

QUE FANON É ESSE NA TEORIA CULTURAL CONTEMPORÂNEA?

Erik W B Borda¹

Resumo: Neste trabalho nos propomos a lançar questionamentos sobre as apropriações contemporâneas de Fanon por parte de dois movimentos intelectuais que versaram sobre os impactos do colonialismo no Mundo, os estudos pós-coloniais e a perspectiva decolonial. Identificou-se que há uma aparente predileção teórica de diferentes obras de Fanon por parte das duas perspectivas, *Os Condenados da Terra* pelos decoloniais e *Pele Negra, Máscaras Brancas pelos pós-coloniais*, assim como também as leituras da obra do martiniquenho se orientam por essas predileções. Por fim, propõe-se uma leitura alternativa de Fanon, com base em um texto de Stuart Hall sobre o autor, que não seja “cindida” e tampouco “marxista” ou “colonizada” pelo pós-estruturalismo de matriz francesa, em voga na academia. Sugerimos, pois, uma leitura diferente dos dois movimentos intelectuais e da própria obra de Fanon.

Palavras Chave: Frantz Fanon; Teoria Cultural; Pós-Colonial; Decolonial.

Introdução

O colonialismo não foi apenas um mero evento, coincidentemente encontrado nessa configuração histórica que

¹ Erik Borda é graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos. Tem experiência na área de Sociologia, atuando nas áreas de Estudos Culturais, Estudos Pós-coloniais e Sociologia das Relações Raciais. Atualmente pesquisa a obra de Stuart Hall e seus impactos nos estudos de raça e etnia no Brasil.

chamamos de Modernidade. Não é um acidente histórico, o qual devemos esquecer e pensar apenas como uma “fase” no permanente percurso de aprimoramento do Humano. Tampouco se trata de algo superado, uma vez autonomizadas as administrações políticas nacionais... afinal, a matriz de poder à que lhe corresponde – que Aníbal Quijano chamou de *Colonialidade do Poder* – segue bem viva, e deixando muito mais do que “*veias abertas*”. O processo de negação radical da alteridade, uso ostensivo da violência e hierarquização dos povos a partir da idéia de *Raça* está tão presente agora quanto antes, lançando-nos questões decisivas às quais não encontraremos respostas satisfatórias no interior dos paradigmas gerados por essa mesma matriz de poder que nos propomos a criticar. É chegado o momento de nos atentarmos às *mentes abertas da América Latina*, em direção a “*alternativas às alternativas*”! Elas estão aí, sempre estiveram, nós é que nos mantivemos surdos imaginando que essas alternativas não passavam de fósseis de um passado mítico pré-colonial, não mais existente. Contudo, se há algo que bem nos ensina Gabriel García Márquez é que na América Latina se fundem diferentes temporalidades², e já não é mais

² Segundo Aníbal Quijano, as relações entre história e tempo são muito diferentes na América Latina em relação à Europa. Dessa forma, haveria mais um motivo de incompatibilidade das teorias europeias e norteamericanas em relação à América Latina, onde há uma simultaneidade, e não uma seqüência. Aqui o passado penetra no presente de uma forma muito específica; a questão é, como apreender isso em uma obra? “*No es, pues, de ningún modo un accidente que no fuera un sociólogo, sino un novelista como Gabriel García Márquez el que, por fortuna o por conciencia, encontrara el camino de esta revelación, por la cual, en verdad, se hizo merecedor del Premio Nobel. Porque ¿de qué modo sino*

possível ignorá-las! A luta de descolonização que está em jogo no momento atual é menos a “*substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens*” (FANON, 2006. p. 51) que nos fala Fanon em *Os condenados da Terra* do que as pretensões do mesmo autor em *Pele negra, máscaras brancas*, isto é, *liberar o colonizado³ de si próprio*.

