



# A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada

Manuela Ribeiro Sanches

*Práticas da História*, n.º 18 (2024): 75-98

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)

This journal is funded by National funds through FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the projects UID/HIS/04666/2013, UID/HIS/04666/2019, UIDB/04666/2020, UIDP/04666/2020, UIDB/04209/2020, UIDP/04209/2020 and LA/P/0132/2020.

## **Manuela Ribeiro Sanches**

### **A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada**

---

O objectivo do presente texto é propor a leitura cruzada de alguns escritos revolucionários de Georg Forster (1754-1794) e de Frantz Fanon (1925-1961), salientando-se o respectivo contributo para uma reflexão sobre a teoria e a prática da revolução. Considerar-se-á as afinidades das suas experiências de exílio, bem como o modo como o conceito de revolução com que operaram apresenta sobreposições decisivas, nomeadamente o entendimento daquela como um momento inaugural, necessariamente violento, como uma fase inerente a um processo de libertação. Através desta justaposição pretende-se contribuir para uma leitura menos eurocêntrica, mais oblíqua, dos processos revolucionários, considerando-se, ao mesmo tempo, implicitamente os desafios da nossa contemporaneidade.

Palavras-chave: Revolução; libertação; início; colonialismo; descolonização; Georg Forster; Frantz Fanon.

---

#### **Revolution as Beginning and Liberation.**

##### **Georg Forster and Frantz Fanon – a Cross-Reading**

The aim of this text is to propose a cross-reading of some revolutionary writings by Georg Forster (1754-1794) and Frantz Fanon (1925-1961), emphasising how both contributed to a reflection on the theory and the practice of the Revolution. The affinities of their exilic experiences will be considered, as well as the way in which the concept of revolution they drew on presents important overlaps, namely as regards the understanding of it as an inaugural, necessarily violent moment, as a stage inherent to a process of liberation. This proposed juxtaposition aims at offering a less Eurocentric, more oblique, perspective on revolutionary processes, while also implicitly addressing the challenges of our contemporaneity.

Keywords: Revolution; liberation; beginning; colonialism; decolonization; Georg Forster; Frantz Fanon.

# A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon — proposta de uma leitura cruzada


Manuela Ribeiro Sanches\*

*[T]oda a leitura e interpretação de uma obra canónica reanima-a no presente, oferece uma ocasião para a reler, permite que o moderno e o novo surjam associados num amplo campo histórico, consistindo a sua utilidade no facto de nos mostrar a história como um processo agonístico, ainda em vias de ser feito, em vez de concluído e resolvido de uma vez por todas.*

Edward W. Said, Nova Iorque, 2004<sup>1</sup>

*Só o início e o fim são, por assim, dizer puros e não modulados. E nunca o acorde fundamental atinge tão vigorosa e maravilhosamente os seus ouvintes como quando transmite o seu som harmonizador através do mundo; e nunca o faz de um modo tão irritante e dissonante como quando continua a reverberar num mundo cujos sons – e pensamento – já não consegue harmonizar.*

Hannah Arendt, Nova Iorque, 1954<sup>2</sup>

\* Manuela Ribeiro Sanches (msanches@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-1327-8728>. Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal. Artigo original: 15-11-2023; artigo revisto: 15-2-2024; aceite para publicação: 20-5-2024.

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2004), 25. Todas as traduções dos textos citados são da minha autoria.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (Nova Iorque: The Viking Press, 1961 [1954]), 18.

1. Estava-se no ano II da Revolução Francesa (1793) e, num memorando dirigido ao ministro dos Negócios Estrangeiros de França, podia-se ler o seguinte:

Há um meio de abalar a credibilidade e o poder factício da Inglaterra: minar o seu comércio na Índia e roubar-lhe as vastas possessões que adquiriu através da gatunagem, tanto nas Costas de Coromandel e de Malabar como em Bengala. O abalo provocado na circulação de espécies através de um ataque bem planeado nestas paragens seria funesto, se não mortal, na crise actual. A França não poderá, é certo, para já, fornecer nem tropas nem subsídios para este empreendimento. Mas não seria, porventura, má ideia empregar uma módica quantia para enviar até às Índias uma pessoa de confiança que aí tentaria criar inimigos da Inglaterra. Haveria, sobretudo, que fazer sentir aos príncipes indianos que nunca houve uma ocasião tão favorável como a da conjuntura actual para se expulsar os ingleses, num momento em que estes têm de suportar o fardo de uma guerra contra a República Francesa, o que ameaçaria abalar totalmente as suas finanças e, ao primeiro revés sofrido pelas potências coligadas da Europa, colocaria a França em estado de secundar eficazmente os esforços dos indianos. Haveria que aí fomentar o sistema pacífico da França e a vantagem que teriam em criar laços de comércio com um povo que renunciou de vez às conquistas e que, por solicitar apenas a entrada livre nos seus portos, seria, sempre e em qualquer momento, o antagonista natural desses bandidos europeus que invadem todas as partes do mundo e tiveram a pérfida habilidade de lucrar com a desunião entre os príncipes da Índia, armando-os uns contra os outros para, sucessivamente, todos subjugar<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Georg Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp (Berlim: Akademie-Verlag, 1990), 483.

O autor do memorando era o “Cidadão George (*sic*) Forster, Deputado da Convenção Nacional”<sup>4</sup>, que, depois de uma nota biográfica<sup>5</sup>, informa que, na sequência da conquista de parte da Renânia pelo exército da França revolucionária, fora “nomeado Vice-Presidente da Administração provisória dos Arcebispados de Mainz, Worms e Speyer”, tendo “exercido funções de comissário subdelegado do Conselho Executivo”. Sublinha, ainda, que foi “no exercício dessas duas funções que se orgulha de ter prestado serviços efectivos e úteis à França, agora sua nova pátria, serviços confirmados pelas proscricções que contra si foram lançadas na Alemanha”<sup>6</sup>.

O memorando encerra-se com a proposta de o subscritor efectuar uma viagem por terra até à Índia “para aí prosseguir o estudo da natureza e do Homem”<sup>7</sup>.

Tal plano não se viria a concretizar. O cidadão Forster limitar-se-ia a assegurar alguns serviços de espionagem diplomática, essenciais para a troca de prisioneiros franceses e britânicos, tendo conseguido uma autorização para se deslocar à fronteira com a Suíça a fim de dar o beneplácito ao seu divórcio, que as circunstâncias revolucionárias haviam adiado.

Forster morreria em 1794, em Paris – há quem diga que tenha sido das consequências da sua viagem de circum-navegação com James Cook, há quem diga que tenha sido de desgosto.

Reza a lenda que teria um mapa da Índia junto de si.

\*\*\*

4 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 484.

5 “Nascido na Polónia, passou a juventude na Inglaterra, deu a volta ao mundo com o célebre Cook e forneceu um relato conhecido dessa viagem. As companhias eruditas acolheram os seus trabalhos, agregando-os aos seus. Na sequência de uma injustiça de que seu pai foi vítima em Inglaterra, em que o Conde de Sandwich, então ministro da Marinha, o frustrou de qualquer recompensa, o Cidadão Forster estabeleceu-se na Alemanha e, alguns anos depois, na Polónia como professor de História Natural e de Botânica. Em 1787, empenhou-se de novo em fazer uma viagem à volta do mundo com navios russos; mas, tendo rebentado a guerra dos turcos, a execução desse projecto foi suspensa e Forster aceitou o posto de bibliotecário e de professor na Universidade de Mainz”. Forster, *Werke*, vol. 10. 1, 484-485. Foi depois disso que, invadida a cidade de Mainz por tropas francesas em 1792, Forster apoiaria os invasores, tendo-se decidido, posteriormente, a partir para Paris como membro de uma delegação a fim de propor a integração da região na República Francesa.

6 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485.

7 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485-486.

