

SOBRE A POÉTICA DA VIOLÊNCIA – DE FRANTZ FANON A GLAUBER ROCHA

[On the poetics of violence – from Frantz Fanon to Glauber Rocha]

André Brayner de FARIAS

UCS/PPGFIL

E-mail: abraynerfarias@yahoo.com

Resumo

A polêmica que envolve a obra de Frantz Fanon tem relação direta com a defesa aberta e enfática que o psiquiatra e ativista político martinicano faz da violência como método de politização no processo histórico da guerra de libertação colonial. Mas esse é apenas o primeiro nível de uma questão filosófica que não se pode mais adiar no debate contemporâneo, a respeito da implicação direta de teorias e práticas políticas na produção sistemática da violência como forma de governo. No Brasil, uma das primeiras reações à obra *Os condenados da terra* vem de Glauber Rocha, em seu texto-manifesto *Eztetyka da fome*. Neste ensaio abordo a relação entre Glauber e Fanon, explorando a variação de significados que suporta a apropriação política da violência e enfatizando o aspecto estético da questão. O Cinema Novo seria um modo possível da inflexão brasileira de Frantz Fanon.

Palavras-chave

Violência; Guerra de libertação; *Eztetyka da fome*; Anticolonialismo.

Abstract

The controversy surrounding Frantz Fanon work is directly related to the open and emphatic defense that the martinian psychiatrist and political activist makes of violence as a method of politicization in the historical process of the colonial liberation war. But this is only the first level of a philosophical question that can no longer be postponed in the contemporary debate, regarding the direct implication of political theories and practices in the systematic production of violence as a form of government. In Brazil, one of the first reactions to the work *The Whetted of the Earth* comes from Glauber Rocha, in his manifesto *Eztetyka of hunger*. In this essay I approach the relationship between Glauber and Fanon, exploring the variation of meanings that support the political appropriation of violence and emphasizing the aesthetics aspect of the issue. Cinema Novo would be a possible way of Frantz Fanon's brazilian inflection.

Keywords

Violence; Liberation war; *Eztetyka of hunger*; Anticolonialism.



Do Cinema Novo: uma estética da violência antes de ser primitiva é revolucionária, eis aí o ponto inicial para que o colonizador compreenda a existência do colonizado: somente conscientizando sua possibilidade única, *a violência*, o colonizador pode compreender, pelo horror, a força da cultura que ele explora. Enquanto não ergue as armas, o colonizado é um escravo: foi preciso um primeiro policial morto para que o francês percebesse um argelino.¹

(*Eztetyka da fome*, Glauber Rocha)

1.

Um critério muito objetivo para avaliar a força política de uma obra é certamente dado pelos modos de sua recepção: que clima ela cria quando chega ao público? De que modo ela é interpretada, sob que condições, se ela tiver a chance de permanecer? Se não for o caso da obra ter a chance de permanecer, uma vez tendo aparecido, como foi com o livro *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon, com que força ela retorna, quando tem que retornar inevitavelmente? Sem dúvida que para avaliar tal força política, é preciso examinar o conteúdo da obra interrogando um certo potencial de violência que nela se encerra. A semântica da violência não é óbvia, é preciso examiná-la mais demoradamente. O que há de violento nem sempre é imediatamente a violência explícita, mas uma certa coragem de assumir o que se é. É o caso da obra de Frantz Fanon. É claro que a polêmica que envolve a recepção de Fanon, não apenas o prolongado e ressentido silêncio francês,² tem a ver com sua defesa política da violência, mas é sobretudo a coragem de assumi-la de frente o que incomoda; a coragem de dizer, na ordem do discurso, o que a política dominante, em suas categorias abstratas, pretenderia esquecer. A que realidade corresponde o conceito de igualdade, de dignidade da pessoa humana, de humanidade, de universalidade dos valores? Não seria imperioso interrogar a ficcionalidade dessas categorias? Sua ausência de chão? O discurso de Frantz Fanon é violento não imediatamente porque assume de frente a violência, mas antes porque ao fazê-lo expõe a violência da *realpolitik*, no caso, o sistema colonial, e esse é o sentido de sua força política. Assumir de frente a violência, tomando-a como conceito central de uma filosofia política radicalmente comprometida com

¹ ROCHA, 1981. p. 31-32

² Achille Mbembe vai no ponto: “Depois da derrota na Argélia e da perda do seu império colonial, a França toda ela se encarquilhou no Hexágono. Afetada pela afasia, mergulhou numa espécie de inverno pós-imperial. Com o seu passado colonial recalçado, fixou-se na ‘boa consciência’, esqueceu-se de Fanon, falhando, essencialmente, algumas das novas viagens planetárias do pensamento que marcaram o último quartel do século XX. Foi designadamente o caso do pensamento pós-colonial e o da crítica da raça”. MBEMBE, 2017. p. 270.



a libertação do escravismo colonial, é entrar no jogo do discurso político sem pedir licença, sem submissão de qualquer ordem. Aliás, é a insubmissão a origem mais imediata da violência que os sistemas coloniais ou neocoloniais se empenham em criticar em seus discursos morais e políticos, sem nenhuma vergonha de sua hipocrisia, muito antes da questão-decisão meramente tática, nem por isso menos importante, de entrar no jogo como quem entra na guerra.