Liberar o colonizado de si próprio significa, antes de tudo, uma verdadeira revolução epistemológica, uma mudança na forma como produzimos conhecimento e experimentamos o mundo.⁴ A luta contra colonialidade do poder não pode ser desligada da luta contra colonialidade do ser e do saber. Tal revolução epistemológica implica necessariamente em levar a sério toda a ampla gama de experiências historicamente desperdiçada, implica em alargar nossa ontologia para abarcar o que foi apagado pela Modernidade. Existem povos no mundo que desde o início desse processo não estavam de acordo com a imposição do saber europeu – inicialmente teológico e

*estético-mítico, se puede dar cuenta de esta **simultaneidad de todos los tempos históricos en un mismo tiempo** (grifo meu)? ¿De qué otro modo que convirtiendo todos los tempos en un tiempo? [...] Eso es, a mi juicio, lo que básicamente hizo o logró García Marquez en «Cien años de soledad». Eso, sin duda, vale un Premio Nobel.” (QUIJANO, 1988. pp. 61 – 62.)*

³ Fanon utiliza, na verdade, a expressão “homem de cor” ao invés colonizado, contudo, para fins de análise o resultado é o mesmo. “*O problema é muito importante. Pretendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio.*” (FANON, op. cit. p. 26)

⁴ Para uma melhor apreensão da temática acerca de novas epistemologias, ver os ensaios compilados por Boaventura de Souza Santos (2010) em *Epistemologias do Sul* e o livro *Renovar a teoria crítica, reinventar a emancipação social*, do mesmo autor.

posteriormente técnico-científico –, e apresentaram alternativas críticas, versões contra-hegemônicas à narrativa moderna.

Demorou muito tempo para nos darmos conta de que não era essa a Modernidade que queríamos. O sangue derramado desde o século XV como consequência do expansionismo europeu ganhou visibilidade quando violências similares começaram a ocorrer no seio dos centros imperiais, contra sua própria população. Foi aí que se notou o lado escuro da Modernidade, sua cara metade que a possibilitou, mas que ainda não a haviam nomeado. Os autores do grupo Modernidade/Colonialidade, como sugere o próprio nome do movimento, sustentam que a Modernidade emerge no momento do contato entre Europeus e os povos nativos americanos em 1492. Nesse sentido, a Colonialidade é o outro lado da moeda da Modernidade, uma vez que é apenas com a ideia de um continente novo – a América – que se tornou possível conceber o “olhar para o futuro” tão caro a nossa era. Nesse momento específico se assiste a uma total reconfiguração da imagem do Universo em ambos os mundos, e o início de epistemídios e dominações sem precedentes na história humana. O processo colonial que aí se inicia – depois difundido ao resto do mundo – engendra um padrão global de poder que persiste após fim das estruturas políticas que o sustentavam, não obstante, no período atual tal matriz de poder é desestabilizada. Todas as vozes silenciadas pelo colonialismo começam a se fazer mais presentes, os subalternos finalmente podem falar e aos poucos serem ouvidos. A geopolítica do conhecimento – que objetiva basicamente o primeiro mundo como um local de produção de

conhecimentos e o terceiro mundo como produtor de culturas a serem conhecidas –, nos termos de Mignolo, passa a ser abalada. Entre as inúmeras maneiras de se captar a voz daqueles que foram deixados de lado na marcha do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno duas se fazem mais significativas; os Estudos pós-coloniais e, a mais recente, perspectiva decolonial. Como devemos pensar o colonialismo e quais foram de fato seus impactos? Essas duas perspectivas visam a responder a essa pergunta.

1. Estudos pós-coloniais e o local da Cultura.

O pós-colonialismo – pensado enquanto um acervo de perspectivas teóricas – surge no momento em que intelectuais dos antigos territórios coloniais, em geral de domínio britânico ou francês, ingressam em Universidades estrangeiras no período do pós-guerra. Nesses grandes centros, espectros teóricos críticos vagavam já fazia algum tempo. Entre eles poderíamos encontrar os Estudos Culturais, por exemplo, que através de um diálogo ambivalente com o marxismo buscavam novas formas de pensar a dimensão da cultura e sua centralidade para as lutas políticas contemporâneas. Nos anos que se sucederam à criação do primeiro centro de Estudos Culturais (CCCS) no departamento de inglês da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, assistiu-se na Europa uma verdadeira explosão de pensamentos críticos que afetaram todas as áreas de conhecimento, da Filosofia à Antropologia, da Linguística à Sociologia. São desse período as críticas de Foucault ao sujeito, demonstrando a existência

