidos por intelectuais “terceiro-mundistas” da geração da Conferência de Bandung (1955).

² DIRLIK, Arif. “A aura pós-colonial na era do capitalismo global”. *Novos Estudos Cebrap*, no. 49, 1997, pp. 7-32.

³ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 111.

A relação íntima entre o pós-colonialismo e o pós-estruturalismo possibilitou uma série de investigações no âmbito das ideias. Robert Young (1990), por exemplo, destacou um Homi Bhabha leitor de Foucault. Dentro deste escopo geral de análise, mas enfatizando um lado mais criativo deste tipo de apropriação intelectual, este ensaio ocupa-se da ligação que Bhabha procurou estabelecer entre o seu pensamento e o do martiniquense Frantz Fanon (1925-1961), intelectual orgânico dos movimentos de descolonização na África. Afinal, se existe algum pós-colonialismo em Bhabha, para além da ótica da desconstrução, é aí que ele deve ser procurado.

Examinar a relação intelectual entre Bhabha e Fanon não é algo inédito. O próprio Bhabha colocou-se como um herdeiro de Fanon em um ensaio de 1986, escrito como prefácio à reedição de um importante livro deste: *Pele negra, máscaras brancas* (1952). O texto é *Relembrando Fanon: o Eu, a psique e a condição colonial* (1986). Esta leitura de Bhabha sobre Fanon foi alvo de comentários de importantes críticos culturais, como Henry Louis Gates Jr. (1991) e Robert Young (1990). Em 1994, Bhabha publica seu mais importante livro: *O local da cultura*. Neste, entre outros temas, desenvolve sua leitura do pensamento de Fanon em diversas seções. Tal argumentação é analisada por outros intelectuais, como Stuart Hall (1996), Benita Parry (1994), Neil Lazarus (1999) e Neil Larsen (2000). Por fim, em 1996, em uma publicação conjunta sobre a obra de Fanon, Bhabha retoma a sua argumentação central no artigo: *Dia após dia... com Frantz Fanon*; publicada no livro organizado por Alan Read (*O fato da negrura: Frantz Fanon e a representação visual*, 1996).

A originalidade deste ensaio, entretanto, está mais em seu viés interpretativo, do que no assunto em si – embora este debate não seja citado na academia brasileira. Isto porque, ao analisar a leitura de Bhabha sobre Fanon, diferentemente do que foi feito pela maioria dos seus comentadores, buscar-se-á fazê-lo orientado pelo que o próprio Bhabha indica como sendo o cerne desta releitura: a prerrogativa pós-colonial.

Por isto, em vez de se buscar, nesta investigação, estabelecer uma verdade “essencial” na leitura de Fanon, ir-se-á, pelo contrário, explicitar a lógica argumentativa que justificaria a especificidade desta releitura de Bhabha⁴. Neste propósito, segue-se o que foi proposto, entre os comentaristas citados, por Stuart Hall⁵, desde outro ponto de vista. Por ser o livro em que o autor

⁴ Esta abordagem da história das ideias, que visa à busca da coerência interna do pensamento, é inspirada nas ideias e nos trabalhos do sociólogo Lucien Goldmann. Em particular, conforme expostas no ensaio “O Todo e as Partes” (1955), publicado no Brasil no livro: *Dialética e Cultura* (1979).

⁵ Desde outro ponto de vista porque, para Hall (*The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why now?* pp. 12-37) , a releitura de Bhabha faz-se lógica pela própria abertura que Fanon traria para interpretações criativas do seu texto, em *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Esta interpretação é útil para analisar a releitura que Bhabha fez do referido livro, o objeto de análise de Hall no citado artigo. Entretanto, esta interpretação, além de reivindicar uma especificidade duvidosa ao referido livro de Fanon, tende a limitar a releitura que Bhabha propõe deste autor. Isto

mais se estendeu sobre o assunto, destacar-se-á, nesta investigação, a leitura interpretativa que o crítico indiano fez sobre Fanon em *O local da cultura* (1994). Os demais textos, a saber, *Relembrando Fanon: o Eu, a psique e a condição colonial* (1986) e *Dia após dia... com Frantz Fanon* (1996), serão lembrados circunstancialmente.

O local da cultura é um livro organizado, majoritariamente, por artigos escritos por Bhabha para revistas especializadas, entre fins dos anos 1980 e início dos 1990. Dos onze capítulos do livro, oito tem esta origem. Restam outros três capítulos que foram escritos para o livro. As ideias de Fanon são explicitamente analisadas por Bhabha em três capítulos: a) *O compromisso com a teoria*; b) *Interrogando a identidade*; c) *Raça, tempo e revisão da modernidade*. No entanto, é preciso levar em conta que o crítico indiano tem um modo muito particular de escrever – objeto de longa consideração dos tradutores brasileiros da obra –, utilizando-se de metáforas, neologismos, jogos de linguagem e citações implícitas, que mostram Fanon está por toda parte, em seu livro.

