

VIRADA PÓS-COLONIAL: UMA LEITURA D'O COMETA A PARTIR DE FRANTZ FANON E ACHILLE MBEMBE

POST-COLONIAL TURN: A READING OF 'THE COMET' FROM THE PERSPECTIVE OF FRANTZ FANON AND ACHILLE MBEMBE

Ianes Augusto Cá

Resumo: Partindo da leitura do conto *O cometa: Fim da supremacia branca* como mote, o objetivo geral deste trabalho é tentar construir um debate em torno da discussão sobre estudos pós-coloniais presentes em *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon e *Brutalismo*, de Achille Mbembe. Compreender como a perspectiva fanoniana foi estopim para amplas discussões em torno do racismo, da descolonização do território e do saber controlado pela hegemonia ocidental; e refletir como Achille Mbembe desdobra a tese de Fanon para propor o debate contemporâneo sobre o brutalismo (a violência) - o racismo, controle de fronteiras e de pessoas, vigilância e terror nos campos de refugiados, espelhados por várias partes do mundo - matiza as violências expostas por Frantz Fanon. Com base no conto e nas teorias de dois autores, podemos entender que a reafirmação do conhecimento permite que os negros possam se reinscrever na história humana, através descolonização da visão, da imagem, conhecimento e poder. Isso é que Achille Mbembe chama de *humanismo planetário, que se opõe às divisões*, ao pensamento abissal e *políticas de inimizade* que ameaçam as democracias e a vivência entre diversidades.

Palavras-chave: Frantz Fanon; Achille Mbembe; brutalismo; violência; o cometa.

Abstract: Based on the reading of the short story 'The Comet: End of White Supremacy' as a starting point, the general objective of this work is to attempt to construct a debate around the discussion on post-colonial studies resulting from 'The Wretched of the Earth' by Frantz Fanon and 'Brutalism' by Achille Mbembe. The aim is to understand how Fanon's perspective sparked wide-ranging discussions about racism, the decolonization of territory, and knowledge controlled by Western hegemony; and to reflect on how Achille Mbembe unfolds Fanon's thesis to propose the contemporary debate on brutality (violence) - racism, border and people control, surveillance, and terror in refugee camps scattered around the world - shading the violences exposed by Frantz Fanon. Based on the short story and the theories of the two authors, we can understand that the reaffirmation of knowledge allows Black people to reinscribe themselves into human history through the decolonization of vision, image, knowledge, and power. This is what Achille Mbembe calls planetary humanism, which opposes divisions, abyssal thinking, and politics of enmity that threaten democracies and coexistence among diversities.

Keywords: Frantz Fanon; Achille Mbembe; brutality; violence; The Comet.

Introdução

Considero *O cometa: Fim da supremacia branca* (2021) como uma obra metafórica que provoca profundas reflexões sobre as sequelas da escravidão e do colonialismo. Por meio dela, Du Bois nos apresenta um cenário do racismo ainda tão presente e evidente em nosso cotidiano, as violências e a *coisificação* do negro, a brutalização de sua imagem.

Partindo da leitura do conto *O cometa: Fim da supremacia branca* como ponto de partida, o objetivo geral deste trabalho é tentar promover um debate acerca do estudo pós-colonial, abordando obras como *Os condenados da terra* (1968), de Frantz Fanon e *Brutalismo* (2021), de Achille Mbembe. Busca-se compreender como a perspectiva fanoniana foi um catalisador para amplas discussões sobre racismo, da descolonização do território e o saber controlado pela hegemonia ocidental; além de refletir sobre como Achille Membe desenvolve a tese de Fanon para propor o debate contemporâneo sobre o brutalismo – “delineia assim os fenômenos específicos que se enquadram no que o autor [Mbembe] chama de Devir Negro do Mundo, pela qual ele significa extensão do preconceito racial e da pilhagem neocolonial em escala planetária” (Santos, 2021, p. 102). Isto inclui o racismo, controle de fronteiras e de pessoas, vigilância e terror nos campos de refugiados, espelhados em várias partes do mundo -, matizando as violências expostas por Frantz Fanon.

O apelo à violência era uma proposta revolucionária para a independência e resposta às opressões coloniais, como mecanismo de defesa da vida (legítima defesa) no campo teórico e político. A partir dos conceitos de necropoder, necropolítica e brutalismo - formas de ações que destroem e exterminam as populações consideradas *matáveis* - Achille Mbembe reatualiza o debate de Fanon, indiciando que a ideia de “eliminação do corpo-estranho” subscreve-se no pensamento escravista e colonial.