deste apenas a partir das práticas discursivas e determinadas relações de poder, e mesmo Lévi-Strauss ainda tem a oportunidade de levar ao limite seu estruturalismo, dessa forma jogando outra “pá de terra” sobre o Humano, cuja morte já havia sido preconizada por Nietzsche. É nesse momento que observamos reinterpretações e renovações do marxismo, como as oferecidas por Althusser, e da Psicanálise, pelos trabalhos de Lacan. A teoria cultural vive sua era dourada! Não é de se surpreender, portanto, que os intelectuais do Terceiro Mundo que chegaram em tal momento se nutriram de maneira intensa das novas vertentes críticas do pensamento Europeu. A teoria pós-colonial surge, assim, estreitamente ligada às elaborações teóricas do pós-estruturalismo e dos Estudos Culturais, sendo construída nas principais universidades metropolitanas a partir das contribuições desses pensadores homens, brancos e europeus.

Ressaltar o lugar social dos sujeitos que produziram essas novas formações de pensamento não é algo irrelevante, na verdade, é justamente o contrário. A perspectiva decolonial, à qual retornaremos mais adiante, leva ao extremo a proposta foucaultiana de que os saberes emergem em contextos sócio-históricos específicos, e nesse sentido, as teorias pretensamente universais europeias não passariam, por sua vez, de teorias extremamente provincianas. O trabalho intelectual para os autores do grupo decolonial está profundamente enraizado nas relações sociais e de poder, algo que chamarei aqui de uma “ontologia hiper-sóciohistoricizada”. No entanto, não havia apenas autores europeus sendo articulados por esses intelectuais pós-coloniais na construção

de suas críticas. Alguns autores do sul foram utilizados, e outros inclusive resgatados devido a seu potencial de crítica epistemológica às formas eurocêntricas de conhecimento: Frantz Fanon foi um deles. A leitura de Frantz Fanon, um psiquiatra negro martiniquenho, marca um giro importante na teoria social contemporânea cujos impactos ainda não puderam ser suficientemente mensurados⁵. O autor introduz em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* uma dimensão que não havia ainda sido investigada com profundidade quando se falava na “questão colonial”, isto é, o abalo subjetivo gerado por essas estruturas de dominação. Pensadores pós-coloniais como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Avtar Brah, Stuart Hall, Edward Said e etc. trabalharam com – e sobre – os escritos de Fanon, em especial o livro mencionado, como porta de entrada para discussões inéditas acerca do papel da Cultura no processo colonial, assim como as relações deste com a construção das Ciências Sociais e Humanidades – produzidas nas Universidades europeizadas – não necessariamente europeias, mas as que partilham de seu modelo colonial de produção de saberes. Desse modo, os Estudos pós-coloniais marcaram uma ruptura importante no interior do pensamento europeu, na medida em que utilizaram as teorias pós-modernas e pós-estruturalistas para explicitar justamente as próprias lacunas e insuficiências desses paradigmas. A cultura ganhou uma

⁵ Segundo Stuart Hall (2009), é importante quando estudamos qualquer trabalho intelectual nos atentarmos menos às continuidades do que às rupturas. As leituras da obra de Fanon, sua “*after-life*”, devem ser vistas, pois, em termos das rupturas que ela estabeleceu no interior da Teoria cultural contemporânea. Como as apropriações ainda são muito recentes, torna-se relativamente difícil mapear satisfatoriamente seus impactos.

centralidade ainda mais intensa em relação a sua posição nos Estudos Culturais, que em alguma medida precederam e possibilitaram os Estudos pós-coloniais ao situar raça e etnia como traços importantes na análise de formações sociais. Inaugurou-se, dessa forma, pela primeira vez um pensamento crítico antieurocêntrico desapegado a essencialismos de qualquer espécie, e que podia finalmente nos lançar em direção a um “novo humanismo”...Será mesmo?

