



Quando eu estava lá, ela não estava

Sobre as secreções uma vez perdidas na noite

Lewis R. Gordon¹

Traduzido de Deivison Mendes Faustino^a, Dionisio da Silva Pimenta^b e José Ricardo Marques dos Santos^b

A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembléias. Mas tive de perder as ilusões.

A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais². (Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. 1967: 119–20)

O mistério é uma política epistemológica? (Wahneema Lubiano, Foreword to Ronald A. T. Judy's *(Dis)Forming the American Canon*, 1993)

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, um texto que é por si só uma vigorosa *performance* da negritude e sua problematização, Frantz Fanon revelou uma ansiedade através da qual o desejo se manifesta neuroticamente. Ele, um homem da ciência e, por extensão, um apóstolo da razão, tentou atrair uma amada repelida. Ele estendeu sua mão e foi rejeitado. A Razão, avistando-o, apareceu irracional.

Fanon estava traumatizado. Em suas palavras: ‘A psicanálise diz que nada é mais traumatizante para uma criança jovem do que os encontros dela com o racional. Eu diria que para um homem cuja única arma é a razão que não há nada mais neurótico que o contato com a irrazão’ (1967:118).

A distinção entre racionalidade e razão não é acidental aqui. Nem a referência à criança e ao homem. A racionalidade exige consistência. É a resposta proverbial contra a exceção: ‘Se todo mundo fizesse isso...’ A ansiedade da criança é certa: ‘Mas eu não sou todo mundo’. Mas a criança, como nós sabemos, já quer ter comido o bolo. Quando excluída e frustrada, a criança pergunta, ‘Por que eu não sou parte de todos?’ Consistência, entretanto, é uma terrível

^a Doutor em Sociologia, membro do Núcleo de Pesquisa Relações Raciais Contemporâneas, membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – EAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: sdeivison@hotmail.com

^b Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, membro do Núcleo de Pesquisa Relações Raciais Contemporâneas, membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – NEAB, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: toescrevendoparaodionisio@yahoo.com.br; domcso@gmail.com

¹ Professor de Filosofia e Estudos Africanos do Departamento de Filosofia da Universidade de Connecticut – UCONN, E.U.A. Professor visitante da Universidade Toulouse Jean Jaurés, França, e da Universidade de Rhodes, África do Sul. Presidente do comitê de premiação da associação filosófica caribenha. (GORDON, L. R. Biography. Disponível em: <<http://www.lewisrgordon.com/biography/>>. Acesso em: 01 out. 2015.)

² Optamos em seguir a versão da tradução brasileira: FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 111.

exigência a se buscar *consistentemente*. A distorção, como Freud observou em *O mar estar da civilização*, é a noção em que lá fora, no mundo, há os crescidos *que são sempre consistentes*. A criança, no final das contas, vê coisas. Lá fora, no mundo dos adultos, há pessoas que quebram regras. Há pessoas que não fazem o que elas dizem. Mesmo o que elas dizem não é realmente o que elas estão dizendo. Lá fora, algo mais está em movimento. E não é consistente. *Avalia-se*. Seriam eles, em uma palavra, irracionais?

Em um nível básico, a razão é mais ampla que a racionalidade. Apesar de sua difícil sustentação, a racionalidade é fundamentalmente simples. Resume-se na manutenção da regra. Se as coisas aparentam ser outra coisa, demonstra-se que em última instância está se fazendo o que se pretendia fazer. Em seu núcleo está uma distinção entre aparência e realidade. Na realidade, as regras são mantidas. Tudo está bem no mundo. No entanto, como nós deveríamos ter aprendido no mundo da ciência, às vezes simplicidade não é tão simples e, frequentemente, é até mesmo mais difícil de ser alcançada. Inserido em tal simplicidade, especialmente em nossos esforços em avaliá-la, está o mais que se espera de sua emergência em contradições.