No Brasil, Fanon demorou a ser levado em conta. Entre nós, a primeira edição de *Os condenados da Terra* é de 1968, mas são muito poucas as referências que encontramos de Fanon no debate político brasileiro, marcado pelas diretrizes filosóficas dos cânones europeus. Duas exceções merecem ser estudadas: Paulo Freire e Glauber Rocha³. Neste ensaio pretendo examinar as ideias estéticas do cineasta baiano à luz da filosofia política de Frantz Fanon. Em que medida a força política que reverbera da obra *Os condenados da Terra*, sobretudo do seu primeiro capítulo, *Sobre a violência*, reflete no discurso da *Estética da fome* de Glauber Rocha? Assumir de frente o discurso da violência, como faz Fanon, não se restringe à posição tática de responder à equação entre política e guerra, assumindo a política *como* guerra. Se isso é inevitável, ainda mais quando nossa história segue perpetuando os esquemas da dominação colonial, é necessário ir além no nosso esforço interpretativo da questão. *Encontrar para a violência outras inadequações*, de maneira que o discurso político da violência não se reduza à mera retórica da violência, por si só incapaz de engendrar o político. A estética do cinema novo de Glauber Rocha deu esse passo em direção a uma *poética da violência*.

2.

É necessário fazer variar o significado de *violência* para, digamos, distribuí-lo melhor. Há uma fala de Ailton Krenak, num documentário sobre as guerras do Brasil,⁴ em que o

³ O artigo *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*, de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, analisa os vários momentos da entrada de Fanon entre os brasileiros. O autor enfatiza a influência de Sartre entre os brasileiros. Não somente no Brasil a obra *Os condenados da terra* será conhecida mais pelo prefácio assinado por Sartre. Num plano mais geral e anterior, o autor também aponta a dificuldade de assimilação pelo debate político brasileiro da crítica da raça. Sobre Glauber Rocha e Paulo Freire encontramos a seguinte passagem no artigo de Guimarães: “Não deixa de ser revelador que os intelectuais inicialmente receptivos às ideias de Fanon nem mesmo citem o Pele negra, máscaras brancas. Freire e Glauber são iconoclastas à procura de uma nova linguagem, de um modo novo e terceiro-mundista de fazer cinema ou educar”. (GUIMARÃES, 2008).

⁴ Obra do diretor Luiz Bolognesi, produção da Netflix. Disponível pelo Youtube: <https://youtu.be/VeMISgnVDZ4>, acesso em maio de 2020.



pensador indígena desafia com ironia sua entrevistadora perguntando porque ela lhe olha tão simpaticamente, ele diz “o seu mundo e o meu estão em guerra, sempre estiveram”. Faz a gente pensar o óbvio, que o significado de guerra no senso comum brasileiro além de abstrato é mau distribuído quando repete que o Brasil não tem experiência recente de guerra, de viver uma guerra. A fala de Krenak reverbera a fala de muitas nações indígenas dizimadas ou sobreviventes dos tantos genocídios que sempre marcaram e continuam a marcar a história do Brasil. O significado de *violência* para quem sobrevive à destruição de seu próprio mundo, em todo sistema colonial ou neocolonial, tem uma dimensão política inevitavelmente afirmativa. Como responder de outra forma à imposição de um estado de guerra?

As formas da violência variam tanto quanto variam os modos do sistema colonial e colonizador. A dificuldade de penetração do discurso de Fanon no Brasil em parte se explica pelo modo como se desenvolveu aqui o pensamento racista, nunca assumido, sempre disfarçado e protegido por uma narrativa sociológica que exalta o valor da miscigenação e cria o ingrediente perfeito para a perpetuação de uma violência que nunca pode se assumir de frente, que é sempre envergonhada, confusa e ausente de consciência política; uma violência que é filha legítima do racismo que estrutura as relações sociais no Brasil. Racismo pelo qual a sociedade brasileira teima em não querer assumir responsabilidade. A violência como forma política em Fanon pressupõe uma sociedade onde o pensamento racial é a lógica mais explícita.⁵ Se organizássemos cada contexto em que um indígena é assassinado num embate com garimpeiros, grileiros e ruralistas nos interiores do Brasil ou em que um jovem negro é assassinado em uma periferia de qualquer cidade brasileira; se decidíssemos produzir um discurso concatenado e articulado dessas múltiplas e cotidianas formas de extermínio, a ponto de mostrar como a narrativa da violência racial brasileira sempre atravessou a história desse país, desde a chegada dos portugueses com a implantação do sistema colonial e seu regime escravista, seguindo e se reproduzindo nas múltiplas formas de nossa semi-colonialidade, até esse ainda recém iniciado século XXI, é possível que Fanon fosse acolhido entre nós mais naturalmente. As relações entre racismo e extermínio no Brasil,⁶ essa marca indelével da condição colonial, são uma evidência, mas



⁵ Isso explica a rápida penetração de Frantz Fanon no contexto do movimento antirracista norte-americano dos anos sessenta e setenta, conforme explica Guimarães em seu artigo *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*.