Servem estas considerações prévias, de pendor excessivamente biográfico – e, porventura, aparentemente inapropriadas –, para introduzir o tema que a seguir se abordará, a saber, o modo como a Grande Revolução foi experienciada e teorizada como um momento fundador, início absoluto de uma nova era, a justificar um novo calendário revolucionário, tema que não se esgota nesse contexto histórico, mas que acompanhará outros movimentos revolucionários que ela inspirará e para os quais servirá de referência e de modelo interpretativo. Tal momento, na sua inauguralidade absoluta, foi frequentemente comparado a uma tábua rasa, justificando as inúmeras metáforas que acompanharam a Revolução, nomeadamente a sua imprevisibilidade<sup>8</sup>.

A presente análise inicia-se, assim, em finais do século XVIII, para depois se ocupar de um tempo bem diferente, o tempo das lutas de libertação das antigas colónias europeias no século XX. Se, no primeiro caso, se escolheu alguns dos escritos políticos de Georg Forster (1793), no segundo, optou-se pelas propostas de Frantz Fanon, sobretudo no seu escrito-testamento *Os Condenados da Terra* (1961), que aqui será cruzado com os primeiros textos referidos. Pesem embora as diferenças óbvias que, poder-se-ia pensar, os tornariam incomparáveis, o certo é que alguns elementos os unem.

Ambos os autores partilham de uma certa excentricidade, de um olhar de fora, oblíquo, vindo de quem está dentro e fora, o olhar do exílio, no sentido que Edward W. Said lhe atribuiu<sup>9</sup>. Com efeito, Georg Forster foi, a um tempo, actor e observador da Grande Revolução, condição a que a sua situação de exílio na Paris jacobina o obrigara, impedido que fora de regressar, depois de retomada a cidade de Mainz pela coligação austro-prussiana. Por sua vez, Frantz Fanon escreverá *Os Condenados da Terra* num duplo exílio. Nascido na Martinica e,

8 Sobre a história do conceito de revolução, ver, sobretudo, Reinhart Koselleck, “Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs”, em *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 39-86.

9 O tema é uma constante na obra de Said. Como exemplo marcante dessa abordagem, veja-se, por exemplo, o texto “Reflections on Exile”, que deu, de resto, o título à colectânea *On Exile and Other Essays* (Nova Iorque: Harvard University Press, 2002), 173-186. Sobre o tema veja-se também o texto de Hannah Arendt, “We Refugees”, em *The Jewish Writings*, org. Jerome Kahn e Ron H. Feldman (Nova Iorque: Schocken Books, 2007), 264-274.

como tal, inicialmente na plena posse da cidadania francesa, se bem que ‘cidadão de segunda’ pelos motivos que denunciou em *Pele Negra, Máscaras Brancas*<sup>10</sup>, a nacionalidade francesa ser-lhe-ia retirada na sequência da sua demissão de chefe de serviço do Serviço de Psiquiatria do Hospital de Blida, na Argélia, depois de aderir à Frente de Libertação Nacional argelina em 1956. O texto *Os Condenados da Terra* seria escrito já na Tunísia, onde Fanon se viria a refugiar e a prosseguir quer a sua militância, quer a sua actividade clínica.

Se Georg Forster menciona no memorando acima citado o facto de a França ser a sua “nova pátria”, definindo-se como cidadão, ou seja, como parte integrante da nação francesa, o mesmo sucedendo nos textos escritos no exílio parisiense que dedicará à Revolução e destinados ao esclarecimento dos leitores de língua alemã, também Fanon, nos seus escritos políticos, usará frequentemente a expressão “nós, argelinos”, assim salientando, ao contrário do que ainda sucedera em textos anteriores, a sua opção por uma nova nação/nacionalidade. Os textos que escreveu colaborativamente para o órgão da Frente de Libertação Nacional, o jornal *El Moudjahid*<sup>11</sup>, terão como destinatários quer argelinos, quer franceses, devendo estes últimos constituir idealmente uma parte substancial dos mesmos, dada a importância da difusão do ponto de vista da FLN durante a guerra.

Acresce ainda a estes elementos em comum o facto de ambos os autores terem tido um percurso marcado não só pela necessidade de fazerem valer os princípios abstractos e universalistas da cidadania, tal como definida por ocasião da Grande Revolução, como pelo confronto com a diferença sob diversas manifestações.