2. A perspectiva decolonial e a ideia de América Latina.

De maneira geral, pode-se dizer que a perspectiva decolonial surge como uma reação à teoria pós-colonial a partir da radicalização de suas propostas. (BALLESTRIN, 2013) Para entender tal movimento é necessário, antes de tudo colocar, em relevo duas considerações. A primeira diz respeito à composição dos autores do grupo. A segunda, por sua vez, corresponde ao fato do surgimento do grupo ser relativamente recente, pouco mais de dez anos. Os autores que compõe o grupo Modernidade/Colonialidade são latino-americanos. Em um primeiro momento tal afirmação pode parecer trivial, mas se for levado em conta à origem dos autores principais que marcaram os Estudos pós-coloniais, em sua maioria sul-asiática, africana ou do Oriente Médio, rapidamente nos é possível captar as implicações advindas dessa consideração. Os latino-americanos que tiveram contato com as novidades teóricas do pós-colonialismo se queixavam – dentre os muitos problemas identificados – da centralidade concedida ao colonialismo anglo-francês nessas vertentes, e dessa forma do total desconhecimento de outras formas

coloniais (pré)existentes que em alguma medida ensaiaram a dominação imperial na África e na Ásia entre os séculos XVIII e XX. Como dissemos na introdução, para os latino-americanos do grupo decolonial a Modernidade começa com a invenção do continente americano (inicialmente índias ocidentais) ao final do século XV, e o processo colonial que aí se inaugura funda uma forma totalmente nova da dominação e o surgimento do sistema-mundo colonial global. Para autores como Mignolo (2007), a própria possibilidade do que Edward Said chamou de *Orientalismo* já estava gestada no processo de conquista da América, uma vez que é nela que há o surgimento do Ocidentalismo, seu precursor lógico e epistemológico. Quando se leva isso em consideração, não se torna mais possível limitar a reflexão sobre o período pós-colonial apenas às ex-colônias não-ibéricas. A empreitada de levar adiante a reflexão sobre essa parte significativa do sistema-mundo ficou, pois, relegada aos autores latino-americanos.

Quadro 1. Perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade.

Integrante	Área	Nacionalidade	Universidade onde leciona
Aníbal Quijano	Sociologia	Peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	Filosofia	Argentina	Universidad Nacional Autónoma de

			México
Walter Mignolo	Semiótica	Argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	Sociologia	Estadonidense	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	Colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	Filosofia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Ramón Grosfóguel	Sociologia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	Sociologia	Venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	Antropologia	Colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil	Antropologia	Venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	Linguística	Estadounidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	Direito	Portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Semiótica	Argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

Fonte: BALLESTRIN, 2013. p. 98

A segunda consideração toma como base os pouco mais de dez anos do surgimento do grupo, o que por sua vez garante, pelo menos até o momento presente, uma relativa identidade no que concerne ao compartilhamento de “*noções, raciocínios e conceitos [...] (dessa forma) contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI.*” (BALLESTRIN, op. cit. p. 99) A crítica e teoria pós-colonial originada nos principais centros produtores de teoria seria, pois, com relação à perspectiva decolonial bem menos homogênea, o que torna um pouco mais complexo o mapeamento de seu surgimento e noções partilhadas. Algo, porém, deve ser retido. Afirmamos a centralidade que Fanon possuía para os autores pós-coloniais, mas devemos dizer que também os decoloniais se debruçaram sobre sua obra e têm produzido textos igualmente originais, como lidar com isso? Como foi possível a leitura básica de um mesmo autor suscitar interpretações e reflexões teóricas diversas? Há alguma diferença na apropriação de Fanon feita por essas duas vertentes? Estariam elas lendo o mesmo Fanon?