O Cometa: um mote de debate pós-colonial

A modernidade inventada e definida pelo Ocidente serviu como base para legitimar as suas perspectivas de superioridade sobre outros povos, elaborando diversos pacotes estereotipados de epistemologia e conceitos que descrevem e categorizam esse outro como inferior. Segundo Achille Mbembe: “Na modernidade, a Europa passou a acreditar-se que a sua vida e a sua cultura, contrariamente as outras civilizações, eram movidas de ideal de razão livre e autônoma. Isto fizera dela o continente fulcral na história da humanidade” (Mbembe, 2020, p. 184). Essa crença também foi disseminada pelo discurso científico eurocêntrico, que relacionava o tamanho do cérebro à superioridade racial. Portanto, acreditava-se que os corpos de raças consideradas inferiores deveriam ser submetidos a tarefas extenuantes e castigos corporais. A

barbárie era vista como um mecanismo para a evolução de sua raça, cultura e civilização. É óbvio que a brutalização do corpo negro foi um marco indelével que ainda define a sua imagem enquanto não-ser, e mesmo “no fim de mundo”, não é esperado um salvador de pele escura para resgatar a humanidade. Como se pode depreender na narrativa *O cometa*, na qual de Du Bois se apropria do discurso literário para gerar a grande metáfora sobre a condição do negro na sociedade estigmatizada pela supremacia branca.

A obra é uma ficção especulativa muito sensível, por meio da qual Du Bois projeta uma imagem trágica de Nova York após a passagem do cometa misterioso que devastou toda cidade. Numa espécie do narrador observador-onisciente, introduziu um grande debate da sua época, ainda persistente, sobre a condição do afrodescendente numa sociedade escravista, na qual Davis Jim, o protagonista, é estigmatizado pela sua imagem de *simples* indivíduo de pele escura com o seu papel social específico: inferior, subalterno e predisposto a fazer qualquer serviço. Ao ser enviado ao subsolo para recuperar um documento no cofre, fica evidente a sua posição inferior naquela sociedade. Quando chega o cometa, acidentalmente, Jim se aprisiona numa câmara secreta na parte traseira do cofre e, momentos depois, emergiu desse abismo e prosseguiu a luta para encontrar os sobreviventes na cidade devastada pelos gases da cauda de um corpo celeste errante. A Julia, uma moça branca e abastada, também foi resistente dessa tragédia. A menina Júlia, com quem Jim antes não ousava interagir, foi forçada a conviver com ele, pois acreditavam ser os únicos sobreviventes daquela catástrofe.

Apesar do desastre e de todo o esforço empenhado por Jim para salvar Julia – talvez fosse sua primeira oportunidade de experimentar a liberdade, de reimprimir a sua humanidade negada pelo racismo, de alterar o rumo de sua vida –, no final das contas, o leitor é transportado para uma outra dimensão da descoberta, a de que as outras cidades não foram impactadas pela tragédia, onde o pai de Julia e o namorado também se encontravam. A partir dessa descoberta, a máscara cai; ao leitor é revelada a tenção racial segundo a qual, apesar de todo o heroísmo que Jim poderia receber, a sua condição de “crioulo maldito” se reestabeleceu: os gritos propunham para linchar o negro maldito. O seu passado recente se recompõe: um simples *nigger*. Como nos lembra Saidiya Hartman, “A palavra *crioulo* é repetida para tornar visceral a violência que acompanha a restauração do mundo, para lembra-lo do ódio que é seu substrato” (Hartman, 2021, p. 73).

Isto equivale dizer que: ele é um *outsider*, “ele não está em casa no mundo” (Hartman, 2021, p. 47), “não importava que não tivesse feito nada; sua existência faz dele culpado, e para piorar as coisas, ele está vivo e os homens brancos estão mortos” (Hartman, 2021, p. 54). Esse não-lugar do negro, *outsider*, estrangeiro, constitui grande trauma e a violência que a comunidade negra enfrenta na esfera global, uma vez que a sua imagem foi desumanizada, a sua história e cultura têm sido virtualizadas, e toda sua contribuição para história da humanidade foi obscurecida. A obra *O cometa* de Du Bois e a análise de Saidiya Hartman apontam para o que Achille Mbembe define como *brutalismo*: uma maneira de naturalizar a guerra social e racial. Esse brutalismo atua como um mecanismo de aniquilar ou incapacitar diferentes das raças como forma de controlar o destino da humanidade, sendo uma espécie de “guerra planetária” e o “devir-negro no mundo”.

No *cometa* as expressões proferidas pela Júlia contra Jim, como: “não toque em mim” e “Eu estou com medo”, depois Jim foi apontado pelo namorado da Júlia: “É um crioulo, Julia!”, e em seguida pelos outros telespectadores “Vamos linchar o maldito...” – revela o quanto o brutalismo é “político e estético”. Aliás, “É assim que funciona o brutalismo, puncionado e removendo corpos. Corpos racializados, por serem considerados potencialmente virulentos (e virulentos por serem racializados), estão sujeitos a sequestros, capturas, presos à armadilha da lei” (Mbembe, 2020, p. 49). A consciência articulada por Du Bois na narrativa é eminentemente histórica, construída numa relação humana de distância, da geopolítica do corpo e do poder, estabelecida pela exclusão cuja morte – da história, cultura e epistemologia – funciona como recurso para o extermínio: um “dispositivo trágico [*que*] estabelece fronteiras entre os que merecem compaixão derivada do terror e aqueles que produzem apenas terror sem compaixão” (Seligman-Silva, 2019, p. 35) - no sentido mais profundo, a brutalidade e a experiência corpórea como condição do sujeito negro.