A primeira citação explícita que Bhabha faz de Fanon vem na epígrafe do seu livro, onde se lê a seguinte frase: “...Todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo”. Esta frase de Fanon pode significar várias coisas. Bhabha não a explica, mas a aplica. Isto é visível logo na Introdução do livro, em que o autor busca dar um embasamento teórico que fundamente e justifique a coesão dos textos ali reunidos. Nesta, o autor diz que estar-se-ia, hoje, em um momento novo da experiência humana, em que a desfiguração das identidades fixas da modernidade – classe, gênero, raça, etc - estaria deslocando a questão da cultura para um espaço projetivo do “além”⁶. Por isto, pós-colonialismo, pós-modernidade, etc.

Este prefixo “pós”, para Bhabha, marcaria a emergência dos discursos de interstícios no embate cultural, implicando sobreposição e deslocamento do domínio da diferença. Neste, quanto mais se desfiguraria a tradição recebida pelas gerações passadas, mas as diferenças seriam redefinidas e negociadas, conforme as novas relações constitutivas⁷. Segundo Bhabha, uma das conseqüências importantes deste fato diz respeito às percepções identitárias na contemporaneidade. Antes restritas às lógicas binárias e fixas da modernidade, as identidades de hoje estariam cada vez mais fluidas e transitórias, características de uma época de mobilidade das populações: migrações, diásporas, imigrações, exílios, etc.

porque, ela não está restrita, segundo este, ao livro citado, pois abrange também o livro mais conhecido de Fanon, *Os condenados da terra* (1961), diversas vezes citado em *O local da cultura* (1994).

⁶ Para Bhabha, este “além” deve ser entendido como espaço intermédio. Algo que se forja na potencialidade do agora, no presente. Não tratar-se-ia, portanto, de um elemento do futuro. BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 27.

⁷ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, pp. 19-21.

Diz Bhabha, que esta nova percepção da diferença teria uma potencialidade inerente. Afinal, ela poderia naturalizar nos agentes uma prática salutar de hibridismo cultural, que acolheria a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta. Por isto, aí, a busca por reconhecimento, que marcaria a percepção identitária, seria mais performática e estratégica do que essencialista, como outrora. Isto não significa, entretanto, o abandono dos discursos identitários anteriores, mas uma re-significação destes, conforme a transitoriedade e hibridez do presente⁸.

É a partir desta visão do embate cultural na contemporaneidade, sua principal argumentação em todo o livro, que Bhabha busca referendar sua releitura de Frantz Fanon. A tese principal de Bhabha, neste sentido, é que este, em sua crítica aos discursos nacionalistas e racialistas dominantes dos anos 1950, já havia intuído esta característica performática da ação cultural, como um ato inerentemente híbrido e projetivo. É por este motivo que o crítico indiano, entre exemplos advindos de diversas fontes, busca substanciar suas observações citando Fanon como um autor que soube compreender, como poucos, este embate cultural da problemática identitária. Este é sentido de passagens como a seguinte:

“Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo das identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem “raízes” no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente.”⁹

Como exemplo deste entendimento, Bhabha cita a seguinte passagem de Fanon, de *Pele negra, máscaras brancas* (1952):

“No momento em que desejo, estou pedindo para ser levado em consideração. Não estou meramente aqui-e-agora, selado na coisitude. Sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha *atividade negadora* na medida em que persigo algo mais do que a vida, na medida em que de fato batalho pela criação de um mundo humano – que é um mundo de reconhecimentos recíprocos. Eu deveria lembrar-me constantemente de que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção dentro da existência. No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me. E é passando além da hipótese histórica, instrumental, que iniciarei meu ciclo de liberdade.”¹⁰

Sobre esta passagem de Fanon, diz Bhabha:

“Mais uma vez, é o desejo de reconhecimento “de outro lugar e de outra coisa”, que leva a experiência da história além da hipótese instrumental. Mais uma vez,

⁸ Idem, *ibidem*, pp. 23-24.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 29.