Forster teve um percurso pouco habitual na sua época enquanto cientista-viajante, percurso que marcaria toda a sua actividade posterior, na atenção que sempre viria a evidenciar perante a diferença e a variedade do

10 Frantz Fanon, *Œuvres I: Peau noire, masques blancs* (Paris: La Découverte, 2011), 44-257.

11 Estes foram maioritariamente publicados postumamente em 1964 e reeditados em *Œuvres I: Pour la Révolution africaine* (Paris: La Découverte, 2011), 683-878, tendo sido outros textos inéditos publicados mais recentemente por Jean Khalifa e Robert Young em *Œuvres II: Écrits sur l’aliénation et la liberté* (Paris: La Découverte, 2015), 447-544.

“género” ou da “espécie humana”, temas que atravessam, de resto, tal *basso continuo*, todo o século das Luzes, no seu interesse pela recém-fundada História (Natural) da Humanidade ou pelas Ciências do Homem. Atenção perante a diferença que nunca excluiria a obsessão com a universalidade da razão, tal como presente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sobretudo a de 1794, que a Declaração de Direitos da Virgínia e a Revolução Americana apenas haviam contemplado de modo muito limitado<sup>12</sup>.

Dito de outro modo, o racionalismo universalista das Luzes nunca foi tão predominante como os seus actuais detractores o pretendem, caracterizando-se esse século precisamente pela atenção ao corpo, à diferença, à diversidade cultural, com todas as suas potencialidades e os seus riscos, como o da legitimação de um racionalismo hierarquizante, a contrastar com o abolicionismo fundado na ideia de uma igualdade natural entre todos os homens – porque dotados de razão.

Ora, é precisamente essa tensão entre universalidade e particularidade, entre liberdade/libertação – leia-se também civilização ou modernização – e necessidade – leia-se cultura ou tradição – que caracterizará muitos dos debates surgidos na sequência da Grande Revolução, não só em França, mas também em todos os territórios por ela afectados.

Bastará lembrar apenas até que ponto a Revolução Francesa constituiu um pólo inspirador para a abolição de privilégios e injustiças numa reivindicação universalista de igualdade – desde a causa da burguesia até à feminina, alastrando aos destituídos de propriedade e aos escravizados –, igualdade mais proclamada do que tornada efectiva, questão que conheceria um momento maior na Revolução Haitiana, em que, porém, precisamente os limites da Grande Revolução se tornariam particularmente evidentes<sup>13</sup>.

12 Este é precisamente um dos grandes problemas da análise de Arendt em *On Revolution*, nomeadamente a sua displicência perante o facto de a Constituição da Virgínia não considerar a igualdade efectiva de todos os homens. Para uma leitura crítica das propostas de Arendt, coincidente com a que aquela que aqui brevemente se sugere, veja-se Enzo Traverso, *Révolution. Une histoire intellectuelle* (Paris: La Découverte, 2022), nomeadamente 366-368, onde, de resto, as propostas de Arendt são colocadas em contraste com as de Fanon. Ver ainda, sobre o tema da violência em Fanon, Judith Butler “Violence, Non-Violence. Sartre on Fanon”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27, n.º 1 (2006), 3-24.

13 Sobre o tema, ver o clássico de C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, ed. revista (Nova Iorque: Vintage Books & Random House, 1963 [1934]).



Por sua vez, toda a obra de Fanon gira em torno de uma tensão irresolvida entre os princípios da Revolução Francesa, segundo os quais todo aquele que partilhe dos princípios constitucionais da república deverá ter direito à cidadania plena, e o pendor assimilacionista que daí decorre, assim se revelando o modo como o projecto emancipador da “missão civilizadora” seguia um modelo evolucionista em que a diferença era meramente instrumentalizada para os fins superiores da nação (colonizadora). É esse assimilacionismo do projecto francês que explica a importância de movimentos em prol da diferença, como o da negritude, encabeçado por Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire, que marcaria também o jovem Fanon, como se pode depreender do uso crítico que faz dessas tendências em *Pele Negra, Máscaras Brancas*<sup>14</sup>. O tema da diferença racial virá, contudo, a ocupar um papel menos central nos seus escritos argelinos, embora a questão da diferença cultural se mantenha presente, nomeadamente no modo como aquela ou trai a segregação racial, intimamente associada ao processo de colonização<sup>15</sup>, ou constitui uma ferramenta central para se poder compreender a institucionalização do racismo cultural no contexto psiquiátrico, descobrindo Fanon em Blida a importância dos costumes e práticas tradicionais para a questão da saúde mental<sup>16</sup>, ou seja, invertendo o modo de usar a diferença para os fins da libertação do colonizador.