Essa experiência recente ainda assombra as relações sociais, históricas e políticas. É necessário romper a continuidade histórica e explodir a narrativa necropolítica como controle. Ela se estabelece como perigo, já que “Esse modelo é uma continuidade do sistema colonial e reproduz as hierarquias que redundaram da colonialidade, tanto nas relações entre os blocos nacionais como em termos de uma nova racialização ontologizante” (Seligman-Silva, 2019, p. 22). Isso implica dizer que há uma necessidade de reinstituição de uma epistemologia rizomática que questiona o conhecimento raiz,

alegado como matriz de todas técnicas e ontologias. Simultaneamente, ela possibilita a vivência transnacional que tempera a epistemologia e ontologia de outras experiências, histórias, espaços e tempos. Este processo espiralado que recorre ao aprendizado do passado para construir o presente e o futuro.

Para isso, a virada pós-colonial se instala, segundo Adelia Miglievich-Ribeiro, (2020), como “conhecimento-testemunho” que se dá a partir da experiência corpórea de um trauma coletivo: a escravidão e o “colonialismo-racismo”, cujo exercício é desnudar e inundar “os discursos pretensa e fracassadamente asséptico da ciência dita moderna”, ou seja, “Sob esse ângulo, a virada pós-colonial oferece um *plus* ao acervo das ciências humanas e sociais uma vez que, ao iluminar diferentes lugares de fala, inserem nesse compêndio as existências, experiências e sensibilidades de corpos outros e suas relações” (Miglievich-Ribeiro, p. 79, 2020). Essa compreensão insere-se naquilo que Marcio Seligmann-Silva chama de “nova ética de responsabilidade”, dirigida pelo “método de des-otorização” como resposta incisiva à “virada fundamentalista” e de “supremacia de um pensamento que podemos chamar de Esclarecimento, de iluminismo ou simplesmente eurocentrismo” (Seligman-Silva, 2019, p. 24-25). O autor argumenta que a “desoutrização” – que evita a coisificação, objetificação e dominação - envolve principalmente uma ética de responsabilidade vigilante contra qualquer dualismo. Essa compreensão “necessitam de um solo, mínimo que seja, e de identidade para instituir a linguagem. Trata-se de pensar as diferenças como devires, e não como mônadas sólidas, como a lógica haurida na base do medo da razão do Esclarecimento o faz” (Seligman-Silva, 2019, p. 25).

A ideia apresentada pelos dois autores esclarece que a virada pós-colonial surge como experiência e consciência, baseada em uma ética de responsabilidade. Essa representa o impacto real do espaço-tempo e “tempo-agora” como movimento epistemológico e ontológico, capturado no encontro no encontro que une diferentes corpos e saberes numa forma de testemunho, para

desesquecer, esteios para vislumbrarmos novas paisagens políticas, outras possibilidades de viver em comum, para além da nação, para além dos binarismos dentro-fora, autóctone-estrangeiro, margemcentro – e para além, sobretudo, do projeto biopolítico do neoliberalismo (Seligman-Silva, 2019, p. 44).

Miglievich-Ribeiro (2020, p. 89) afirma que “Os estudos pós-coloniais retomam as experiências africanas, ameríndias e asiáticas e as inserem na produção de teorias sociais sobre o mundo”. Esse processo amplia e questiona métodos e resultados antes vistos como verdades absolutas nas ciências humanas. O que se reivindica é inspeção e revisão dessas narrativas carregadas de violências, para “redimensionamento e a expansão da inteligibilidade do mundo”, capazes de gerar as sensibilidades nas teorias, “não como algo a se censurar na prática da ciência, mas a potencializá-la, o que implica uma ressignificação epistemológica, sem dúvidas, que desafie as ciências sociais produzidas hegemonicamente” (Miglievich-Ribeiro, 2020, p. 89). Esse desafio contra saberes e epistemologias produzidas hegemonicamente e o esforço de sua ressignificação ocorreram mediante Frantz Fanon e Achille Mbembe, respectivamente, nas obras *Os Condenados da Terra* e *Brutalismo*, as quais analiso por as suas contribuições para a virada pós-colonial.

Frantz Fanon: uma emergência crítica da virada pós-colonial

A crítica de Frantz Fanon continua reverberando e fortalecendo as teorias pós-coloniais e decoloniais, que vêm desconstruindo as bibliotecas coloniais e eurocentradas. Na época, parecia tão profético afirmar, em *Pele negra, Máscara Branca* (2008), logo na primeira sentença, que “A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais” (Fanon, 2008, p. 25). Essa explosão ocorreu antes mesmo da publicação da obra – a recusa de sua tese na universidade faz parte dessa explosão de uma verdade incontestável que surgiu – “verdade transgressora e transicional”¹, através da qual propõe um *novo* humanismo, aquele que investe em questionar e compreender a ambivalência da história e das ciências humanas construídas na modernidade. Enquanto voz ativa para os estudos pós-coloniais, Fanon entendeu e mostrou que o esboço da história e a formação da epistemologia também são gestos políticos e declarativos, ao ampliar e contestar o método estabelecido pela dominante. Segundo o argumento de Homi Bhabha:

¹Tradução minha. Original: “Transgressive and transnational truth” (BHABHA, PREFÁCIO. In: **Black skin, White masks**, 1986, p. ix).