3. As duas máscaras de um mesmo Fanon

Stuart Hall, em um artigo intitulado *The after-life of Frantz Fanon* (1996), longe de querer capturar o “verdadeiro” Fanon, lança-se sobre as apropriações atuais da obra do autor. Embora não tenha sido possível no texto discutir o grupo Modernidade/Colonialidade – que se consolida após a escrita do artigo –, suas discussões sobre “que Fanon é esse na teoria cultural?” nos podem ser muito úteis

para pensar as diferenças de perspectiva entre os dois movimentos intelectuais apresentados nas seções anteriores. O que importa aqui é a vida após a morte de Fanon, nos termos de Derrida, o “efeito espectral”. De fato, o psiquiatra martiniquenho é ainda visto de maneira muito diversa pelas Ciências Humanas contemporâneas. Hall aponta tal fato com base em Henry Louis Gates;

Henry Louis Gates, que é basicamente simpático a grande parte da empreitada pós-colonial e pós-estruturalista, alegra-se, no entanto, ao expor quão variadas, e mesmo internamente contraditórias, são as “leituras” recentes de Fanon enquanto um teórico global. (HALL, 1996. p. 15) ⁶

Em grande parte, isso se deve à crença em uma suposta ruptura entre os escritos de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*⁷ e sua obra final, *Os condenados da Terra*⁸. Stuart Hall considera tal proposição “dúbia”, e durante o artigo voltará sua atenção a essa questão e à forma como devemos reler a multivocalidade de *Pele Negra, máscaras brancas*. (idem, p. 16)

O que está proposto aí nos parece, antes de tudo, uma alternativa teórica a essas diferentes apropriações de Fanon. Para os fins deste trabalho, operaremos a partir do pressuposto de que há um privilégio, por parte da perspectiva pós-colonial, da leitura de PNMB, enquanto a perspectiva decolonial por sua vez dedicaria mais atenção a obra CT. O empreendimento de Hall ao evocar os laços de

⁶ Tradução livre.

⁷ A partir de agora PNMB.

⁸ A partir de agora CT.

continuidade entre essas duas obras reformularia totalmente nossa apreensão disso que talvez seja um pseudoproblema teórico. De que maneira Hall sustenta essa continuidade? E qual precisamente é a implicação de afirmar tal continuidade quando pensamos as diferenças entre decolonialismo e pós-colonialismo?

3.1. Os três diálogos inconclusos de Fanon.

Para Stuart Hall, é impossível ler PNMB sem levar em conta que a obra é também produto de três diálogos inconclusos e inter-relacionados, aos quais Fanon sempre retorna ao longo de sua vida e trabalho. O primeiro é com a psiquiatria francesa, o segundo, com a obra de Sartre e o terceiro com o movimento da Negritude. Esses temas estariam presentes em Fanon do começo ao fim de sua produção intelectual. Seu debate com a psiquiatria francesa é exemplificado no artigo de Hall por meio de seu desacordo com Lacan. Ambos os autores, segundo Hall, optam por utilizar a concepção hegeliana de totalidade, mas para Fanon o bloqueio que destotaliza o “reconhecimento” do Eu pelo Outro na troca do olhar racializado emerge da estrutura especular historicamente específica do racismo, e não de um mecanismo geral de autoidentificação (Id. *ibid.* p. 26). Isso nos atenta ao quão racialmente neutro é o discurso de Lacan, e ao mesmo tempo o quão racializada é sua epistemologia. As conseqüências políticas advindas de tal fato não devem ser desprezadas, na medida que para Bhabha, por exemplo, – aceitando a política de subversão que subjaz à ambivalência – há a conseqüência, a partir da perspectiva teórica de Lacan, de que a ambivalência faz

parte do “script” do colonialismo. Por outro lado, para Fanon, há a questão de justamente acabar com essa ambivalência pois é ela que o está matando! Nesse sentido, para Stuart Hall fica a pergunta: como articular a visão de ambivalência de Lacan com a proposta fanoniana de fixidez?