⁶ Conforme lemos no *Atlas da violência 2021*: “Em 2019, os negros (soma dos pretos e pardos da classificação do IBGE) representaram 77% das vítimas de homicídios, com uma taxa de homicídios por 100

prevalece um arranjo cínico de nossa consciência política, que, aliás, Fanon explicaria muito bem, se estivesse falando do Brasil, invocando sua tese sobre o papel da burguesia no processo de formação da jovem nação marcada pela memória colonial.⁷ E ainda que não queiramos assumir a defesa da violência como tática política de emancipação, é bastante útil perguntar o que há na *assunção da violência* que de fato interessa para uma *ideia de politização emancipatória*. De que maneira o rebelde fanoniano, machadinha em punho, informa o político que desejamos, anti-líder, anti-mito? O que há no gesto extremo da violência que faz o rebelde conhecer de verdade o conceito de liberdade? O que há de fascinante na guerrilha que permite ao colonizado engajado na luta entrar na história sem pedir licença, sem fazer concessões, como uma espécie de monstro cultivado no próprio fogo que preparou o conceito de liberdade? Finalmente, como a estética da fome de Glauber Rocha, entre nós, responde a esse desejo emancipatório engendrado pela paixão da violência? Ou ainda, como podemos pensar, no plano da realização cultural, no caso a partir das ideias estéticas de Glauber Rocha, esse conceito complexo que em Fanon organiza a própria consciência política?

Fazer variar o significado de violência para melhor distribuí-lo, eis o ponto. Nesse sentido exato: fazer justiça ao conceito de violência. Ele não se presta apenas a derramar o sangue, ele quer dizer algo além: que a justiça da lei conhece a sua injustiça, sua medida e condição de violência, sua má ficção, sua má-fé, sua falsidade; que a desobediência da lei conhece a sua justiça, sua inscrição, sua *poética: a possibilidade de criação de mundo que aí se engendra, a possibilidade de recriação da vida*. Uma poética da violência resultaria de uma justiça aplicada ao conceito de violência: há o que ele diz, mas há também o que ele quer dizer. O mundo criado pela cidade colonizada vai tratar de moralizar o conceito de violência, isso será imperioso e um trabalho que precisará ser constantemente retomado e aperfeiçoado. Mas o processo de moralização da violência, que é parte do planejamento da cidade colonial – segmentação, enquadramento, realocamento, vigilância,

mil habitantes de 29,2. Comparativamente, entre os não negros (soma dos amarelos, brancos e indígenas) a taxa foi de 11,2 para cada 100 mil, o que significa que a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior àquela de uma pessoa não negra. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 66,0% do total de mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 4,1, em comparação a taxa de 2,5 para mulheres não negras. (CERQUEIRA, 2021. p. 49);

⁷ “Nos países subdesenvolvidos, a burguesia não deve encontrar condições para a sua existência e para o seu desenvolvimento. Em outras palavras, o esforço conjugado das massas enquadradas num partido e dos intelectuais altamente conscientes e armados de princípios revolucionários deve barrar o caminho para essa burguesia inútil e nociva”. (FANON, 2015, p. 203).



proibição – inevitavelmente investe na própria violência, faz ela crescer para fora de suas amarras morais e se distribuir. A questão de quem tem o direito de opinar sobre a moral da violência não cessa de ser colocada. O projeto da cidade colonial converte a violência em bem a ser disputado, reivindicado, problematizado em sua justa distribuição.

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, de indumentária, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonial irromperá nas cidades proibidas.⁸

Irromper na cidade proibida é um *ato inaugural* e isto não pode ser reduzido a mera reatividade. Isso seria impedir que se discutisse o caráter decididamente político da violência. Dizer que se trata apenas de reação, cedendo ao argumento bastante óbvio da circularidade interminável da violência, é suspender a própria dinâmica do *ato*. Que ação política pode se declarar inteiramente pacífica ou pacificadora? Que gesto criador, irruptivo ou disruptivo por natureza, pode se dizer ausente dessa força violadora e violentadora do estabelecido? No contexto explícito da guerra que o sistema colonial implanta, a violência é o que deve ser reivindicado para que a verdadeira e justa disputa possa ter lugar, a da possibilidade de criação do mundo como a possibilidade de criação de si mesmo ou de sua própria liberdade, esse o sentido de ‘ser a história em atos’. O gesto do rebelde que decide assumir a guerra que lhe foi imposta só pode ser ativo porque propõe os valores da história que decide ser. É nesse sentido que é um gesto poético, ao mesmo tempo ético e político.