Ler Fanon é experimentar o sentido de divisão que prefigura – e fissa – a emergência de um pensamento verdadeiramente radical que nunca nasce sem lançar uma escuridão incerta. Sua voz é ouvida mais claramente no tom subversivo de um termo familiar, no silêncio de uma ruptura repentina² (Bhabha, 1986).

A leitura do Bhabha sugere que o Fanon se concentra no discurso da consciência revolucionária - como resposta à violência da opressão colonial e qualquer linguagem usada para produzir o *outro* – e cria um novo *locus* de reinscrição e intervenção através de uma cisão temporal e descontinuidade histórica. O método é desautorizar a “história única” (controle epistêmico) forjada pelo discurso colonial numa lógica da história universal, propondo “novo humanismo” como mecanismo de (co)existência das *pluriversalidades*, como forma de restaurar o mundo. Seria uma proposta de um “positivismo ético” fundamentado no respeito às subjetividades e ao lugar de expressão de diferentes sujeitos, visto que “Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva” (Fanon, 1968, p. 86).

A tese principal de Fanon é a de que toda alteridade é moldada pela linguagem, que atua como uma forma de violência. Este sistema de expressão, criado para controle e dominação, não só define e categoriza o “outro”, mas também determina seu passado, presente e futuro, estabelecendo assim sua condição existencial. Aqui reside o esforço teórico da virada pós-colonial de *Pele negra, Máscara Branca*, ao identificar e apontar a linguagem como objeto da violência, a qual funciona como recurso que blinda o poder e produz assujeitamento. A força teórica de Frantz Fanon, para uma virada pós-colonial de verdade, reside em *Os Condenados da Terra* (1968), no qual problematiza a (contra)violência como condição existencial para o colonizado, uma vez que

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de: modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. (Fanon, 1968, p. 26)

A descolonização do territorial, da epistemologia e da linguagem constitui matrizes de subversão à colonialidade e *condição colonial*, como gesto de recusa e de

²Tradução minha. Original: “To read Fanon is to experience the sense of division that prefigures – and fissures – the emergence of a truly radical thought that never dawns without casting an uncertain dark. His voice is most clearly heard in the subversive turn of a familiar term, in the silence of a sudden rupture” (BHABHA, PREFÁCIO. In: **Black skin, white masks**, 1986, p. ix).

desinscrição, as quais oferecem possibilidades de reconfiguração ontológica. Segundo Fanon, o projeto colonial ou a colonialidade está ciente de sua proposta narrativa e epistemologia, pois ao construir a história, ele se concentra em sua metrópole, demonstrando claramente que “ele é aqui [*no espaço colonizado*] o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado” (Fanon, 1968, p.38). Para o autor, o único caminho para contrariar essa estratégia hegemônica é recorrer à violência. Tal método, possivelmente, se institui como procedimento ético e político de envolvimento direto e resistência. Isso abre o debate sobre o que seria a violência em si.

O apelo à violência por Frantz Fanon não reside simplesmente na dimensão física ou corpórea; ele transcende a moral, histórica e epistemológica. Ou seja, “O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (Fanon, 1968, p.46). É importante considerar que o contexto que enraizava o colonialismo, exigia uma reação intensificada, sugerida por Fanon, como posicionamento e postura ética, à medida que ela impacta a estrutura e superestrutura, abrindo possibilidades para o diálogo. Isso representa o exercício da própria virada pós-colonial enquanto mecanismo de luta - que também podemos considerar “virada crítica”, “virada espacial” e “virada geográfica” – modo de diálogo e de crítica à forma de representação de outras agências silenciadas ao longo da modernidade. A interpretação é de que possivelmente o apelo à violência serviu-se como uma espécie de outrização, “uma superfície de projeção do medo” (Seligmann-Silva, 2020, p.27), como mecanismo de proteção e de sobrevivência. Fanon investia numa estratégia de linguagem e ação em que “ “Outrizar” é criar um monstro a partir de si e lança-lo sobre a imagem do “Outro” para conseguir viver melhor consigo mesmo” (Seligmann-Silva, 2020, 27). Enquanto “outrizado” vivia pela pressão simbólica, o único recurso lhe restava era estratégia de (contra)violência.