¹⁰ Fanon Apud: BHABHA, *ibidem*, p. 29 (itálicos do autor)

é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência. E, uma última vez, há o retorno à encenação da identidade como iteração, a re-criação do eu no mundo da viagem, o re-estabelecimento da comunidade fronteiriça da migração. O desejo de reconhecimento da presença cultural como “atividade negadora” de Fanon afina-se com minha ruptura da barreira do tempo de um “presente” culturalmente conluiado.”¹¹

Os termos de Bhabha são nebulosos: iteração, comunidade fronteiriça da migração, presente culturalmente conluiado, etc. Ademais, em uma interessante inversão performática, Bhabha considera que as idéias de Fanon se afinam com as dele... meio século depois! Todavia, mais importante que isto, sem dúvida, é que, a partir de tal citação, percebe-se que esta “afinação”, citada por Bhabha, está relacionada com o fato de que supostamente, para ambos, a luta identitária deveria ser percebida como algo fluído, em construção permanente. Bhabha, seguindo Fanon, define esta idéia como uma atividade negadora, que faz-se no devir. Em suma, uma ação como essência projetiva. Mais uma vez, destaca-se aí, na releitura do crítico indiano, a recuperação do pensamento de Fanon como uma questão do método associado ao tempo. Algo que justifica a epígrafe citada, sendo explicitada por Bhabha no artigo: *Dia após dia... com Frantz Fanon*¹² (1996).

É crível que esta releitura de Fanon por Bhabha, fundada em conceitos como reconhecimento e devir, pudesse alimentar a interpretação de que suas similitudes se explicariam por uma abordagem dialética equivalente dos problemas da identidade. No caso de Fanon, a partir da tradição dialética hegeliana e lacaniana, esta relação é evidente em *Pele negra, máscaras brancas* (1951), mas torna-se bastante discutível em textos posteriores do autor, como *Os condenados da terra* (1961). Em Bhabha, entretanto, esta visão, se for dialética, não é associada à versão hegeliana desta teoria do conhecimento. Em particular, na caracterização lógica que Hegel fez do dilema do reconhecimento entre Senhor e Escravo, na *Fenomenologia do Espírito*. Este fato fica evidente, por exemplo, quando o crítico indiano, no capítulo *O compromisso com a teoria*, explicita que sua interpretação da ação cultural, como algo intrinsecamente híbrida, estaria para além da unidade singular ou da dualidade dicotômica. Segundo ele, premissa das análises antropológicas ou filosóficas, do tipo Senhor-Escravo. Isto porque, segundo Bhabha, a cultura deveria ser entendida como diferença cultural, e não como diversidade. Por isto, o crítico indiano se refere ao fato de que, entendida a partir de uma teoria da significação cultural, a identidade se colocaria na esfera do enunciado, e não na da lógica ou

¹¹ BHABHA, ibidem, p. 29.

¹² BHABHA, Homi. “Day by Day... with Frantz Fanon”. In: Alan Read (ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996, pp. 186-205.

da história. A imprevisibilidade daí decorrente é o que justifica o entendimento deste da ação cultural, como um ato potencialmente desestabilizador.

Retomando sua releitura de Fanon, esta característica transgressora da cultura é outra temática que, novamente, Bhabha entende que o psiquiatra martiniquense soube interpretar. Por isto ele diz: *o tempo da libertação de Fanon evoca de maneira muito poderosa, um tempo de incerteza cultural e, mais crucialmente, de indecidibilidade significatória ou representacional*¹³. E, para mostrar isto, cita a seguinte passagem de *Os condenados da terra* (1961), livro mais famoso do autor:

“Mas (os intelectuais nativos) se esquecem que as formas de pensamento e aquilo de que se alimentam..., em conjunto com as modernas técnicas de informação, linguagem e vestimenta, reorganizaram dialeticamente as inteligências das pessoas; esquecem-se também que os *princípios constantes (da arte nacional)*, que atuaram com proteção durante o período colonial estão passando agora por mudanças extremamente radicais.. (Nós) devemos nos unir ao povo nesse movimento flutuante que eles estão *agora* moldando... e que será o sinal para que tudo seja posto em questão... é para a zona de *instabilidade oculta* onde reside o povo que devemos nos dirigir”¹⁴.

Passagens como esta dão razão à observação de Benita Parry¹⁵ de que, ao citar Fanon, Bhabha busca sempre criar uma imagem do pensamento fanoniano como um antecipador de sua própria abordagem. Mas é importante dizer que Bhabha não vê isto como um problema. Neste sentido, ao evocar a referida passagem de Fanon, ele diz explicitamente: *“Isto (a enunciação da diferença cultural) exige que repensemos nossa perspectiva sobre a identidade da cultural. Aqui a passagem citada de Fanon – um pouco reinterpretada – pode ser útil”*¹⁶.