Toda essa lógica da violência confere um caráter altamente dinâmico ao pensamento político de Fanon, que leva Achille Mbembe a caracterizá-lo como *pensamento metamórfico*.⁹ O termo, derivado da geologia, é bem apropriado para dar conta do processo libertador que consiste em sair da condição petrificada que o sistema colonial impõe aos colonizados. O colonizado, como uma rocha metamórfica, se recria ao criar para si o pensamento da descolonização, o pensamento da insubordinação. A sua primeira medida consiste em romper com a passividade que até então manteve o estado de violência dirigido apenas para ele, enquanto que do lado do colonizador encontrava-se todo tipo de discurso

⁸ FANON, 2015, p. 57.

⁹ “... na lógica fanoniana, pensar significa caminhar com os outros em direção a um mundo que, interminável e irreversivelmente, seria criado na luta e pela luta. Para atingir este mundo comum, urgia uma crítica, com a força de um obus, capaz de rebentar, perfurar e danificar o muro mineral e rochoso e o sistema ósseo do colonialismo. É esta energia que faz do pensamento de Fanon um *pensamento metamórfico*”. (MBEMBE, 2017, p. 271-272)



que tapava os ouvidos para o estado de violência que inventava e praticava. Evidentemente que o sistema colonial já tratou de oferecer ao colonizado a devida 'educação para os verdadeiros valores': "o colono só se detém em seu trabalho de exaustão do colonizado quando este reconhece em alta e inteligível voz a supremacia dos valores brancos".¹⁰ Evidentemente que a informação escolarizada dos valores não se distribui com a mesma força e eficácia. Fanon distingue muito categoricamente o intelectual colonizado do povo colonizado. Quem fornece a energia do momento propriamente revolucionário e metamórfico é o povo, porque é dele que emanam os valores mais essenciais, uma vez que imediatamente ligados à experiência da primeira e mais fundamental descolonização, a conquista da primeira liberdade e da entrada na dignidade, na subjetivação histórica. O intelectual tem evidentemente o seu papel no processo de elaboração da consciência política, porém ele é arrastado nesse primeiro momento, ele é instruído e investido da energia metamórfica produzida pelos valores sagrados da terra e do pão. Um grande e difícil desafio da descolonização é transcender desse momento disruptivo em direção a valores menos essenciais, mais abstratos, porém decisivos para a construção de uma politização mais consistente, menos espontânea.¹¹ Como manter essa energia da primeira fase no imediato pós-revolução? Como deslocar a violência natural desse processo para as novas fases da maturação política?



3.

No texto-manifesto *Eztetyka da fome*¹², Glauber Rocha tira do armário a nossa violência constituinte, talhada no mesmo caldo colonizador de todos os colonialismos, e a traduz nos termos estruturantes do movimento *Cinema Novo*. O grande tema gerador dessa estética, a fome, é elevado a sua potência política, é autoconscientizado como vetor de

¹⁰ FANON, 2015, p. 60.

¹¹ Fanon analisa o problema da espontaneidade na construção das condições políticas pós-coloniais no segundo capítulo de *Os condenados da terra*. "A doutrina dita revolucionária repousa, de fato, no caráter retrógrado, passional e espontaneísta dos campos. Murmura-se, aqui e ali, que a montanha se levanta, que os campos estão descontentes. Afirma-se que em tal canto a polícia abriu fogo contra camponeses, que foram enviados reforços, que o regime está pronto para cair. Os partidos de oposição, sem programa claro, não tendo outro objetivo senão substituir a equipe dirigente, entregam o seu destino às mãos espontâneas e obscuras das massas camponesas". (FANON. Idem, p. 142).

¹² Uma epígrafe entre parênteses esclarece o que é o texto: "(Tese apresentada durante as discussões em torno do Cinema Novo, por ocasião da retrospectiva realizada na Resenha do Cinema Latino-Americano, em Gênova, janeiro de 1965, sob o patrocínio do Columbianum. O tema proposto pelo Secretário Aldo Viganó foi Cinema Novo e Cinema Mundial. Contingências forçaram a modificação: o paternalismo europeu em relação ao Terceiro Mundo – foi o principal motivo da mudança de tom). (ROCHA, 1981, p. 28).

uma nova politização. A fome perde a vergonha e descobre em si mesma a fonte da energia que, expressa na forma de uma cultura que se apropria de sua força, engendra um discurso que não é mais piedoso, e que, portanto, não corresponde mais ao humanismo colonialista que reprimiu sua ânsia de escravizar no cultivo do primitivismo e do exotismo como valores condescendentes de um imperialismo pós-colonial, valores perfeitamente adequados para a perpetuação de um estado semicolonial, dependente e subdesenvolvido. Nesse exato sentido o cinema novo é um instrumento estético de decolonização da sensibilidade, do imaginário social, da identidade e da consciência política brasileira.

A perpetuação do estado de dependência no período pós-colonial, que Fanon aborda analisando as fraquezas da consciência nacional dirigente e denunciando a total inutilidade e falsidade da burguesia que assume o lugar do antigo colonizador, Glauber aponta como causa, na América Latina, de nosso raquitismo e esterilidade filosófica e cultural. A cultura, em suas diversas manifestações, a arte, deve comunicar imperiosamente a liberdade, portanto, o engajamento na cultura é lugar privilegiado de construção de discurso politizador e de ruptura do estado de dependência.