A razão, entretanto, não oferece uma distinção clara entre aparência e realidade. Não há razão abaixo da razão. Ser irracional é recusar-se a fazer algo. É uma indisposição admitir o que aparece e o que fica abaixo, o qual, também, deve ter aparecido para ser cancelado. A irrazão, em outras palavras, exige um tipo de ocultamento ou, melhor ainda, repressão.

A alusão de Fanon à criança e ao homem trata da estrutura moderna do negro para com o branco. Conhecida pelos escritores africanos anti-coloniais, a história do colonialismo moderno, ao menos em relação às pessoas que ficaram conhecidas como negras, está melhor formulada por Lord Lugard no século XIX, que advogou uma relação de tutela para os povos da África. O projeto foi o cultivo de um povo infantil cujos recursos deveriam ser gerenciados por adultos, uma raça madura, ou, mais formalmente, o civilizado. As crianças não têm armas contra essa agressão. Mas os adultos sofrem um aditamento insólito: lutar contra esta degradação sem o uso da razão a legitimaria. O melhor caminho para reivindicar a maioria é ser um adulto. A razão, então, torna-se a *única arma*. Como Fanon refletiu, 'Eu sinto as lâminas da faca abrirem-se dentro de mim. Eu resolvi me defender'" (118). O que, todavia, pode alguém fazer quando a razão desaparece?

A linguagem do amor de Fanon não é acidental. Fanon *amava* a razão. Esse amor o fez vulnerável. A irracionalidade da razão, a rejeição do amor *dele*, traiu sua fonte. Por que a razão estava sendo irracional? Do que ela estava com medo?

A razão está com medo do amor. Ou, na linguagem de Fanon, despida de eufemismo, ela teme a intimidade. O que causa esse medo?

O Negro é um ser humano. Isso quer dizer, para o menos convencido, que como nós ele tem o coração no lado esquerdo. Mas em certos pontos, o homem branco permanece inflexível. Em nenhuma condição ele desejou uma intimidade entre as raças, pois é um truísmo dizer que [de acordo com Jon Alfred Mjoen] 'cruzamentos entre raças amplamente diferentes podem baixar o nível físico e mental..... Até nós que temos um conhecimento mais definido do assunto, devemos certamente fazer o melhor para evitar cruzamentos entre raças amplamente diferentes'. (p. 120)

Aí está. A lógica move-se do amor correspondido para a fusão. O que se esconde dentro do amor de Fanon é a intimidade que não oferece resistência contra o sexo e, quando heterossexual, a possibilidade de produzir descendência. Não se pode aqui dizer 'reprodução', já que não é uma separação que é produzida. Na forma Aristotélica, onde o semelhante produz o semelhante, não há um igual nessa intimidade. Não há mesmo, propriamente falando, o novo. O novo teria que ser *sui generis*. Há, ao contrário, a *mistura*. Não há um 'todo' na noção de mistura. É uma

consolidação de metades, a qual deve significar, efetivamente, a lógica do nunca o bastante. Mas mesmo assim não funciona, já que uma metade tem a teologia do superior e a outra do inferior. Na realidade, é a noção de gêmeos siameses, onde um tem asas e o outro pés muito pesados. Uma metade tenta voar enquanto a outra, querendo também, mantém os dois presos no chão. Talvez um salto ocasional é alcançado para se ter uma ideia do que poderia ser.

O negro, alcançando a razão, está clamando por intimidade. Uma prole mista aguarda ser concebida. Mas sexo e razão, nós aprendemos, são incompatíveis. Como devemos saber, ao menos das reflexões de Santo Agostinho na *Cidade de Deus*, impulsos sexuais estão em guerra com os impulsos de razão. Eles são o produto do pecado. E mais, ao menos em tempos modernos, a realização corpórea deles é obscena: 'Dois universos: o intelectual e o sexual. Uma ereção d'*O pensador* de Rodin seria um pensamento chocante. Uma pessoa não pode decentemente "ter uma ereção" em qualquer lugar' (165). Como a fusão entre o sexo e a razão poderiam ser, em uma palavra, razoável?