Esta releitura de Bhabha sobre Fanon não busca apenas vê-lo como um antecipador de suas ideias no âmbito da crítica cultural, mas também no da política. O crítico indiano se refere a isto em passagens como a seguinte:

“A metáfora semovente de Fanon – quando reinterpretada para uma teoria da significação cultural – permite-nos ver não somente a necessidade de uma teoria como também as noções restritivas de identidade cultural como as quais saturamos nossas visões de mudança política. Para Fanon, a grupo liberatório que inicia a instabilidade produtiva da mudança cultural revolucionária é ele mesmo portador de uma identidade híbrida. Seus elementos estão presos no tempo descontínuo da tradução e da negociação, no sentido que procurei imprimir a estas palavras. No momento da luta liberatória, o povo argelino destrói as continuidades e constâncias da tradição nacionalista que fornecem uma salvaguarda contra a imposição cultural colonial. Eles estão livres agora para

¹³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 64.

¹⁴ FANON. Apud: BHABHA, *idem*, p. 64. (itálicos do autor)

¹⁵ PARRY, Benita. *Postcolonial studies: a materialist critique*. London: Routledge, 1994, p. 34.

¹⁶ BHABHA, *idem*, p. 65.

negociar e traduzir suas identidades culturais na temporalidade descontínua, intertextual, da diferença cultural. O intelectual nativo que identifica o povo com a verdadeira cultura nacional ficará desapontado. O povo é agora o próprio princípio de “reorganização dialética” e constrói sua cultura a partir do texto nacional traduzido para formas ocidentais modernas de tecnologia de informação, linguagem, vestimenta. O novo lugar de enunciação político e histórico transforma os significados da herança colonial nos signos libertários de um povo livre e do futuro”¹⁷.

Mas o que seria, afinal, esta “tradução” ou “negociação”, que uniria Fanon à Bhabha? Este conceito que, supostamente, aproxima a luta do povo argelino por sua liberdade e independência nacional, nos anos 1950, com os embates culturais da pós-modernidade? Para Bhabha, negociação ou tradução significaria o ato de enunciação, que implicaria uma temporalidade discursiva híbrida e transgressora. Esta, diz o autor, tornaria possível conceber uma articulação de elementos antagônicos ou contraditórios. Em suas palavras: uma *différance*¹⁸.

Bhabha se abstém de explicar o significado que dá ao termo. Em verdade, um neologismo, citado em francês pelos tradutores. É notório que o termo foi criado por Jacques Derrida, citado primeiramente em *Escritura e Diferença* (1967). Por ele, o filósofo francês pretendeu traduzir um duplo movimento do signo lingüístico, que é diferenciado ao mesmo tempo em que difere; não se fixando em uma única instância¹⁹. Como observa Stuart Hall²⁰, por influência deste, o termo passou a crítica literária, ligada aos Estudos Culturais e ao “Pós-colonialismo”, como G. Spivak e Bhabha. Estes o entenderiam como uma espécie de essência transgressora, para além da lógica dicotômica dos discursos. Sua força seria justamente esta indefinição.

Por diversas vezes ao longo do livro, Bhabha destaca a capacidade de Fanon de formular uma escrita transgressora, no sentido acima expresso. Sobretudo em *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Nestas passagens, Bhabha retoma algumas de suas intuições básicas de sua releitura, entendendo que a atualidade de Fanon estaria, basicamente, em sua capacidade de entender à lógica fluida e transgressora da cultura. E, portanto, da identidade. O crítico indiano entende que esta percepção justificaria um entendimento da problemática da cultura desde uma agência subalterna, a partir de análise das múltiplas temporalidades inerentes

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 68.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 52.

¹⁹ HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 194.

²⁰ HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ao evento²¹. É esta visão que Bhabha chama de prerrogativa pós-colonial, no pensamento de Fanon.

Aqueles que apreciam as análises do discurso encontraram nesta leitura de Bhabha sobre Fanon, uma extensa lista de *insights* performáticos. Para os demais, vale lembrar a passagem em que o autor comenta, sucintamente, o artigo “*Sobre a cultura nacional*”, do pensador martiniquense. Neste, ele destaca como a história do povo argelino, para Fanon, deve ser entendida como uma dialética de temporalidades diversas – moderna, colonial, pós-colonial – , cuja centralidade epistemológica caberia ao enunciativo do presente. Trata-se de uma importante assertiva metodológica, radicalmente anti-historicista.

É interessante notar que Bhabha se apresenta tão convicto de sua interpretação do pensamento fanoniano, que chega mesmo a censurar este por suas supostas ambigüidades, em relação a tal prerrogativa pós-colonial. Por exemplo, quando Fanon aceitaria, por vezes, uma lógica essencialista da relação colonizador-colonizado. Ou, por outro lado, quando este deixaria-se re-encantar por um humanismo universalista, de cunho “terceiro-mundista”²².