A América Latina permanece colônia e o que diferencia o colonialismo de ontem do atual é apenas a forma mais aprimorada do colonizador: e além dos colonizadores de fato, as formas sutis daqueles que também sobre nós armam futuros botes.

O problema internacional da AL é ainda um caso de mudança de colonizadores, sendo que uma libertação possível estará ainda por muito tempo em função de uma nova dependência.

Este condicionamento econômico e político nos levou ao raquitismo filosófico e à impotência, que, às vezes inconsciente, às vezes não, geram no primeiro caso a esterilidade e no segundo a histeria.¹³

O raquitismo e a impotência, sinais ainda bastante visíveis em nossa condição intelectual, política e cultural, serão tratados esteticamente por Glauber pela elevação estratégica da fome e da violência a ela associada a novos motes de um discurso político consequente. Temos que admitir a atualidade desse diagnóstico, que não se dá exatamente nas mesmas bases, mas que ainda vê nas estruturas renovadas do capitalismo neoliberal a mesma produção de consequências. A nossa burguesia continua indefinida e subdesenvolvida como classe histórica, sem qualquer compromisso com qualquer “ideia de nação”, e nossa intelectualidade, segmentada e acomodada num discurso pouco disposto a falar para fora



¹³ ROCHA, 1981, p. 29.

de si mesma¹⁴. O discurso político da esquerda ainda segue distante de atingir uma consistência compatível com os valores que de fato importam para uma comunicação efetiva e, portanto, politizante. Se o discurso não serve para politizar ele é estéril. As consequências são o nosso raquitismo perene, nosso complexo de inferioridade, nossa vergonha de assumir o que somos e quem somos. O grande problema cultural dos países marcados pela memória colonial é se reapropriar da força que foi programaticamente diminuída e alienada. É preciso liberar essa força e devolver a cultura a si mesma.

O texto de Glauber está consciente de que nossa condição cultural permanece prolongando seu estado de dependência colonial porque ainda não nos livramos do paternalismo eurocêntrico que continua ditando as regras formais e as condições do diálogo político e estético. O Cinema Novo rompe a tradição paternalista ao assumir o tema da fome, não mais para produzir a piedade reconfortante da consciência humanitária dos “civilizadores”, mas para falar de frente na arena do debate formal. E só se pode falar de frente quando se tem compromisso com a verdade: nossa fome é estrutural e é somente a sua exposição mais crua e mais violenta que pode nos elevar à justa condição política, a que fala segundo a lógica da distinção e da singularidade:

A fome latina, (...), não é somente um sintoma alarmante: é o nervo de sua própria sociedade. Aí reside a trágica originalidade do Cinema Novo diante do cinema mundial: nossa originalidade é nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida.¹⁵

Eis aqui um autêntico novo início para um projeto de politização que leve adiante o compromisso da descolonização. Na reapropriação da força cultural, na maturação de uma consciência política consequente como trabalho cultural numa América Latina ainda dependente e colonizada, o tema da violência retorna irresistivelmente para desnudar um projeto acanhado e agachado de civilização, por sua vez atravessado por uma violência travestida nas diversas modalidades de nosso capitalismo subdesenvolvido e eternamente

¹⁴ A posição crítica de Glauber sobre o intelectual estéril é bem próxima a de Fanon, que denuncia a vulgaridade, a pompa, o gosto pela solenidade e a consequente perda de uma noção global do processo revolucionário, que permanece conduzida pelos anseios mais básicos e verdadeiros, a terra e o pão. “Engajado em pontos precisos do front, acontece-lhe perder de vista a unidade do movimento e, em caso de fracasso total, abandonar-se à dúvida ou até ao desespero. O povo, ao contrário, adota desde o começo posições globais. A terra e o pão: o que fazer para ter a terra e o pão? E esse aspecto obstinado, aparentemente limitado, encolhido, do povo, é, definitivamente, o modelo operatório mais enriquecedor e mais eficaz.” (FANON, 2015, p. 67). Mas Fanon sabe que esse espontaneísmo visceral do povo simples do campo gera seus impasses.

¹⁵ ROCHA, 1981, p. 30



dependente. “Assim, somente uma cultura da fome, minando suas próprias estruturas, pode superar-se qualitativamente: e a mais nobre manifestação cultural da fome é a violência”.¹⁶ Mais uma vez, não se trata de cultivar a fome pela fome, mas abordar a *fome que há na fome*, uma energia libertadora que aí reside, essa vontade incondicionada de superar a si mesma e de potencializar, sem piedade e sem receio da própria energia violenta que desperta, a condição cultural e política.