Mesmo assim, Fanon revela uma situação neurótica. Ele *precisa* da razão, mas a sua perseguição o torna um amante que traz muito para a relação. A razão exige que ele deixe muito para trás como uma condição para que eles se unam. Mas quão razoável é uma expectativa que exige uma performance impossível? Como um negro poderia ser abraçado sob a condição de que nenhum negro deve ser abraçado? 'Era esperado um homem se comportar como um homem,' Fanon declarou, mas 'Era esperado eu me comportar como um homem negro ou ao menos como preto' (114).

Para ser razoável, a falha da razão provoca uma reflexão do momento acerca do que fazer. Deveria Fanon, aqui tomando o papel de Negro, tentar *forçar* seu relacionamento com sua amada? A Razão deixa a Fanon apenas espaço para um comportamento ambicioso. O voo da razão a partir de seus braços estendidos requer dele não a relegar à submissão. A tese neurótica é repetida: Ele encara a razão como seu principal recurso contra a irrazão, mesmo onde a fonte dessa consternação é a própria Razão.

A razão não quer o amor dele. Há muita bagagem. Abraçá-lo é aceitar as suas 'secreções'. Fanon traz coisas do passado. Ele traz para o presente elementos que a Razão não quer ver. Ele está secretando estas coisas. Ele oferece o risco de a razão tornar-se 'suja'. A Razão deve ser limpa. Deve ser também firme e estável. Não deve se mover. Fanon tenta um clamor negro e admite: 'Pouco a pouco, colocando pseudopodia³ aqui e lá, eu secretei uma raça. E essa raça cambaleou conforme o fardo de um elemento básico. O que era? *Ritmo!*' (122).

A mão de Fanon alcançou a razão. Ela deveria aceitar seu toque, ser movida por ele. Tornaria-se íntima. Até dançaria.

A dança racional é um gesto controlado. Ela é um movimento que não se encaixa (*groove*)⁴. Na dança, é necessário que haja um fluxo (*flow*)⁵ que exemplifique liberdade. Contudo, meros movimentos soltos não são suficientes para a dança ocorrer. Para a dança ocorrer, assim como um jogo, a atividade deve ser infundida com o espírito, em uma palavra, razão. Mas o ritmo, que é manifestado na música e na dança, não é necessariamente melódico ou significativo suficiente para manifestar altas expressões. No ritmo está a dicotomia entre superior e inferior.

³ N.T.: A metáfora biológica utilizada por Fanon, na citação de Lewis Gordon, remete ao movimento promovido por algumas estruturas celulares complexas para se locomoverem ou se alimentarem. A ausência de membros mais desenvolvidos é compensada pela existência de microfilamentos que possibilitam um movimento que lembra o ato de se arrastar. O termo *pseudopodia* vem do grego *pseudopodium* = ψευδοπόδια: ψευδός "falso" + πόδια "passo". A interpretação mais plausível é que Fanon esteja associando a afirmação da negritude a esse movimento deficiente ou, pelo menos, primário de auto-constituição.

⁴ N.T.: O termo utilizado por Gordon é *groove*, que no mundo musical negro estadunidense – especialmente no jazz, funk e soul – poderia ser traduzido como *ritmo* ou *caminho*, é empregado para expressar a ideia de harmonia entre elementos diversos que compõe uma mesma melodia. Vale lembrar que Lewis Gordon também é baterista de jazz e, frequentemente, utiliza termos deste universo em suas reflexões filosóficas.

⁵ N.T.: Aqui, novamente, o termo *flow* remete a uma determinada cadência perseguida pelos músicos negros no ato de combinar elementos rítmicos.



A rítmica apoia o que é expresso na superfície. Efetivamente, a rítmica torna-se uma ansiedade subterrânea. Ela é uma tensão abaixo que permite uma expressão acima.