Partindo da experiência de leitura, entende-se que Frantz Fanon foi vítima de um sistema, por isso a sua leitura deve ser mais profunda do que superficial, como alguns a fazem, ao tentar isolar o seu objeto de todo um percurso vivido por ele. É evidente que ele era um homem enraivecido, cuja linguagem áspera refletia sua própria trajetória – “Conheceu a colonização, a sua atmosfera sangrenta, a sua estrutura de asilo, o seu quinhão de feridas, os seus modos de arruinar a relação com o corpo, a linguagem e a lei,

os seus estados inauditos, a guerra da Argélia” (Mbembe, 2019, p.1). A partir de Achille, percebe-se que a proposta reflexiva de Fanon em torno da violência inscreve-se num vocabulário de resistência política e teórica contra história homogeneizante. Para Fanon, “A rejeição do universalismo europeu é fundamental para a rejeição do domínio paneuropeu e da sua retórica do poder na estrutura do sistema-mundo moderno, aquilo que Aníbal Quijano designou por colonialidade do poder” (Wallerstein, 2008, p.10). Isso se chama de “contextualização radical”, aquela que nasce da experiência e “consciência prática” para enfrentar uma estrutura através de um movimento abrupto e do giro capaz de romper com o silêncio (Miglievich-Ribeiro, 2020, p.89).

Relendo Chakrabarti, Seligmann-Silva afirma que Fanon e outros críticos “permitem articular o ideário crítico pós-colonial partem de suas experiências, de seus corpos e de suas subjetividades, para revelar que todo saber é estruturado a partir de personagens que vivem em sociedade, atuando nela e sofrendo suas coações” (Seligmann-Silva, 2020, 31). Por meio da sua experiência corpórea, Fanon nos oferece um substrato crítico para virada pós-colonial, tendo como o desafio era “criar novas narrativas voltadas para romper com o círculo vicioso no qual nos lança o dispositivo trágico exige uma reinstauração das fronteiras do pensamento, de seus agentes e personagens” (Seligmann-Silva, 2020, 38). No artigo *A universalidade de Frantz Fanon* (2019), Achille Mbembe analisa a perspectiva de Frantz, reconhecendo que a violência proposta por esse pensador:

Trata-se tão só, há que precisar, da luta e do futuro que há que sulcar custe o que custar. Essa luta tem como finalidade produzir a vida, derrubar as hierarquias instituídas por aqueles que se acostumaram a vencer sem ter razão, tendo a “violência absoluta”, nesse labor, uma função desintoxicadora e instituinte. [...] Tem como finalidade fazer irromper um sujeito humano inédito, capaz de habitar o mundo e de o partilhar de modo a que as possibilidades de comunicação e de reciprocidade, sem as quais não poderiam existir nem a dialética do reconhecimento, nem a linguagem humana, sejam restauradas. (Mbembe, 2019, p.2)

Aqui reside a dimensão ética da violência proposta por Frantz Fanon, a virada do tempo e a sua descontinuidade, segundo Mbembe o chamava “a “saída da grande noite”, a “libertação”, o “renascimento”, a “restituição”, a “substituição”, o “surgimento”, a “emergência”, a “desordem absoluta”” (Mbembe, 2019, p.2). É uma forma de liberdade e de autoinscrição como mecanismo de sair do “tempo antes da vida” e da “grande noite”: “o poder reescrever e reinterpretar incessantemente, sem nunca dele se poder na

verdade apropriar e menos ainda esgotar” (Mbembe, 2019, p.3). Reconhece-se que *Os Condenados da Terra*, mais do que uma obra acabada, Fanon instituiu uma linguagem adequada ao momento dele, que ainda revela muitas verdades da situação atual dos países colonizados. Embora incompreensível por algumas orientações teóricas, mas para a virada pós-colonial, construí e nos deixou “uma tela que ele mesmo se esforçou por tecer no decurso de uma existência, breve, arriscada e, finalmente, inaudita. Porque, tela em cru, o texto fanoniano apresentaria à crítica uma série de dificuldades que seriam ao mesmo tempo uma oportunidade” (Mbembe, 2019, p.3).

Para Achille Mbembe, a perspectiva de Fanon eleva-se a um tipo de “pensamento-mundo” que testemunha um processo de descentralização do mundo em curso. Por isso, para o pensamento pós-colonial, a sua obra “torna-se uma das passagens obrigatórias das novas viagens planetárias da crítica contemporânea, o interlocutor privilegiado que se relê, se refuta ou se completa” (Mbembe, 2019, p.7). A viragem planetária da crítica contemporânea, à qual o autor se refere a virada pós-colonial nas ciências humanas - na qual a herança de Frantz Fanon está presente, seja de maneira explícita ou não -, tem impulsionado, contemporaneamente, a “transformação do mundo” e a sua “rebalcanização”, ou seja, “o mundo entrou numa nova era, a da *contra-insurreição*. O campo dessa contra-insurreição é planetário” (Mbembe, 2019, p.7).