Ao fazer isto, Bhabha constrói uma relação livre e crítica para com o pensador martiniquense. Em princípio, isto é algo necessário e proveitoso para a sua aventura teórica. Em primeiro lugar, porque ajuda a tornar lógica sua releitura deste. Como diria H. Louis Gates Jr.²³, Bhabha cria um Fanon próprio, que se faz coerente. Secundariamente, porque traz novos elementos para sua argumentação principal, acerca dos embates culturais na contemporaneidade. Sobretudo porque Fanon mostraria que as características básicas deste embate, talvez não fossem tão recentes quanto se pensa (e quanto o próprio Bhabha advoga). Todavia, esta abertura crítica torna visível às diferenças que, concomitantemente, mostram o quão discutível é esta releitura de Fanon pelo crítico indiano.

Sobre este ponto cabe esclarecer a questão mais pormenorizadamente. É elogiável que, em nenhum momento do texto, Bhabha diz estar realizando a única leitura correta do pensamento fanoniano. Como bom crítico literário, ele sabe que esta “correção” interpretativa é sempre relativa e discutível. Em suma, não existe um verdadeiro Fanon a ser descoberto. Isto não implica, entretanto, que se possa ler e interpretar as ideias do autor à vontade, independente do que ele próprio pretendia expressar. Há sempre o mínimo de correlação possível. E, para se tornar verossímil, uma interpretação como esta se baseia nós mesmos

²¹ BHABHA, Bhabha. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 269. Daí a relação que Bhabha estabelece, no *Local da Cultura*, entre o seu pensamento e o do *Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia*, liderado pelo historiador indiano Ranajit Guha.

²² Idem, *ibidem*, pp. 98-100.

²³ GATES Jr, Henry. “Critical fanonism. *Critical Inquiry*, 17, 1991, pp. 457-70.

critérios de qualquer prática científica: argumentação racional (lógica), empiria e método. Portanto, independente do fato de Bhabha não se colocar no campo científico, nem julgar expor uma verdade interpretativa em suas análises de Fanon, cabe o critério da verossimilhança, enquanto critério qualificador de sua exposição. Afinal, mesmo que sua interpretação não seja por que ele dita como a interpretação “correta” de Fanon, ela ainda é tida pelo autor como uma interpretação possível, entre outras²⁴.

Neste escopo, uma questão que se deve pensar mais adequadamente são às supostas ambigüidades do pensamento de Fanon, apontadas por Bhabha. Estaria Fanon, como diz o crítico indiano, preso entre duas visões de mundo opostas, moderna e pós-colonial? Esta é, no fundo, a questão que Bhabha parece colocar. De um modo geral, ele parece acreditar que Fanon, assim como ele próprio, conseguiu superar este pensamento moderno. Ou, mais modestamente, o aspecto dicotômico e essencialista que caracterizaria tal pensamento: negro x branco; mulher x homem; civilizado x bárbaro; moderno x arcaico; Homem x animal, etc. Por isto, sua defesa de Fanon como o criador de uma prerrogativa pós-colonial, alicerçada sob a hibridez e fluidez da cultura. Por outro lado, por vezes, ele se decepciona com este, quando Fanon, supostamente, retoma tais premissas modernas. Daí sua crítica a este por, supostamente, estereotipar a relação colonizador-colonizado; assim como sua crença no humanismo terceiro-mundista, como força transformadora.

Esta preocupação com a rotulação do pensamento de Fanon, realizada por Bhabha, parece ser o ponto fraco de sua análise interpretativa. O problema não é tentar reinterpretar Fanon. Pelo contrário, esta é uma tarefa atual da crítica das ideias. O problema é fazer esta reinterpretação desde uma posição pré-figurada como está: o pós-colonialismo de Bhabha. Superar este procedimento implica mostrar como as ambigüidades apontadas pelo crítico indiano são, em verdade, falsas ambigüidades, alicerçadas numa incompreensão (no caso, consciente) da coerência do pensamento de Fanon. Este é, aliás, o trabalho essencial do pesquisador das ideias: reconstruir a coerência interna do pensamento. Sobre isto, far-se-á algumas considerações finais, relativas ao pensamento de Frantz Fanon. Embora sumárias, pois este não é o intento primordial deste ensaio, tais considerações se colocam no campo da

²⁴ Isto responde a alguns comentaristas desta releitura de Bhabha, como Lazarus (*Nationalism and cultural practice in the post-colonial world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Este critica Bhabha porque, para tornar lógica sua argumentação, ele inverteria a cronologia do pensamento de Fanon. Por isto, ele ressaltaria aspectos do texto inicial de Fanon – *Pele negra, máscaras brancas* (1951) – que lhe se seriam úteis, mas que foram abandonados pelo próprio psiquiatra martiniquense em seus textos posteriores, como *Os condenados da terra* (1961). Apesar de levantar uma questão interessante, esta posição, todavia, tende a censurar Bhabha por algo que ele não pretendeu fazer: revelar o verdadeiro Fanon. O desafio da crítica, pelo contrário, é discutir a interpretação de Bhabha a partir do escopo que ela mesma se propõe: como atualizadora do pensamento do autor. Por isto, trata-se, explicitamente, de uma releitura.

discussão científica. Portanto, estão sujeitas ao mesmo critério de verossimilhança que se cobrou de Bhabha.