Fanon estava certo em ter se preocupado com a associação do negro ao ritmo. Ela coloca o negro em uma estrutura de economia estética de servidão continuada. E como semiótica dessa economia, a rítmica, requerendo repetição, move-se através de ordens subterrâneas de forças naturais. Isso significa a cegueira, o constante, as possibilidades mecanicistas que espreitam um universo expansivo escuro de movimento em direção ao que, no fim das contas, não faz diferença. Por essa razão, é necessário mover-se para uma reflexão existencial sobre o significado trazido para circunstâncias da futilidade objetiva. A resistência estoica depende do cultivo do significado como um antídoto ao desespero.

Fanon, por estranho que pareça, não gostava de *blues*. Ele lamentava que a música negra era um sintoma do racismo, que desapareceria com esta maleficência. No entanto, o blues frequentemente transcende o racismo em sua expressão lírica das contradições da vida. No blues há uma sensibilidade adulta de um mundo injusto e impiedoso no qual, todavia, deve-se fazer um balanço e assumir responsabilidade. Este tema de investigar as contradições e absurdos da vida, de nascer em um mundo de sofrimento, é a indicação de um *insight* de tempos antigos que tomou novas formas no mundo moderno. O *insight* é, conforme Nietzsche indicou em *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, uma percepção de que a ausência de sofrimento só poderia ser alcançada se não tivéssemos nascido. Nós encontramos aqui, então, o tema da realização catártica da vida e sua relação com o sofrimento.

O tipo de escrita que Fanon oferece é ironicamente uma *performance* desta sensibilidade do blues. Ele oferece os braços estendidos para o mundo que o rejeita, ao qual ele responde primeiramente com humor e raiva e, depois, um recuo num racionalismo ingênuo cuja desintegração, no final do quinto capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o leva a lágrimas que removem seus investimentos em uma subjetividade completa e o preparam para explorar os significantes psicopatológicos do mundo contraditório. O movimento que o guia a caminhar nessas águas perigosas é a repetição nos primeiros quatro capítulos através da admissão autobiográfica da salvação perdida. Efetivamente, a repetição do movimento do blues traz as ansiedades do sujeito sobre a razão para gerar um entendimento que esses objetos requerem a preparação do eu.

O Eu, entretanto, não é apresentado aqui como inteiro, seguro ou forte. Esse eu, Fanon mostra, deve se dar conta do tanto que não era ele o que permitiu ser ele próprio. Há outros lá fora que se oferecem, mesmo em seus atos de rejeição dos outros ao seu redor. O fechamento do Eu, então, o investe de suas exclusões, e este processo intersubjetivo torna o reconhecimento um pântano de expectativas anuladas. Como Fanon argumentou, o racismo anti-negro estrutura uma dialética Eu-Outro negra sob uma dialética branca, na qual se encontra uma relação assimétrica de não-seres. De fato, o Negro, neste esquema, não briga contra a alteridade, mas ao contrário, luta *pela* alteridade na qual as relações éticas podem realizar-se.

Esta exclusão em um esquema subterrâneo da vida sob a dialética do Eu-Outro causa uma ansiedade adicional no mundo moderno. Esse mundo, como Max Weber observou em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, está governado por uma transição na auto-formação da alma questionada para a salva. A batalha pela salvação estimula uma economia de escassez, pois não será todo mundo salvo. A segurança pela salvação de alguém se baseia naqueles que são amaldiçoados.

O negro, como uma função do mundo moderno, perdeu algo. Para muitos negros, isto tem sido a dignidade histórica de sua humanidade. Mas o esforço para reivindicar sua humanidade aumenta a questão de quais são seus exemplares padrões. *Ser tão humano quanto os brancos* proporciona apenas um conselho: torne-se branco. O refúgio numa busca pessoal para encontrar o verdadeiro eu como verdadeiro eu negro oferece frustração também. Como, isto é, pode tal



negro (a) permanecer em suas próprias bases sem ser a causa delas? O percurso revela perda de níveis da filogenia para aquele de ontogenia⁶. A concretização desta perda possibilita um tipo de desespero.