O debate com a obra de Sartre seria, na verdade, o debate de Fanon com Hegel através de Sartre, em especial com a dialética do Senhor e do Escravo apresentada no livro *A Fenomenologia do Espírito*⁹. Para Hegel, o homem apenas é humano na medida em que tenta impor sua existência a outro homem com o fim de ser reconhecido por ele. Há aqui a obrigatoriedade da reciprocidade absoluta “*Eles se reconhecem ao reconhecerem mutuamente um ao outro*” (HEGEL apud HALL. 1996. p. 28) Caso haja resistência, surge aí o desejo por reconhecimento que leva o escravo à luta selvagem. Não obstante, Hall aponta que “*para Fanon, o negro escravo nunca lutou até a morte com o senhor, ou arriscou sua vida. Foi-lhe dada a liberdade, o que na realidade nada mais é do que a liberdade de ‘assumir a atitude do senhor’, de comer à sua mesa. ‘vamos ser bonzinhos com os pretos’*” (HALL, op cit. p. 29) Mais uma vez aqui, a relação colonial desvirtua a possibilidade de dialética, ou nos termos de Fanon “*...qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada.*” (FANON,

⁹ Diz respeito especialmente ao papel concedido à dialética senhor/escravo também pelo fato de Hegel dar centralidade à luta-de-vida-e-morte, que é a fase final da luta do escravo por reconhecimento. Para Fanon é a desigualdade inerente ao sistema colonial que abre as portas à necessidade de luta até a morte do escravo – tema que a que voltará a sua obra mais tarde.

op. cit. p. 103) Todas essas convoluções sartro-hegelianas importam? Alguns afirmam que Fanon poderia ter “seu filme queimado” ao vincular seus escritos a qualquer sinal de diálogo com o pensamento europeu. Hall aponta o essencialismo prejudicial que subjaz a essa assertiva, uma vez que demonstra o total desconhecimento dos impactos de Fanon na cultura francesa. A carreira de Fanon é incompreensível quando são negligenciadas as complexidades das relações que o colonialismo francês constituía aos intelectuais antilhanos. E “last but not least”, é apenas à luz da “luta até morte” que é possível se compreender o trabalho tardio de Fanon. “*É o senhor absoluto de Hegel, a morte, que abre as portas para a atividade auto-construtora do homem negro, um ‘em-si-para-si’*” (id. ibid. p. 31).

Por fim, o terceiro e último debate, com a Negritude – ou nos termos de Hall, “*a idéias da cultura negra como um ponto positivo de identificação*” (idem). Não reterei aqui muita atenção a esse terceiro diálogo, uma vez que Hall tampouco dedica grande atenção a ele. Basta-nos reter que a discussão de Fanon com Negritude pode ser resumida com o seguinte problema: quais são os riscos de me manter preso à construção que o Outro fez de mim? Apegar-se apaixonadamente aos “pontos positivos” de ser negro não seria para Fanon uma boa estratégia, uma vez que assim estaríamos mudando apenas o conteúdo do debate, mas não os seus termos. É preciso antes de tudo liberar o homem negro de si mesmo, ou seja, justamente dessa prisão subjetiva gerada pela categoria negro – categoria essa inventada para inferiorizá-lo. De acordo com Hall,

Fanon é mais levado à questão da “opressão política em um contexto colonial enquanto violação da ‘essência humana’ do que sugere Homi Bhabha”. (id. ibid. p. 35) A insistência de Fanon em explorar os desejos do homem negro à suas profundezas é tão carregada quanto a empreitada de Freud ao refletir acerca dos desejos das mulheres. Tal insistência nos leva necessariamente “além do limite onde alienação cultural solapa a ambivalência da identificação psíquica.” (idem) Esse estudo da opressão política em um contexto colonial está presente tanto nos Estudo pós-coloniais quanto Decoloniais. Em alguma medida, no entanto, tenta-se demonstrar a ruptura entre o Fanon de PNMB e CT. Ballestrin, por exemplo, no artigo já mencionado neste trabalho, em uma nota de rodapé nos diz com base em Maldonado-Torres que: “A *Colonialidade do Poder e do Saber* ganhou várias elaborações do grupo (Modernidade/Colonialidade), enquanto que a *Colonialidade do Ser* (grifo meu), primeiramente pensada por Mignolo e posteriormente desenvolvida por Maldonado-Torres, não foi recebida com entusiasmo.” (BALLESTRIN, op. cit. p. 100) A questão do ser tende em geral a se fazer mais presente na obra PNMB do que CT, que tende a preocupar-se mais com a questão do poder político e econômico no contexto de uma África sob regime colonial. As implicações de partir do pressuposto da ruptura entre o “primeiro Fanon” de PNMB e o “segundo Fanon” de CT leva justamente à aflição de Ballestrin e Maldonado-Torres, pois tal pressuposto não dá conta de capturar o acervo comum de preocupações e diálogos inconclusos que perpassam a obra do autor, levando as apropriações