Fanon por si mesmo

O conjunto de ensaios que formam a “obra” de Fanon podem ser resumidos nos seguintes livros: *Pele negra, máscaras brancas* (1952); *Por uma revolução africana* (1962); *Sociologia de uma Revolução* (1966; traduzido para o inglês como *Dying Colonialism*) e *Condenados da Terra* (1961). Eles possuem uma temática cambiante, que se inicia com a discussão das relações étnico-raciais entre negros e brancos - *Pele negra, máscaras brancas* (1952) - e termina com a projeção dos movimentos de descolonização na África como lutas de Libertação, em *Condenados da Terra* (1961). São apenas dez anos de produção teórica, interrompidos com a morte prematura do autor, aos trinta e seis anos.

Originalmente, *Pele negra, máscaras brancas* (1952) foi um ensaio redigido por Fanon como tese de conclusão do Curso de Medicina em Lyon, na França, em 1951. Trata-se de um estudo psico-filosófico acerca da dinâmica das relações entre brancos e negros, no mundo contemporâneo. Sua tese essencial é de que esta seria caracterizada como um duplo narcisismo: o branco escravo de sua brancura, o negro escravo de sua negrura. Por sua abertura de conteúdo, entretanto, assim como por sua característica poética, o livro pode ser lido de formas diversas. Aliás, como mostra a interpretação de Bhabha, fartamente baseada numa releitura específica dele.

É importante assinalar, entretanto, que, para o próprio autor, este livro, centrado na análise psico-filosófica das relações raciais, abarcaria um aspecto secundário da temática no mundo moderno. Isto porque, para Fanon, tais relações seriam, em última instância, derivadas de outra mais primordial: a subalternização econômica de alguns povos sobre outros. Por isto, ele diz, na Introdução do referido livro, o seguinte:

“A análise que propomos é psicológica. No entanto, julgamos que a verdadeira desalienação do negro supõe uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Se há um complexo de inferioridade, este surge após um processo duplo: econômico, inicialmente; em seguida, pela interiorização, ou melhor, epidermização dessa inferioridade”²⁵.

Este ponto de vista do autor é reafirmado em 1956, no artigo *Racismo e Cultura*²⁶. É também retomado em 1959, no ensaio *Sobre a cultura nacional*²⁷. Fanon, portanto, define estas

²⁵ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983, p. 12.

²⁶ FANON, Frantz. *Toward the African revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1970, p. 41.

²⁷ FANON, Frantz. *Condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005, p. 239.

duas esferas – econômica e psicológica – como constituintes do problema racial que formariam a estrutura de poder do mundo moderno. Mas a primeira é a fundamental, originando a segunda.

A partir da experiência da Revolução Argelina, Fanon defende que a superação desta estrutura de poder do capitalismo colonial, concretizada pelo colonialismo francês naquele país africano, poderia ser realizada por uma práxis popular anti-colonialista, sob a liderança de um partido revolucionário. É nesta luta, diz Fanon, que o povo se libertaria da dominação psicológica e cultural do colonialismo, para formar uma nova cultura popular, híbrida, em constante movimento, cuja característica maior seria a vivacidade e a mescla de práticas autóctones e europeias. A existência desta nova cultura é que deveria, para Fanon, corporificar o partido revolucionário. Sem isto, este se limitaria a uma posição elitista e tendencialmente conservadora.

Nos ensaios de Bhabha sobre Fanon, o autor teoriza, com competência, uma releitura desta visão fanoniana da cultura vivificada. Daí sua criação da prerrogativa pós-colonial.