Achille Mbembe nos desafia a responder duas questões retóricas sobre Frantz Fanon, as quais reelaboro: a partir de tudo que vivemos do passado e do presente, a perspectiva de Frantz Fanon ainda é válida no presente e no futuro? Podemos aceitar as novas escritas e pontos de vista acadêmicos, em tributo a Fanon, começam com uma crítica à violência e terminam com uma celebração da vida? Respondo reescrevendo Achille: suportar a dor de um povo em luta, expor o seu sofrimento e auxiliá-lo a entender como se libertar da colonialidade e da brutalidade – foi projeto de Fanon – uma visão que se encaixa na virada pós-colonial. A sua consciência histórica e política foi sensível à violência da colonização e à sua inscrição no tempo: “o tempo das guerras e dos sofrimentos que elas geram no plano psíquico, mas, mais ainda, o tempo do mundo” (Mbembe, 2019, p.10). A reflexão é a de que a virada pós-colonial é a virada da vida, um esforço de empatia e de vislumbre da humanidade do *outro* através de um *continuum* que se estabelece entre experiência e consciência – lócus pós-colonial – gesto de reavaliação e de reconhecimento das ontologias outras através de testemunho como forma de expandir a compreensão do mundo.

Achille Mbembe: perspectiva convergente a de Frantz Fanon

A partir das duas obras, Achille Mbembe atualiza a linha crítica de Frantz Fanon ao introduzir as discussões contemporâneas em torno da colonialidade do poder e da necropolítica. A vida foi curta para Fanon. Ele dedicou a sua energia a várias frentes revolucionárias – luta contra o racismo, a luta armada e compromisso intelectual. Simultaneamente, lutava contra o seu inimigo invisível, a leucemia, que o consumia a cada momento de vida. Contudo, como foi demonstrado na seção anterior, deixou grande pista para os estudos pós-coloniais, que hoje intelectuais como Achille Mbembe e outros vêm traduzindo, de seu legado. A hipótese é de que esse crítico desdobra a tese de Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra* - que ele nem teve tempo de avaliar e esclarecer algumas proposições polêmicas -, por exemplo, a violência.

Ao analisar *Necropolítica* (2018) e *Brutalismo* (2020), de Achille Mbembe, nota-se que ele e Fanon focam suas análises no poder colonial ou na colonialidade, bem como na crítica da epistemologia eurocêntrica, sugerindo alternativas para superar tal trauma. Parece que a linguagem utilizada nessas duas obras nos retoma à experiência de ler Fanon, ao atualizar as formas de violência que ele tentava problematizar – *violência fenômena* – o horror e a política da morte contra o corpo estranho. Essa atualidade pode ser retomada em expressões como *necropolítica*, *necropoder*, *visceralidade*, *inimizade*, *brutalismo* e outras – todas revisitando a crítica à violência que o Frantz Fanon expunha como política de dominação, submissão e extermínio de um determinado sujeito (negro).

De maneira específica, necropoder e necropolítica são formas contemporâneas de agir e de decretar a morte, cujas “armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (Mbembe, 2016, p.146). Essa passagem da escrita do Achille nos remete a do Fanon quando coloca o seguinte: “O que o colonizado viu em seu solo é que podiam impunemente prendê-lo, espancá-lo, matá-lo à fome;” (Fanon, 1968, p.33). Nas duas citações, os dois autores convergem ao ilustrar a política da morte para os corpos-estranhos, populações indesejáveis, descartáveis. Eles enfatizam como esses corpos-fronteira são sobrepostos nas fronteiras do norte global,

evidenciando a descrição da crueza. É isso que Mbembe chama de brutalismo que se configura como poder de se entregar à carnificina e ao sangue por meio de guerras dispendiosas e banalização da violência extrema: um modo de “tornar-se selvagem” através da interiorização da violência e aceitas em várias dimensões como natural. Adicionalmente, “Brutalismo consiste na produção de uma cadeia de coisas num dado momento, resulta numa série de eventos fatais” (Mbembe, 2020, p. 43).

Em *Brutalismo*, parece uma análise minuciosa da *Crítica da razão negra* (reflexão sobre o processo de construção do *outro*, não como igual, mas como objeto perverso, do qual se deve proteger e destruir) e *Políticas de inimizade* (que examina a política de guerra, multiplicação de muros, torres e barreiras de segurança, ou seja, a dificuldade de coexistir com o dessemelhante) – uma forma de política de guerra social planetária.

Esta guerra (que consiste em caçar, capturar, reagrupar, classificar, separar e expulsar) tem um só objetivo. Não se trata tanto de isolar a Europa do mundo, ou estabelecer a Europa como fortaleza inexpugnável, mas de consagrar, como privilégio exclusivo para europeus, o direito de posse e de livre circulação em toda a Europa, num planeta sobre o qual, no entanto, todos somos detentores de direitos. (Mbembe, 2020, p. 49)

Mbembe interpreta toda a tese de Frantz Fanon ao demonstrar um mundo dividido, cuja margem deve habitar o *não-ser*, *corpos inferiorizados*, *residuais* – um diagnóstico d’*Os condenados da terra*, lembrando que esse sistema finca numa base do sistema colonial-escravista e de segregação racial. Para o autor, estamos em um período de transformação antropológica. Nessa fase, a humanidade é *racionalmente tipificada* baseada na distinção entre pessoas humanas *solventes e insolventes*, os *mortos-vivos* são classificados como o “*outro humano*”, condenado à morte pela modernidade eurocêntrica. Nesse contexto, expande a discussão sobre o *velho* e o *novo* humanismo, destacando suas falhas e a falta de incapacidade de ambos enfrentarem os desafios e tensões atuais.