É preciso o esforço de não reduzir o conceito de violência ao ódio. Evidentemente que no contexto da opressão colonial e da guerra de libertação, a equação entre violência e ódio é inevitável, isso é bastante visível nas páginas de *Os condenados da terra*. Mas reduzir o significado do tema da violência ao ódio não colabora com uma visão afirmativa de libertação, com o significado político e politizante que uma revolução empreende. Tanto em Fanon quanto em Glauber, o tema está imediatamente relacionado à *invenção do novo início*. Nesse sentido preciso, a violência faz mover, em Fanon e Glauber, uma poética, ou seja, uma ética que é, no seu instante decisivo, uma política. O seu afeto mais profundo não é o ódio, mas o amor:

De uma moral: essa violência, contudo, não está incorporada ao ódio, como também não diríamos que está ligada ao velho humanismo colonizador. O amor que esta violência encerra é tão brutal quanto a própria *violência*, porque não é um amor de complacência ou de contemplação, mas um amor de ação e transformação.¹⁷

Isso está bem caracterizado nos personagens de Glauber Rocha e de tantos outros cineastas do movimento Cinema Novo, como Nelson Pereira dos Santos em *Vidas secas*. Como poderia dizer um Vilém Flusser, as tecnoimagens do Cinema Novo são a afirmação da grande contradição brasileira e latino-americana, a pré-história como conteúdo de uma complexa condição pós-histórica. Mas aqui, o grande salto de interpretação, a violência não se reduz ao ódio, ela é a fúria de um amor profundo e devastador. Fanon cita em *Os condenados da terra* um diálogo extraído da poesia de Aimé Césaire que bem poderia ser um roteiro para Glauber Rocha:

A mãe

Infeliz, morrerás.

O rebelde

Matei... eu o matei com minhas próprias mãos... Sim, de morte fecunda e planturosa... era de noite. Nós nos arrastamos entre as

¹⁶ ROCHA, G. 1981, p. 31

¹⁷ ROCHA *Idem*, p. 32



canas de açúcar. As machadinhas riam para as estrelas, mas nós não ligávamos para as estrelas. As canas de açúcar nos laceravam o rosto com riachos de lâminas verdes.

A mãe

Sonhei com um filho para fechar os olhos da sua mãe.

O rebelde

Decidi abrir para um outro sol os olhos do meu filho.

A mãe

Oh, meu filho... de morte má e perniciosa.

O rebelde

Mãe, de morte vivaz e suntuosa.

A mãe

Por ter odiado demais

O rebelde

por ter amado demais.¹⁸

No diálogo o rebelde pacientemente explica pra sua mãe sua lógica, sua justificativa, sua fundamentação, sua razão, seu método. Em nenhum momento se pode deixar de reconhecer a consistência de um discurso político e filosófico. Mas o que há de surpreendente é que a violência não está reduzida a uma síntese dialética onde a libertação deixaria para trás o amor (complacente, contemplativo - *maternal?*) e arrastaria, como fio condutor de sua narrativa histórica, o ódio, esse afeto triste e deprimente. A tragédia do rebelde não é que ele odeia demais, é que ele ama demais.

O rebelde

(...)

Então, atacamos a casa do senhor. Atiravam, das janelas. Forçamos as portas. O quarto do senhor estava todo aberto. O quarto do senhor estava brilhantemente iluminado, e o senhor estava lá, muito calmo... e os nossos pararam... era o senhor... Entrei. É você, me disse ele, muito calmo... Era eu, era mesmo eu, eu lhe disse, o bom escravo, o fiel escravo, o escravo escravo, e logo os seus olhos foram duas baratas apavoradas nos dias de chuva... golpeei, o sangue esguichou: é o único batismo de que eu me lembro hoje.¹⁹

A violência conduz o rebelde a si mesmo, devolve o seu reconhecimento, a sua liberdade, a sua dignidade. A violência faz o rebelde nascer uma segunda vez. Na primeira vez ele nasceu para a escravidão, mas a violência segue sua espiral dialética e lhe dá uma segunda chance, não para resolver a sua contradição, mas para torna-la mais honesta, mais transparente, mais assumida para, quem sabe, no decorrer de uma nova história, poder acertar suas contas. Mas na verdade não se trata de contrair nenhuma dívida, pois que a

¹⁸ CÉSAIRE, A. *apud* FANON, 2015, p. 105-106.

¹⁹ CÉSAIRE, A. *apud* FANON, 2015, p. 106.



violência abre para o escravo liberto sua entrada em cena, onde, finalmente, ele estará em condições de responder por si, dado que ele agora se recobrou e tomou finalmente posse de si. Quem poderia simplesmente reduzir o gesto do escravo rebelde ao ódio de seu senhor? Pois que o ódio, por si só, não é capaz de criar, de libertar do circuito fechado que confina a violência. O rebelde ensina pra sua mãe o que de fato move a sua fúria – ‘decidi abrir para um outro sol o olhos do meu filho’ – e nesse instante *pacífica* a sua violência, ao menos do ponto de vista moral. Não havia escolha, era preciso abrir os olhos do filho.