a se polarizarem em torno da leitura desses “dois Fanons”. Se é verdade que há pouca ênfase no grupo Modernidade/Colonialidade sobre a questão do ser (Idem), e por sua vez na Teoria pós-colonial uma autonomização da Cultura e desconsideração da dimensão econômica (LARSEN, 1994; EAGLETON, 2005), isso teria muito possivelmente como um motivo tal leitura cindida da obra de Fanon. Perde-se de vista que ele próprio em PNMB já dizia que:

A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:
 — inicialmente econômico;
 — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização
 dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28)

De certa forma tal passagem já seria por si só suficiente para sinalizar a continuidade entre as duas obras. Somando-se a ela a intensa análise que fez Stuart Hall da obra de Fanon, podemos afirmar com garantia a continuidade. Resta agora operacionalizar isso na construção de um corpo teórico que articule as diferentes apropriações de Fanon enquanto um único autor.

3.2 Um Fanon e muitas leituras – conclusão

Acredito que no texto tenha ficado clara a proposta de Outra leitura de Fanon, que não seja nem “marxista” nem “colonizada” pelo pós-estruturalismo de matriz francesa em voga na academia.

Hall parece demonstrar no primeiro diálogo a necessidade de se escapar, por exemplo, da leitura de Fanon via Lacan e reconhecer diretamente no próprio autor os problemas que estão colocados¹⁰, embora com o devido cuidado de que “não há um Fanon verdadeiro”. A releitura a que incessantemente retorna Hall ao longo de seu artigo nos força a perceber que PNMB está intimamente relacionado a CT enquanto projeto político-intelectual de longo prazo, e dessa forma a retenção analítica – ou opção política – à apenas uma das obras ou uma de suas leituras acaba por ser improdutiva do ponto de vista da produção de conhecimento, uma vez que se perde de vista a inexistência de uma “vida” de Fanon, esta só garantida devida a sua “vida após a morte”, ou seja, suas diversas interpretações. No que diz respeito às diferenças de apropriação por parte das perspectivas decoloniais e pós-coloniais, o impacto se mostra arrasador. Se a idéia de Hall é que nos esforcemos em “trabalhar com Fanon”, pouco interessam eventuais rupturas em sua obra, interessando mais as redes de continuidade, que nos levam também a ver com outros olhos o “trabalhar com” a teoria decolonial e a pós-colonial. Devemos da mesma forma verificar nelas mais as continuidades do que as rupturas. A descolonização da mente como precedente à descolonização do Mundo se torna mais efetiva a partir do momento em que esforços teóricos diversos são articulados em conjunto na direção de uma matriz epistemológica crítica, do contrário, o que manifestamos na introdução deste trabalho como

¹⁰ Como o já mencionado vínculo entre estruturas-político-econômicas racistas e o psiquismo.

sendo o grande potencial e a grande tarefa de descolonização no século XXI acaba por se tornar mais um diálogo vertical, mero reprodutor do Sistema-mundo colonial.

BIBLIOGRAFIA

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília: maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

HALL, S. *The after-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why Black skin, white masks?* In: *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

_____. *Estudos Culturais: Dois Paradigmas*. In: SOVIK, L. (Org.) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. pp. 123 - 150.

LARSEN, N. La teoría crítica brasileña y la cuestión de los "Cultural Studies". In: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 20, No. 40 (1994), pp. 155-164.

QUIJANO, A. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.

_____. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: *Journal of worldsystems research*, VI, 2, summer/fall 2000, 342-386

MIGNOLO, W. *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

_____. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa editorial, 2007.

SANTOS, B de Sousa. *Renovar a teoria critica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, B de Sousa et MENESES, M P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

WALLERSTEIN, I. Ler Fanon no século XXI. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, Setembro 2008: 3-12.