Isto não impede, todavia, que se possa delinear dos textos de Fanon, elementos para novas releituras. Um destes, sem dúvida, é a tendência do autor a extrapolar suas análises críticas sobre as relações coloniais, para além do caso específico do sistema colonial em África, em particular, na Argélia. Isto ocorre por diversas vezes quando o autor pontua casos e fenômenos da realidade histórico-social do continente americano, para exemplificar sua argumentação crítica sobre a opressão e as formas de distinção social advindas das relações coloniais. Este é o caso, por exemplo, da passagem seguinte de *Os condenados da terra*, em que Fanon cita o jazz estadunidense, com ar profético. O destaque dado ao exemplo, pelo próprio autor, merece atenção:

“São os colonialistas que se fazem os defensores do estilo indígena. Lembramo-nos perfeitamente – e esse exemplo reveste uma certa importância, porque não se trata exatamente de uma realidade colonial, das reações dos especialistas brancos em jazz quando, depois da Segunda Guerra Mundial, cristalizaram-se de modo estável novos estilos, como o be-bop. É que o jazz deve ser apenas a nostalgia rouca e desesperada de um velho negro preso entre cinco uísques, sua própria maldição e o ódio racista dos brancos. A partir do momento em que o negro se apreende e apreende o mundo diferentemente, faz nascer a esperança e impõem recuo ao universo racista, é claro que o seu trompete abandona o abafador e sua voz fica vibrante. Os novos estilos em matéria de jazz não nasceram apenas da concorrência econômica. Sem dúvida alguma, está aqui uma das consequências da derrota, inevitável embora lenta, do universo sulista dos Estados Unidos. E não é utópico supor que em cinquenta anos a categoria jazz-grito soluçado de um pobre negro maldito será defendida apenas pelos brancos, fiéis à imagem congelada de um tipo de relações, de uma forma de negritude”²⁸.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 278.

O mesmo sentido, com outra temática, pode ser observado na passagem abaixo, também dos *Os condenados da terra*. Nela, ao criticar as possíveis desventuras do nacionalismo burguês na África, Fanon dá como referência explícita a experiência neo-colonial dos países latino-americanos. Veja-se:

“No seu aspecto decadente, a burguesia nacional (no período pós-independente) será consideravelmente ajudada pelas burguesias ocidentais, que se apresentam como turistas amantes do exotismo, de caça, de cassinos. A burguesia nacional organiza centros de férias e de repouso, temporadas de prazer para a burguesia ocidental. Essa atividade tomará o nome de turismo e será assimilada a uma indústria nacional. Se quisermos uma prova dessa eventual transformação dos elementos da burguesia ex-colonizada em organizadores de festas para a burguesia ocidental, vale a pena evocar o que aconteceu com a América Latina. Os cassinos de Havana, do México, as praias do Rio, as meninas brasileiras, as meninas mexicanas, as mestiças de treze anos, Acapulco, Copacabana, são estigmas dessa depravação da burguesia nacional. Porque não tem idéias, porque está encerrada em si mesma, separada do povo, minada por sua incapacidade congênita para pensar no conjunto dos problemas em função da totalidade da nação, a burguesia nacional assumirá o papel de gerente de empresas do Ocidente e praticamente converterá seu país em lupanar da Europa. [§] Ainda uma vez convém ter diante dos olhos o espetáculo lamentável de certas republicas da América Latina. Com um simples bater de asas, os homens de negócio dos Estados Unidos, os grandes banqueiros, os tecnocratas desembarcam 'nos trópicos' e durante oito a dez dias afundam-se na doce depravação que lhes oferecem suas reservas”²⁹.

Trechos como estes instigam a pensar uma nova atualidade do pensamento de Frantz Fanon. Preocupado com o futuro que se delineava às novas nações africanas, o pensador antilhano tornou-se, também, um agudo observador das relações coloniais. Isto, independentemente do fato destas se manterem como uma estrutura de poder em sociedades coloniais ou neo-coloniais, seja América, seja na Europa. Neste sentido, cabe, por exemplo, revalorizar a leitura fanoniana sobre o racismo, ou sobre as dicotomias entre o “mundo colonial” e o “mundo colonizado”, como espaços diferentes de vivência nas “cidades coloniais”. Para isto, entretanto, é preciso entender, como o próprio autor projeta, que a continuidade das relações coloniais seria algo que se colocaria, também, nas sociedades neo-coloniais, para além da relação de dominação colonial entre países, metrópole e colônia³⁰.

²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 182-83.

³⁰ O sociólogo brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (1915-82) foi um dos autores que mais se aproximaram desta percepção crítica. Sobre o assunto ver: Muryatan Barbosa (“Guerreiro Ramos e o personalismo negro”. *Tempo Social*, Departamento de Sociologia/FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas, 2006, Vol. 18, nov., no. 6); ou o próprio Guerreiro Ramos (*Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995). Entre os autores internacionais, o sociólogo peruano Anibal Quijano também tem aprofundado uma perspectiva de análise próxima, voltada para o estudo da continuidade das relações coloniais nos países latino-americanos atuais, a partir do conceito de colonialidade do poder. Ver, por exemplo, QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”. In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, pp. 201-46.