Mas este reconhecimento da diferença, seja racial, seja cultural, e a íntima relação entre ambas, não exclui a importância da ideia de nação baseada na vontade popular. São evidentes aqui os ecos de Rousseau, ao mesmo tempo que a ideia de revolução surge associada ao

Para uma leitura mais recente, ver Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009), ao que haveria ainda que acrescentar o texto de Michel-Ralph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), para não falar de Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial. Essai* (Paris: Présence Africaine, 1981 [1960]), para citar apenas alguns dos títulos mais clássicos, entre os muitos, entretanto, dedicados ao tema.

14 Ver em Frantz Fanon, *Oeuvres I: Peau noire, masques blancs*, o capítulo “L’expérience vécue du Noir”, sobretudo 163 e ss.

15 A este respeito, ver Frantz Fanon, “Racisme et culture”, em *Oeuvres I: Pour la Révolution africaine*, 713-735.

16 Sobre o tema ver, sobretudo, os textos escritos com Jacques Azoulay em Fanon, *Oeuvres II*, 297-332.

processo de descolonização, também como momento inaugural, como adiante se verificará. Por outro lado, a questão da diferença não exclui a invocação de um humanismo universalista que tão-só o terceiro mundo poderá concretizar, traído que foi esse ideal emancipador pela Europa.

É, pois, tendo em atenção estas tensões e analogias que a seguir se propõe uma leitura de dois autores com percursos muito diferentes, mas cuja leitura cruzada poderá iluminar de modo distinto<sup>17</sup>.

2. Como foi referido, Georg Forster, pelo seu percurso biográfico e profissional, oferece um exemplo particularmente interessante, não só dado o seu estatuto de actor e observador da Revolução, mas também pelo modo como irá pensar a relação entre a universalidade dos princípios da Revolução e a sua aplicabilidade concreta em contextos diferentes.

É no exílio que escreverá alguns dos seus mais importantes textos sobre a Revolução, nomeadamente “Parisische Umriss”<sup>18</sup>, sendo também a sua correspondência particularmente importante para se compreender o seu posicionamento.

Esse conjunto de ensaios destinados ao público-leitor alemão caracteriza-se precisamente por um esforço de tradução, na atenção à diferença, surgindo recorrentemente o tema da comparação entre o “carácter nacional” francês e o alemão, distinguindo-se o primeiro, de acordo com os estereótipos mais clássicos, pela leviandade e volubilidade dos seus juízos e acções, contra a atitude mais passiva, mais reflectida, dos alemães<sup>19</sup>. Considere-se, também, o modo como a diferença é articulada com a premissa da universalidade da Revolução, o que não

17 Trata-se não de estudar possíveis influências, mas tão-só de um exercício que permita a des-familiarização das referências habituais e uma leitura mais crítica do legado das Luzes, sem que o mesmo tenha de ser necessariamente rejeitado na sua totalidade. Sobre as potencialidades de cruzamentos afins, veja-se Jane Anna Gordon, *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Frantz Fanon* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2014).

18 Georg Forster, “Parisische Umriss” in *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp (Berlim: Akademie-Verlag, 1990), 593-637.

19 Ver, por exemplo, Forster, “Parisische Umriss”, 598-599.

implica, contudo, o contágio a toda a Europa, nomeadamente aos territórios alemães, visto que essa universalidade será assegurada pelo sacrifício que a França já está a fazer por toda a humanidade<sup>20</sup>. Por outro lado, e como que antecipando a filosofia da história de Hegel, Forster vê a Reforma luterana como tendo já constituído o grande contributo alemão para um programa de libertação e emancipação<sup>21</sup>.

Surge, assim, implícita a ideia de que a universalidade da Revolução é garantida por diversas fases, segundo diferentes contextos, que, em última instância, contribuem para um fim último, o da libertação de todos os povos.