A estética da fome é também uma espécie de pacificação da violência. A fome é por natureza uma violência e uma civilização que convive complacientemente com essa realidade é uma grande mentira. Ao mesmo tempo, é dessa mesma civilização que surge um projeto cultural e político que, a margem da indústria cultural, ocupada em produzir filmes que Glauber Rocha chamava de digestivos, é capaz de representar o Brasil em diversos festivais internacionais²⁰. O tema indigesto, feio e violento de nossa fome estrutural, no momento em que o Brasil prepara a mais duradoura ditadura militar da América Latina (1964 – 1985), é o vocabulário de um verdadeiro discurso político e estético, único capaz de fazer compreender o Brasil profundo e de situar nosso projeto civilizatório em seu justo lugar, para além de todos os paternalismos colonialistas e da hipocrisia de nossa classe média pseudo-burguesa, eternamente subdesenvolvida e alienada de sua condição histórica, além de padecer de um raquitismo intelectual que, aliás, parece ser estruturante em sua perenidade, considerando o retrocesso político e cultural que estamos sofrendo com a ascensão pela via democrática de uma bizarra extrema-direita em pleno século XXI.

4.

É mais do que chegada a hora da filosofia política no Brasil assumir sem acanhamento a perspectiva das teorias decoloniais. A América Latina, pela experiência dos horrores do colonialismo e das ditaduras historicamente tão recentes, goza de um ponto de vista privilegiado para dar forma a uma filosofia política consequente para o século XXI. E

²⁰ “A mendicância, tradição que se implantou com a redentora piedade colonialista, tem sido uma das causadoras de mistificação política e da ufanista mentira cultural; os relatórios oficiais da fome pedem dinheiro aos países colonialistas com o fito de construir escolas sem criar professores, de construir casas sem dar trabalho, de ensinar o ofício sem ensinar o alfabeto. A diplomacia pede, os economistas pedem, a política pede: o Cinema Novo, no campo internacional, nada pediu: impôs-se a violência de suas imagens e sons em vinte e dois festivais internacionais”. ROCHA, G. 1981, p. 31



quando digo *consequente* é para dizer condizente com os melhores ideais e valores que a tradição ocidental soube produzir e ensinar, a igualdade, a liberdade, a dignidade humana. Isso porque temos sempre renovada a chance de ver de perto toda má contradição desse discurso. O Brasil produz e dispõe de informação de sobra para ser protagonista na construção de uma filosofia política consequente, para opinar com categoria a respeito do que pode ser a universalidade dos valores, mas ainda tem demasiada vergonha de assumir o seu próprio tamanho. Creio que figuras como Glauber Rocha (e também Paulo Freire, cujo estudo merece um outro trabalho) são exemplos notáveis do protagonismo brasileiro, entre muitos outros. São professores que nos ensinam a perder a *vergonha*, uma fraqueza que abate profundamente o psiquismo de quem foi colonizado, e segue sendo.

Um livro publicado recentemente no Brasil, *A tortura como arma de guerra*, de Leneide Duarte-Plon (2016), é um instrumento precioso para propor uma reconsideração na pauta do debate político contemporâneo, com consequências profundas para o arranjo de nosso imaginário conceitual-filosófico. Trata-se da revelação e exposição detalhada da *doutrina francesa da tortura*, a teoria que formou os militares brasileiros para o golpe militar de 64.²¹ O livro é bastante significativo para a relação que propomos neste ensaio, a aproximação entre Frantz Fanon e Glauber Rocha pelo tema da violência, porque estabelece materialmente a relação conceitual que quero elaborar entre perspectivas da Argélia e do Brasil pela via de uma *poética da violência*, investigada como *ação político-estética*. Leneide Duarte-Plon elabora materialmente a relação da violência como política de estado, e conecta tempos e territórios históricos ligados (e desligados) por relações e interpretações que até então dignificaram os modelos teóricos europeus e suas respectivas práticas políticas, culturais e civilizatórias. É como se a França perdesse um tanto de sua dignidade política e filosófica, considerando obviamente as narrativas que aprendemos a reproduzir nos debates acadêmicos sobre filosofia política, onde a França ocupa um lugar de destaque. A exposição da tortura como arma de guerra na forma de teoria militar ou tecnologia desenvolvida pela Escola Superior de Guerra de Paris, e exportada para diversos países à guisa de modelo de gestão e controle do poder,²² faz escândalo e obriga

²¹ “Foi a doutrina francesa que serviu de alicerce ao edifício teórico que elaborou a tese do *inimigo interno* e redesenhou a Doutrina de Segurança Nacional. Segundo essa teoria militar, o adversário a ser combatido é o *inimigo interno*, representado por comunistas, intelectuais, operários, camponeses, líderes sindicais, estudantes e artistas, simpatizantes de ideias consideradas *subversivas*. Para lutar contra o inimigo interno, os militares brasileiros criaram a Lei de Segurança Nacional (LSN)”. DUARTE-PLON, 2016. p. 37.

²² DUARTE-PLON, *idem*, p. 41.



a muitos rearranjos, como, por exemplo, o que implica em redistribuir mais justamente o ônus da prática política da tortura, considerada selvageria medieval e denunciada, em nosso território e alhures, como *modus operandi* do período militar e também como prática de uma polícia ainda militarizada, ainda marcada pela memória de 64; como se fosse esse um problema só nosso, a apontar as nossas fragilidades, nosso autoritarismo congênito, *a violência como sinal de nossa pobre e envergonhada condição política*, coisa de países colonizados ou semicolonizados, ainda pouco civilizados.