Interpretar Fanon desta forma implica, por outro lado, repensar também sua proposta de superação destas relações coloniais. Ou seja, sua visão do processo de Descolonização. Como é notório, este é geralmente tido como sinônimo das lutas de independência nacional, contra o colonialismo. Mas, seguindo a lógica fanoniana, de compreender as relações coloniais como um fenômeno que se reproduziria nas sociedades pós-independentes, é lógico que também o seu oposto, a luta anti-colonialista, possuiria também a sua atualidade. Tratar-se-ia, pois, de qualificar o que significaria isto: descolonizar as sociedades neo-coloniais. É o próprio Fanon que aponta a direção, desde uma perspectiva universalista:

“Se queremos transformar a África numa nova Europa, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo do que os mais talentosos entre nós. [§] Mas se queremos que a humanidade avance para o futuro, se queremos levá-la a um nível diferente daquele em que a Europa a manifestou, então é preciso inventar, então é preciso descobrir. [§] Mais ainda, se queremos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos devolver-lhes uma imagem, mesmo ideal, da sua sociedade e de seu pensamento, pelos quais eles experimentaram, periodicamente, uma imensa náusea. [§] Pela Europa, para nós mesmos e pela humanidade, camaradas, é preciso renovar-nos, desenvolver um pensamento novo, tentar por de pé um homem novo.”³¹

Muitos comentadores de Fanon entenderam esta observação desde um ponto de vista moral, estrito senso. Sem dúvida, o apelo é moral, mas isto não implica que Fanon considerava que os problemas das nações recém-independentes pudessem ser resolvidos com frases de efeito. Pelo contrário, o autor foi um dos primeiros a criticar publicamente o discurso pan-africanista abstrato e vazio de certos líderes africanos, no período pós-colonial. Contra esta tendência, Fanon defendia que era necessário entender o seu país e a sua região, de forma racional. Compreender a sua realidade histórico-social, população, território, organização administrativa, potencial energético, etc. Esta seria a premissa de um pensar e de um agir novo. Em suma, utilizar do pensamento racional como algo autônomo, livre e auto-crítico, para o bem da coletividade. É visível que este ideal de Libertação não está relacionado, apenas, aos países colonizados de outrora. Sendo assim, sua visão da Descolonização, com um processo em aberto, reverte-se de contemporaneidade.

Esta argumentação leva, novamente, a discussão sobre a atualidade do pensamento do revolucionário martiniquense, em termos de práxis descolonizadora: anti-racista e libertadora. Mas, vale dizer, trata-se aí mais do próprio Fanon, do que uma re-leitura. Em suma, é melhor deixar Fanon falar por si mesmo!

³¹ Franz Fanon, *ibidem*, pp. 365-66.

Referências Bibliográficas

- AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- BARBOSA, Muryatan. "Guerreiro Ramos e o personalismo negro". *Tempo Social*, Departamento de Sociologia/FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas, 2006, Vol. 18, nov., no. 6.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- _____. "Remembering Fanon: self, psyche, and the colonial condition. Introduction to Frantz Fanon". *Black skin, white masks*. London and Sydney: Pluto Press, vii-xxvi, 1986.
- _____. "Day by Day... with Frantz Fanon". In: Alan Read (ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996, pp. 186-205.
- DIRLIK, A. "A aura pós-colonial na era do capitalismo global". *Novos Estudos Cebrap*, nº 49, pp. 7-32, 1997.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- _____. *A dying colonialism*. New York: Groove Press, 2005.
- _____. *Condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005.
- _____. *Toward the African revolution*. Harmondsworth : Penguin, 1970.
- GATES, Henry, Jr. Critical fanonism. *Critical Inquiry*, 17, pp. 457-70, 1991.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. "The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why now?" In: Alan Read (ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996, pp. 12-37.
- HUDDART, David. *Homi K. Bhabha*. London-New York: Routledge, 2006.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LARSEN, Neil. "DetermiNation: postcolonialism, poststructuralism and the problem of ideology". In: Fawzia Afzal-Khan & Kalpana Seshadri-Crooks (eds.). *The pre-occupation of postcolonial studies*. Durham, NC and London: Duke University Press, pp. 141-56, 2000.
- LAZARUS, Neil. *Nationalism and cultural practice in the pos-colonial world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LOOMBA, Ania. *Colonialism, post-colonialism*. London-New York: Routledge, 2005.
- MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial theory: contexts, practices and politics*. London/New York: Verso, 1997.
- PARRY, Benita. *Postcolonial studies: a materialist critique*. London: Routledge, 1994.
- QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina". In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, pp. 201-46.
- SPIVAK, Gayatri C. *In other worlds: essays in cultural politics*. New York-London: Routledge, 1988.
- YOUNG, Robert. *White mythologies: writing history and the West*. London; New York: Routledge, 1990.