Contudo, os escritos parisienses de Forster revelam, apesar de tudo, uma tensão que hesita em transformar-se numa dialéctica, a prometer a reconciliação – hegeliana – entre racionalidade e necessidade, ou entre universalidade e particularidade – leia-se diferença.

Relevante é também a hesitação entre a ideia do retorno a uma pureza originária, de acordo com o conceito tradicional de revolução – também se poderia dizer, de regresso a uma autenticidade manchada por visões decadentes ou degeneradas decorrentes de uma sociedade fundada no privilégio –, para se recuperar a ideia de uma república austera, de costumes parcimoniosos, igualitária, um mundo feito de “pão e ferro”<sup>22</sup>, citando a República Romana antiga<sup>23</sup>.

20 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 600-602.

21 A ideia é retomada numa carta de Abril de 1793 à sua mulher, Therese Heyne-Forster, mais tarde Therese Huber, em que os franceses são descritos como os “mártires do bem comum”, tal como os alemães tiveram de o ser quando “adoptaram a Reforma e a defenderam com o seu sangue”. Ver Forster, *Werke*, vol. 17, 338.

22 Veja-se a citação célebre entre os especialistas: “É quase literalmente verdade que o pão e o ferro são as nossas únicas carências; e daí decorre, se toda a sabedoria de todos os séculos não engana, que temos de, pelo menos, ser insuperáveis.” Esta frase segue-se ao elogio da “indiferença perante a propriedade morta inutilizável e mesmo perigosa”, bem como “[d]a moderação, [d]a contenção, [da] administração doméstica mais precisa, [d]a limitação, [d]as renúncias de todos os tipos”, enfatizando-se “a simplicidade dos costumes, o banimento de todo o luxo, mesmo das colheres de prata das mesas; a indumentária restringida ao meramente indispensável e ao discreto; o amor entusiástico pela igualdade que incute a suspeita sobre toda a distinção”. Ver Forster, *Werke*, vol. 10.1, 608-609.

23 A este respeito, ver Karl Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, em Karl Marx e Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, vol. 2 (Berlim: Dietz Verlag, 1989), 30.

As metáforas que Forster utiliza para descrever e pensar a Revolução revelam também o modo como ela é encarada como um momento de ruptura com todos os conceitos anteriormente existentes, nomeadamente o de uma ordem política fundada no jusracionalismo, teoria que orientara, contudo, a acção dos seus principais actores, desde os constitucionalistas mais ortodoxos até aos seus protagonistas mais ou menos radicais, de Condorcet a Saint-Just. Se a Revolução deverá ter como principal objectivo a liberdade<sup>24</sup>, constituindo ela mesma um processo de libertação, esse processo manifesta-se menos através da racionalidade do que da arbitrariedade, da contingência, obedecendo a uma lei que nada tem de racional nem de previsível, ao contrário do que sucede com a ciclicidade natural. Ou seja, a Revolução só pode ser narrada através de metáforas, que remetem para aqueles momentos em que a natureza salta fora do seu eixo, como é o caso dos abalos profundos e inesperados que ultrapassam as capacidades de controlo que a razão humana deveria poder garantir.

Assim, em Forster, a Revolução é descrita como “lava que escorre majestosamente, nada poupando”<sup>25</sup>, “ondas” que “submergem os indivíduos”<sup>26</sup>, podendo também ser comparada com um tufão, bramindo<sup>27</sup>, incontrolável, ou com “uma avalanche de neve”, “precipita[ndo-se] em velocidade acelerada, ganhando volume ao cair, e destruindo qualquer obstáculo que surja no seu caminho”<sup>28</sup>. Pode também ser narrada como possuindo todos “os sintomas de uma doença aguda”<sup>29</sup> ou, ainda, como “um fogo devorador que funde tudo aquilo com que se depara”<sup>30</sup>.

Mas, se este processo surge associado ao domínio da necessidade ou a catástrofes naturais, que interrompem as leis cíclicas da natureza

24 Sobre a oposição entre libertação e liberdade estabelecida por Hannah Arendt, a primeira sendo determinada pela violência da irrupção do social no espaço da política, sendo a liberdade o apanágio dos que se libertaram desse peso da ciclicidade, ver Arendt, *On Revolution*.