A violência colonial que se desdobra em contrarrevolucionária no contexto da guerra de libertação é uma espécie de praga elaborada com requinte científico, e para a qual não há outra saída senão a luta armada. A teoria militar francesa e sua adoção na Argélia e logo em seguida no Brasil cria um contexto em que naturalmente deve emergir a violência. A filosofia política tem aqui a responsabilidade de interpretar da maneira mais justa possível o que significa a violência. O conceito não pode ser chapado, nem fechado. Ele significa o terror da guerra, do lado forte e do lado fraco, mas no contexto da libertação ele é também um método inevitável de construção de uma consciência política, uma espécie de vórtice que dinamiza e organiza as forças afirmativas da 'história que se decide ser'. Franceses, argelinos e brasileiros, cada um a sua maneira e a seu tempo, estão conectados na mesma violência e necessitam acertar suas contas. Mas o acerto de contas é um processo complexo e a rigor interminável, por mais que se façam as comissões da verdade e suas anistias. Sempre podemos voltar ao tema e interpretá-lo de uma nova maneira para construir narrativas e alternativas. Mas há uma diferença fundamental que separa os franceses dos brasileiros e argelinos, implicada na marcação histórica colonizadores-colonizados.²³ Quando um argelino perde a vergonha de assumir a violência, no batismo de sangue que concede a si mesmo, ele está decidido a se libertar de seu estado miserável; Glauber Rocha se salva do raquitismo intelectual e cultural ao criar uma linguagem cinematográfica que poetiza o estado miserável e violento da fome, no sentido de que extrai dela a própria energia de um discurso político liberto de paternalismo; no caso da França, assumir a violência é ser arrastado para um estado vergonhoso, de miséria política, e intelectual, um estado de contradição filosoficamente imperdoável.

A consequência mais importante dessa diferença é a compreensão do caráter

²³ "Uma nação europeia que pratica tortura é uma nação arruinada, infiel à sua história". (FANON, 1980. p. 2).



universal da ideia de *decolonização*. Assumir a condição pós-colonial é um acerto de contas de todos os lados, que deve engajar colonizadores e colonizados. Um passo decisivo é assumir a violência, tanto para superá-la na construção de uma verdadeira cultura de paz, quanto para redistribuir a sua inevitável inadequação.

*

Fica, digamos, impossível não reparar a atualidade de Fanon e Glauber nesse momento histórico onde as práticas fascistas se fortalecem novamente, perdem de novo a vergonha. No caso do Brasil, sabemos bem que não é uma novidade, algo que já não víamos cotidianamente, nas atitudes mais ordinárias, no racismo e machismo recreativos, nos ódios que o Brasil, na sua conhecida doçura, na sua cordialidade, sempre soube produzir e cultivar tão bem. Talvez a novidade seja o grau de organização que, por mais bizarro que seja ou possa ter sido, soube levar um Jair Bolsonaro ao poder. Não dá para dizer inocentemente que demos um passo para trás, como tem sido o discurso majoritário da esquerda, isso é óbvio demais e não ajuda a avançar na questão. Há um trabalho básico, bem mais básico do que supúnhamos, que precisa ser assumido e feito, que nos arrasta para o campo da pedagogia política, da formação de consciência, da necessidade de renovar nossa politização. E é novamente a violência, nossa marca, nossa *via crucis*; ela de novo exibindo suas vergonhas impunemente. Se a violência vai se afirmando novamente como método de governo, vai se elevando, vai se espalhando, vai se entranhando, vai constituindo a própria disciplina biopolítica, tão além da Europa de Foucault, mas tão plena dessa mesma Europa, é preciso assumir a guerra, perder a vergonha moral da violência. Mas há muito a fazer, antes de pegar a machadinha de Fanon, esse é o ponto que nos interessa. Não a machadinha, não o sangue libertador, mas *a violência que antes já teve que despertar*, já teve que mobilizar as melhores energias políticas, as mais puras, as mais próximas da fonte. A violência da fome que há na fome. Antes de Fanon, Glauber Rocha fazendo seus filmes, ou Ailton Krenak pintando a cara de preto em seu famoso discurso na Assembleia Constituinte, em 1987. Uma violência estética, antes da guerra ou para adiar a guerra, mesmo que nunca tenhamos saído da guerra.



Bibliografia

CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: FBSP, 2021.

DUARTE-PLON, Leneide. *A tortura como arma de guerra – Da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2015.

FANON, Frantz. *A dying colonialism*. London: Writers and Readers, 1980.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos*, 81, julho, 2008.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2017.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.



FARIAS, André Brayner de. SOBRE A POÉTICA DA VIOLÊNCIA – DE FRANTZ FANON A GLAUBER ROCHA. *Kalagatos*, Fortaleza, Vol.17, N.2, 2020, p. 70-85.

Recebido: 09/2021

Aprovado: 10/2021