Mbembe introduz uma nova metodologia nos estudos pós-coloniais, a qual eu vejo como uma crítica forte que muda, aprofunda e questiona discussões sobre escrita da história e meios de violências globais. Opera numa moldura pós-disciplinar para atualizar o debate histórico sobre a colonialidade, propondo uma política ética capaz de salvar todos os seres vivos e o planeta. A crítica não é unidirecional; ela é expansiva,

abrangendo dimensões étnicas, raciais, sexualistas, nacionalistas, religiosas, tecnológicas, capitalistas, fronteiriças, antropoceno. Todas essas instâncias são vistas como monopolizadoras, ideológicas e essencialistas. Para Achille Mbembe:

Construir comunidade significava dominar a arte de fazer a conexão entre estes dois pólos. Tecer o vínculo, compor o vínculo acontecia de modo processual. As comunidades não representavam colectivos rígidos e fecha dos em si, mas conjuntos em processo e em permanente recomposição, capazes de digerir as diferenças através de agregações permanentes. (Mbembe, 2020, p. 202)

A proposta envolve múltiplos esquemas de mediações e relações permanentes. Isso implica aceitar *outro* como humano, reconhecendo que sua condição terrena se inscreve numa dimensão planetária, berço de todos os seres vivos. Essa exigência, segundo Mbembe, no seu artigo *O direito universal à respiração* (2020), “não se trata simplesmente de recompor uma Terra habitável, para que ela ofereça a todos a possibilidade de uma vida respirável. Trata-se, na realidade, de recuperar as fontes do nosso mundo, a fim de forjar novas terras. A humanidade e a biosfera estão ligadas” (Mbembe, 2020, p. 202). Ele esclarece essa visão numa entrevista, na qual ele considera que:

A política planetária deve estar ligada a uma política da vida, a uma política da Terra. Isso inclui toda a criação: todas as pessoas do mundo; as criações ou obras da humanidade; a massa de coisas que inventamos; animais, as plantas, micróbios, minerais; e corpos mistos (que todos somos todos nós). Em outras palavras, todo o universo físico, toda a realidade incluindo (já que estou extraindo do arquivo da África précolonial) energias espirituais e biológicas consistentes com a definição mundo vivo³

Há uma certa esperança de renascimento nessa perspectiva, a qual possibilita uma nova forma de relação, capaz de reconhecer a humanidade do outro e construir um mundo comum em que as diversidades sejam valores. A crítica de Mbembe é em defesa da essência da vida, o direito de respirar e de circular, ou seja, a ideia de uma

³Tradução minha. Original: “Planetary politics should be connected to a politics of life, to a politics of the Earth. That includes all creation: all the people of the world; the creations or works of humanity; the mass of things we have invented; animals, plants, microbes, minerals; and mixed bodies (which is what we all are). In other words, the whole physical universe, all of reality, including (since I’m drawing from the African pre-colonial archive) spiritual and biological energies consistent with the definition of the living world”. **Entrevista**. Disponível em: Achille Mbembe: Planetary Politics For All Creation (noemamag.com) Acesso: 10 jun. 2022.

comunidade global que todos nós compartilhamos. Isso se materializa via esforço conjunto de criar um mundo e um futuro comum a partir da partilha da palavra, uma vez que “a palavra é a expressão do vivo” (Mbembe, 2020, p. 50) para toda construção. A palavra aqui é concebida como conjunto de conhecimento que passam pela revisão crítica para recompor a biblioteca da condição humana. Também a palavra é um gesto político, uma força de diálogo e de ligação, já que, retomando o pensamento de Edouard Glissant, “A Relação, que conduz, e aviva as humanidades, precisa palavra para se editar, para continuar” (Glissant, 2021, p. 52).

A construção desse mundo em comum e a sua “A partilha não elimina necessariamente o conflito. No entanto, permite que o diferente seja tratado que não pela espada: o debate no domínio público” (Mbembe, 2020, p. 51). Para o autor, a coexistência deve ser negociada, independentemente de estado-nação, etnias ou identidades similares. O importante é entender o planeta numa perspectiva cósmica e relacional, com um pacto de cuidado entre todos os habitantes, humanos e não-humanos. Essa ideia revisita a *Poética da Relação* (2021) de Glissant, que propõe que as relações se baseiem no reconhecimento das diferenças. Isso envolve compreender o *Outro* como extensão de *nós mesmo*, vendo o *diverso* não como uma ameaça, mas como uma oportunidade para o crescimento em diversas direções. De acordo com essa visão, todos nós necessitamos das experiências e histórias uns dos outros para consolidar nossa humanidade enquanto caminhamos rumo a um futuro compartilhado, através da “Relação de multiplicidade ou de contágio, nas quais as misturas irrompem em criações fulgurantes” (Glissant, 2021, p. 134). Isso equivale dizer: “A posição de cada uma das partes neste todo: ou seja, a validade reconhecida de toda plantação particular; mas também urgência em conhecer a ordem oculta do todo – para aí errar sem perder” (Glissant, 2021, p. 134). Esse pensamento é convergente a Mbembe ao propor a construção de um mundo comum em que a relação se torna possível através do respeito múltiplos e diversos, isto é, para chegar ao semelhante precisa de começar a partilhar a diferença. Precisamos de uma política “em-comum” além da hierarquia racial: “Afirmarse diferente torna-se então uma forma de escapar à negação imposta” (Mbembe, 2020, p. 55) a fim de estabelecer uma ética da alteridade para coexistência.