25 Forster, *Werke*, vol. 17, 461.

26 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485.

27 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 594.

28 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 596.

29 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 607.

30 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 625.

na sua previsibilidade, ele também pode fazer emergir a racionalidade, que se manifesta, por vezes, através de uma dialéctica antecipadora da hegeliana.

Esse é o caso do papel da opinião pública, “ferramenta” e “alma” da Revolução<sup>31</sup> que, unindo o particular e o colectivo, faz incidir a “grande massa da luz da razão”<sup>32</sup> sobre as sombras violentas que o Terror espalha, perdendo “uma injustiça” aquilo que tem de “chocante”, de “prepotente”, de “arbitrário”, “quando a opinião popular pública, que decide enquanto árbitro em última instância, é fiel aos princípios da necessidade que desencadeou essa acção, prescrição ou medida”<sup>33</sup>. E, se “em tempos de Revolução, os princípios são frequentemente prejudicados pelo alastramento arbitrário da violência”, dando origem a desvios em que “as excentricidades fermenta[m] aqui e ali”, estas são, por sua vez, “destruídas” pela “mutação geral da Revolução” que “restaur[a] a razão”<sup>34</sup>.

A Revolução é, assim, por um lado, um princípio absoluto, inaugurando um “parágrafo novo na história da nossa espécie”, sendo a “época da libertação do género humano tão importante como aquela em que se iniciou a nossa contagem do tempo, há mil e oitocentos anos”, numa clara alusão à revolução como início, nascimento<sup>35</sup>, tábua rasa, que o novo calendário republicano evocava.

Por isso, “[a] Revolução é [...] a Revolução. [...] O facto de tudo se revolver para baixo e para cima é a demonstração completa de que o nome corresponde à coisa. E quem poderá saber se, com este movimen-

31 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 602.

32 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 596-597.

33 Forster, *Werke*, vol. 10.1., 615

34 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 614-615. Aqui se vê como a noção de restauração, presente no conceito tradicional de revolução coexiste com o de um início absoluto. De resto, Forster conhecia bem o texto de Thomas Paine, resposta a Edmund Burke, *The Rights of Man* (1791), que traduzira para alemão, onde se fala da Revolução Francesa precisamente como uma “contra-revolução”, como recorda Arendt em *On Revolution*, 38.

35 Sobre a ideia de nascimento e início como princípio revolucionário da práxis política, ver Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2.<sup>a</sup> edição, introd. Margaret Canova (Chicago e Londres: The Chicago University Press, 1998 [1958]).

to, a exegese de um escritor alemão<sup>36</sup> não poderá ainda ser recuperada, quando afirmou acerca da grande palavra, que ela diz mais respeito à recuperação do que à destruição de todas as coisas?<sup>37</sup>. O que não impede que não se tenha aprendido, entretanto, a reconhecer na revolução “uma nova inércia”, que permite que muitos com ela se tenham, entretanto, reconciliado<sup>37</sup>.

É certo que este louvor, com as suas hesitações e perplexidades, a trair as dificuldades do actor/observador, se dissipa nas cartas que Forster escreve de Paris<sup>38</sup>. Aí, a Revolução deixa de ser representada como sendo passível de ser orientada pela luz da razão, garantida pela vontade geral – a “opinião pública” –, salientando-se, antes, a aceleração da história, história regida por leis que são da ordem do natural, ou seja, do domínio da necessidade. Dito de outro modo, se os textos públicos apenas deixam adivinhar a perplexidade do observador-actor, as hesitações entre o que é da ordem da necessidade e o que contribui para a liberdade e a racionalidade, já os textos privados, a sua correspondência, realçam as hesitações, nomeadamente a incapacidade de tudo legitimar.