Abdul JanMohamed recentemente problematizou o negro moderno como uma figura governada pela 'subjetividade no limite da morte.'" Esta subjetividade é condicionada pela racionalização da modernidade na medida em que é vivida sem o povo negro. Este julgamento oferece uma moratória sobre os sujeitos negros que, em seu esforço de apagamento, constitui a ilegitimidade do eu. Esta ilegitimidade satura instituições, especialmente aquelas governadas pela força, para o efeito da mortalidade considerada fora da esfera de expectativas normais. A morte, assim, não é vivida como um horizonte que organiza interesse, cuidado e significado, mas como um horizonte que é retroativamente impedido mesmo em vida. O 'acidente' cai sob o peso do 'quando'. 'Quando eu serei parado pela polícia?' 'Quando eu apanharei da polícia?' 'Quando eu serei morto pela polícia?' Quando eu cruzarei o caminho de outro negro que anulou a existência dele e tem de decidir levar-me consigo?' 'Quando eu serei encarcerado?' 'O que acontecerá comigo lá?' 'Devo morrer lá?'" Há, também, uma outra dimensão para este fatalismo. Como Amy Alexander e Alvin Poussaint mostraram, há muitos negros que morrem de um processo lento de suicídio. Comportamento de alto-risco é também uma manifestação de auto-destruição: as pressões da falha eventual e morte tornam-se sedutoras e a liberdade torna-se a manifestação do destino tentado.

O negro está, entretanto, consciente que esta subjetividade limite da morte não é um ideal normativo. Um sonho persegue esta existência. É um sonho de anonimato, de *anonimato cotidiano*. É um sonho de ser capaz de viver, caminhar e mover-se através do mundo sem ter feito algo errado pela virtude de estar vivo. É uma chamada para a existência, para a emergência, sem a aparência de ser ilícito.

Entretanto, nem todos os negros são reprimidos pelo peso dos mesmos modelos de ser. Há negros para quem não há nada errado em ser negro. O problema é a atitude do racista anti-negro. Esses negros veem as limitações da brancura como um padrão de existência humana. Eles também veem o perigo de exigir da negritude a superioridade de brancura, de morenidade e qualquer outra designação racial. A Negritude, nesse sentido, simplesmente torna-se um jeito de ser entre outros modos de ser, com o entendimento de que o desejo do nascimento imaculado do eu é um desejo desorientado. Gerada da negação, a tarefa não é evitar a história, mas entendê-la como uma organização de enquadramento sócio-histórico do qual o Negro é um indígena. Este indigenismo apela por um ato de vida também com conhecimento de suas limitações. Combatê-lo é criar um eu reprimido cujo Outro interior, e mesmo não-Outro, governa sua existência.

Há, contudo, a lógica de auto-defesa. Em uma palavra, essas afirmações positivas da negritude aparecem como contradições de termos. São eles 'realmente' negros? Nós retornamos à relação neurótica com a aparência. A lógica é como se segue. Parecer é estar em um fluxo semiótico de significantes. Mas esses significantes são os signos da legitimação dominante. Esses signos são, em sua economia de expressão, modos colonizantes de expressão. Transcendê-los é, então, não ser interpretados por eles. De fato, desaparecimento, invisibilidade ou ausência tornam-se o objetivo da resistência política. Eu chamo isso de neurótico devido as expectativas de ser uma *política*. O que nós poderíamos fazer da política sem aparência? Tem sido uma obviedade

⁶ N.T.: Neste trecho o autor está dialogando com a seguinte passagem oferecida por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*: "Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico." (FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 28).

desde os tempos de Aristóteles até as reflexões de Hannah Arendt que a vida política está, fundamentalmente, sobre aparência. Requer-se um domínio público, uma esfera na qual o sujeito emerge através de palavras, ações e sentidos dos outros. É onde a glória é reconhecida e o poder formado. Anular a aparência é um ataque à própria política. Como o pensamento de Fanon sobre a sociogênese sugere, a implosão do eu dentro do oculto não é capaz de resolver as falhas do sujeito do reconhecimento. O retorno da distinção entre pessoas-problemas e pessoas com problemas assume uma crítica estrutural das forças sociais.