Considerações finais

Em *O cometa: Fim da supremacia branca (2021)*, considerada uma visão utópica e futurista, o fim do mundo restaura a possibilidade da humanidade de negro. Ao tecer visão crítica sobre o conto, Saidiya Hartman amplifica a nossa compreensão da obra ao apresentar o surpreendente paradoxo em relação ao despotismo da supremacia branca que se mostra inabalável até que se depararia com o fracasso reservado no fim de mundo. Segundo Saiydia, o retorno do mundo destruiu qual qualquer vislumbre – em que a negritude e o negro poderiam se reestabelecer como vida, o qual parecia que “Ele [Davis Jim] não era mais uma coisa à parte, uma criatura inferior, uma pária, um estrangeiro, de outro sangue, mas a encarnação do Irmão da Humanidade, Filho de Deus e o Pai-Total da raça futura” (Du Bois, 2021, p. 35) -, reforçando a ideia de que nem a guerra e direitos humanos foram capazes de restaurar o escravizado a sua condição humana e desenraizar o racismo. *O cometa* é uma obra que revela raiva e desassossego perante um mundo constituído através do inventário de violências (escravidão, colonialismo, capitalismo, morte) que travessa o corpo negro – a sua existência o torna culpado, lhe torna um perigo e cativo para “homens valiosos”. Para Hartmann, o fim de mundo derrubou o muro da fronteira, eliminou um abismo que não era sustentada mais pela raça, e não tinha mais distinção entre soberano e o fungível, ou seja, “No fim do mundo, a negritude consta como vida e o negro, como humano” (Hartman, 2021, p. 63).

A partir da narrativa, é possível compreender que de Du Bois tenta revelar, entre outras coisas, que finalmente, não tem para onde recorrer: a nossa humanidade é tão igual, apesar da colonização, “a morte nivela”. A possibilidade de olhar e cheirar o seu semelhante e contemplar a sua condição humana. Essa proposta converge com a de Fanon - segundo a qual é necessária reafirmação do reconhecimento como possibilidade do negro se reinscrever na história da humanidade –, a partir do novo humanismo que passa pela descolonização do olhar, da imagem, do saber e do poder, como forma de instituir uma sociedade em que a visão sobre outro não passe pelo crivo da colonialidade. Igualmente, a proposta de Achille Mbembe de um *humanismo planetário* subscreve e amplia essa perspectiva ao alertar sobre bifurcações, pensamentos abissais e políticas de inimizade que ameaçam a democracia e a convivência entre as culturas e nações. A leitura articulada a partir desses autores demonstra um ponto de vista convergente ao propor a saída da face noturna do discurso colonial, lançando mão na construção de um mundo possível para viver junto.

Referências

- BHABHA, Homi. Foreword: remembering Fanon: self, psyche and the colonial condition. **Black skin, white masks**, p. vii-xxvi, 1986
- DU BOIS, W. E. B.; HARTMAN, Saidiya. **O cometa:+ O fim da supremacia branca**. Fósforo, 2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Condenados da terra. v. 42. **São Paulo: Civilização Brasileira**, 1968.
- GLISSANT, Édouard;. **Poética da relação**. Tradução. Bazar do Tempo, 2021.
- MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. **Cidade do Cabo (África do Sul)**, v. 2, 2011.
- MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. **N-1 edições**, v. 20, p. 1-13, 2020.
- MBEMBE, Achille. Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n1, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. **A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças**. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 123, p. 77-96, 2020.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Tradução como método de “Disothering”: para além do colonial e do especismo. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 30, n. 4, p. 1942, 2020.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Decolonial, des-outrização: imaginando uma política pós-nacional e instituidora de novas subjetividades. **Duarte, Luisa. 21a Bienal de Arte Contemporânea Sesc_Videobrasil: Comunidades imaginadas: Leituras. São Paulo: Sesc: Associação Cultural Videobrasil**, p. 20-44, 2019.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Eu é um outro’: a tradução como criação do próprio e encontro festivo. **Santa Barbara Portuguese Studies**, v. 3.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 82, p. 3-12, 2008.

Data de submissão: 25/09/2025

Data de aceite: 10/12/2025