Estes pensamentos sobre aparência e formação do sujeito ampliam a questão dos lugares da aparência. Há, afinal, uma aparência que assume narrativas íntimas de recuo, resistência e desespero. Maurice Natanson, que admirava Fanon, apresentou essa reflexão em seu ensaio: 'From Apprehension to Decay: Robert Burton's "Equivocations of Melancholy"':

O que deve ser tomado como um signo fraco que permeia nossas vidas: um desespero de luz no qual nada pode desalojar da memória ou da consciência um encantamento de um tempo mal-assombrado de bases podres que primeiro descobriram, do outro lado da esperança, as infecções do corpo na prece – a extasiante *davening*⁷ da carne. (1989:134)

As afinidades entre Natanson e Fanon permeiam esta passagem. Fanon era crítico da noção de simples resoluções de loucura e sofrimento humano. O que é o famoso chamado à oração de seu corpo no final de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, senão 'o extasiante *davening* da carne'⁸? Natanson está examinando este tema como um indicio dentro dos tipos de *performance* estimuladas pela investigação melancólica estimulada pelo sujeito da melancolia como um objeto de estudo que amplia a questão da *performance* correlativa fanoniana. Escrevendo sobre Robert Burton, Natanson observa, 'Para todas as digressões e discussões dele em relação à melancolia, eu não acho que Burton alguma vez definiu seu objeto conclusivamente. Isso faz parte de seu método, sem dúvida, uma pista do poder de tipologias indiretas. Mas se eu estiver correto, tentar definir o significado da melancolia pode ser no mínimo entradas para o ser da melancolia' (1989). De modo semelhante, Fanon, quase quatro décadas mais cedo, havia explorado tais temas sem nunca conclusivamente definir seu objeto. As razões dele eram explícitas: 'Eu serei negligente. Eu deixo os métodos aos botânicos e aos matemáticos. Há um ponto no qual métodos devoram-se' (1967:12). A resposta de Fanon é oferecer uma análise que considera tanto o psicanalítico quanto o fenomenológico e, como Sara Ahmed e David Fryer observaram e avançaram, o *queer*. Reconhecendo que a colonização da vida moderna também acontece em nível gramatical pelo qual o significado é produzido, Fanon suspende o pressuposto da validade metodológica. Ao fazê-lo, ele *performa* a prática contraditória da rejeição metodológica do método para a causa de sua avaliação crítica, que permite uma confissão: "Se não pode haver discussão em um nível filosófico – que é o plano das necessidades básicas da realidade humana – eu estou disposto a trabalhar no nível psicanalítico – em outras palavras, o nível das 'falhas'" (p.23).

Como alguém vive com a falha? O que está sendo explorado, a razão sendo inscrita nessa relação, sugere o que alguém pode fazer pelo entendimento. Mas tal entendimento requer um reconhecimento que sempre fica aquém da *apreensão*. Esse tema sugere que alguma coisa deve ficar abandonada em um processo onde algo também é possuído, mas é feito através da perda. Das coisas ganhas através da perda ecoa um tema de suspensões teleológicas, onde o que foi uma vez tomado como absoluto é transcendido pelo intento de algo mais. Em *Disciplinary*

⁷ N.T.: O termo *davening* refere-se a uma prece tradicional que envolve a meditação sobre as tradições judaicas.

⁸ N.T. A passagem referida por Gordon é "Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!" (FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 191).



*Decadence*⁹, eu argumentei que a realidade clama por uma transcendência do deontologismo disciplinar, a qual eu chamo de decadência disciplinar, onde a realidade é subordinada aos métodos como em modernas tentativas de subordinar a razão à racionalidade. Fanon entendeu que os pressupostos disciplinares orientam uma tentativa de comprimir a realidade em categorias que não podem ser excedidas. Suspender essas pressuposições leva a uma relação continuamente humilhante com a realidade. É decadente por causa de sua retirada implosiva; a decadência começa quando as disciplinas se desviam da realidade, como é o caso quando os seres vivos se afastam da vida. Judith Butler oferece um *insight* dessa *performance* em seu ensaio 'Thresholds of Melancholy'.

A melancolia marcará os limites da definição, seu indicial em outros lugares. Como o indefinido em definição, a melancolia solicitará uma digressão precisamente quando alguém esperar algo mais lexicalmente preciso. Esta digressão não será irrelevante, para o muito sob a auto-questão que é, como se fosse, sempre fora de propósito, contornando o ponto, circunavegando a imprecisão que condiciona a própria definição pela qual a imprecisão é escondida. A digressão melancólica significa que precisamente quando se espera uma denotação aperfeiçoada, uma certa circunlocução vagarosamente começa a fazer suas rondas. Se o significado linguístico não pode nos dar o ser, e se uma arritmia aflige a mudança de significado para ser, então a língua que abre o limiar da melancolia será menos melíflua. Parará e começará; gestará as marcas de um ensaio, um esforço, uma tentativa. (1995:5)

Eu argumentei que *Pele Negra, Máscaras Brancas* é um texto irônico. Divide o autor em um sistema de falha interna e uma crítica externa de sua teodiceia. Na realidade, ele oferece uma luta de Fanon com Fanon, que é uma *vigorosa performance* do eu fragmentado e de práticas constitutivas de subjetivação e perda. Butler poderia muito bem ter descrito Fanon na passagem prévia e na seguinte:

Entendida como uma postulação intencional antecipatória, pode-se dizer que a melancolia tem a 'decadência' como seu objeto ou, melhor, apreende a 'decadência' – como a condição constitutiva dos objetos no mundo. Contudo, este horizonte de decadência insinua o horizonte decadente de entendimento do eu. Isso não é uma decadência gradual de um eu que uma vez foi total, mas uma 'decadência' que persiste como a base permanente do eu. (1995:5)

A não concretização em ser um eu negro 'inteiro' é o que assombra a existência negra. A resposta poderia ser uma fúria narcisística de apagar o mensageiro e a mensagem, mas a loucura subjacente se revela naquilo que se esconde à frente dessa *performance* – a saber, como Natanson tinha observado, 'o outro lado da esperança, as inflexões do corpo na prece'. Lembremos que *Pele Negra, Máscaras Brancas* termina com uma prece. Nós também devemos nos lembrar do conteúdo da prece, que é para o corpo dele fazê-lo um homem que questiona. Tornar-se um interrogativo, uma questão, transcender o eu fechado, os laços do encarceramento epistêmico. O interrogativo sempre contém as possibilidades de sim e *não*. Qualquer permutação serve como o espectro do outro, que faz até uma pressuposta afirmação sobre a oposição dela.

Pensando por meio do pensamento de Freud sobre a melancolia, Butler argumenta que seria incorreto ler a atividade melancólica como um anexo da ausência do outro na formação do *ego*. 'Em vez disso', ela declara, 'o "ego" deve ser falado para se constituir, e através da

⁹ N.T.: Aqui o autor se refere à sua famosa publicação (GORDON, L. R. Shifting the geography of reason in an age of disciplinary decadence. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, Merced, v. 1, n. 2, p. 95-103, 2011.).



identificação contínua, persistir em sua identidade como um anexo à ausência do outro... Em termos fenomenológicos, o outro é sustentado não meramente como uma memória ou como uma imagem, mas no/com o eu na sua dimensão imaginária' (1995:11). O negro que não vê nada errado com a negrura figura como uma patologia no mundo da assimilação cosmopolitana e da diversidade *multicultural*. Enquanto figura, perde em ambos os níveis. No primeiro, há uma falha derradeira em tornar-se branco. No último, há uma falha em assimilar a lógica da etnicidade de um lado, mas, mesmo se fosse possível, há a falha adicional de zumbificação. O multiculturalismo exige um encontro de cultura *como representação* que significa a totalização de exemplares 'autênticos'. Mas o que é 'cultura negra' para trazer para esse curto processo inautêntico de suas patologias? Culturas que são experienciadas por pessoas negras que, afinal, encontram-se em conflito sobre *suas diferenças*. Como Fanon observou em seu capítulo sobre a psicopatologia em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, a noção de negros bem ajustados sistematicamente é a obscenidade de escravos felizes, e a noção de negros mal ajustados é a normatividade da anormalidade produzida sistematicamente. Parte da melancolia negra, 'do eu em sua dimensão imaginária', é um eu negro saudável, do qual o blues nos descreve como maturação, daquele outro questionado que aprendeu a viver com entendimento, mas não em paz com a razão que sempre excede seu entendimento. A partir da secreção da raça, talvez, então, imaginei possibilidades de chamar para a transcendência simultânea da qual nós tentamos uma vez segurar. 'Eu, o homem de cor, quero apenas isto: Que aquela ferramenta nunca domine o homem,' declarou Fanon, depois que ele perguntou, 'Foi a minha liberdade não-liberdade não dada a mim afim de construir o mundo do você?' (1967:232).

É crucial que a conclusão de Fanon não era uma conclusão. Ele anunciou que era pela forma de procurá-la. Seu trabalho uma década mais tarde, *Os condenados da Terra*, ficou também sem uma conclusão. O texto em si apela para o sujeito que o transcendeu, como muitos de seus críticos observaram, um novo homem, o qual deveria ser precisamente mais entendido como a própria humanidade, visto que, para Fanon, o ser humano não foi inibido por uma falha em tornar-se completo, mas pelo projeto falhado de completude. Assim como Moisés, o grande patriarca da melancolia, Fanon entendeu o valor de uma *performance* de um amor cujo sujeito é sempre prometido, mas nunca tido.

Referências

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, North Carolina: Duke University Press.

Alexander, Aimy and Poussaint, Alvin (2000) *Lay My Burden Down: Unraveling Suicide and the Mental Health Crisis among African-Americans*, Boston: Beacon Press.

St Augustine (1950) *The City of God*, trans. Marcus Doas, intro. Thomas Merton, New York: Modern Library.

Butler, Judith (1995) 'Thresholds of Melancholy', in Steven Galt Crowell (ed.) *Prism of the Self: Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 3–12.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, introduction Jean-Paul Sartre, New York: Grove Press



-
- Fanon, Frantz (1967) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lamm Markman, New York: Grove Press.
- Freud, Sigmund (1989) *Civilization and Its Discontents*, ed. and introduction Peter Gay, trans. James Strachey, New York: W. W. Norton.
- Fryer, David (Forthcoming 2008) *Thinking Queerly: Post-Humanist Essays on Ethics and Identity*, Boulder, Colorado: Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis R. (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York: Routledge.
- Gordon, Lewis R. (2005) 'Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday', *The C. L. R. James Journal* 11(1) (Summer): 1–43
- Gordon, Lewis R. (2006) *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, Colorado: Paradigm Publishers.
- JanMohamed, Abdul R. (2005) *The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death*, Durham, North Carolina: Duke University Press
- Judy, Ronald A. T. (1993) *(Dis)Forming the American Canon: African-Arabic Slave Narratives and the Vernacular*, foreword Wahneema Lubiano, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Natanson, Maurice (1989) 'From Apprehension to Decay: Robert Burton's "Equivocations of Melancholy"', *The Gettysburg Review* 2: 130–8.
- Nietzsche, Friedrich (1999) 'The Birth of Tragedy' and Other Writings, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, *Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, intro. R. H. Tawney, New York: Scribner.

Recebido: 01 out., 2015
Aceito: 10 out., 2015