Forster não consegue atingir a visão distanciada, de mero “espectador”, como sucede com Kant e os seus sucessores, visão que permite a reconciliação com o elemento fundador da revolução, a violência<sup>39</sup>. Não comunga, assim, da leitura retrospectivamente teleológica de um Hegel, que, embora crítico dos excessos do Terror, continuou sempre, mesmo no seu conservadorismo posterior, a ver na Revolução Francesa, bem como na sua excrescência napoleónica, a efectivação (*Verwirklichung*) de um projecto de emancipação iluminista, ou seja, a ideia de que o “real é racional e o racional é real”, o fim da história cumprido, limitando-se agora a filosofia apenas à respectiva descrição<sup>40</sup>. Mas o certo

36 Forster refere-se a Johann Gottfried Herder que segue, precisamente, a ideia clássica de revolução como algo de cíclico, de regresso a um estado anterior.

37 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 595-596.

38 Forster, *Werke*, vol. 17.

39 Forster, *Werke*, vol. 17, 440.

40 A este respeito, ver o célebre prefácio à *Filosofia do Direito*, de Hegel, bem como a interpretação de Hegel como filósofo da modernidade em Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985).

é que a efectivação da razão, o fim da história, só se concretizava em Paris e em Berlim, talvez, no futuro, na América protestante, nunca na católica, e muito menos no continente africano, destituído de qualquer luz da razão.

Regresse-se ao início do presente texto, ao memorando do cidadão Forster. O texto, além do seu teor aparentemente apenas de interesse circunstancial, biográfico, pode ser lido de forma mais complexa, inserindo-o num contexto efectivamente mundial, universal, para além da visão provinciana do revolucionário europeu. Ou seja, o memorando também dá a ver como a necessidade mais premente de sobrevivência por parte do seu autor punha igualmente a nu o modo como os ideais revolucionários podiam ser instrumentalizados para fins de hegemonia colonial, os não-europeus servindo de meros peões num processo de universalização da razão, o que, em breve, acarretaria consigo o emergir dos modernos nacionalismos europeus, crescentemente fundados no solo e nas tradições, quando não no sangue, assim viciando o projecto emancipador e universalista da Grande Revolução.

Fará sentido lembrar, neste contexto, o facto de Napoleão ter justificado o seu projecto imperial através da necessidade de expandir os ideais de uma Revolução que, concluída em território nacional, podia ser exportada, do além-Reno próximo ao Oriente distante, e mesmo às Caraíbas, desde que os seus habitantes se conformassem com uma revolução sempre adiada, sempre projectada num “futuro desconhecido”<sup>41</sup>, no que dizia respeito aos seus princípios e reivindicações mais radicais, como, sobretudo, os protagonistas da Revolução Haitiana puderam confirmar. Preso o seu principal protagonista, Toussaint Louverture, reintroduzida a escravatura na Ilha de São Domingo, futuro Haiti, e em todos os territórios sob alçada francesa, em 1802, a República Francesa, agora tornada Império, podia garantir o papel de grande potência universal. E Hegel, filósofo de uma história eminentemente eurocêntrica, reconheceria, por isso mesmo, em Napoleão “a alma do mundo”, cavalgando em Iena depois da derrota austro-prussiana, apesar de todas as

41 Koselleck, “Historische Kriterien”, 76.

suas leituras quotidianas dos jornais que lhe falavam de outra grande revolução<sup>42</sup>, que alargaria o seu conceito de história universal, mas a que a sua filosofia da história permaneceria indiferente.

Em suma, e dito de outro modo, o momento inaugural, esse princípio absoluto que Forster também vira emergir numa revolução por isso mesmo imprevisível, cedia às exigências de uma reflexão que substituíra a contingência por uma dialéctica da necessidade e da liberdade, que, por sua vez, se transformaria na lei da necessidade histórica, segundo a qual os vencedores recusariam a voz aos vencidos, como Walter Benjamin, na sua denúncia do historicismo, mesmo do marxista, viria a denunciar<sup>43</sup>.

3. A recusa benjaminiana em atribuir à história qualquer função redentora e a sua exigência de uma suspensão do tempo que permitisse a redenção messiânica pode ser parcialmente explicada pelas circunstâncias em que escreveu as suas teses sobre o conceito de História, transportadas consigo, em 1940, a caminho de um exílio fracassado e entregues, através de uma intermediária, a Hannah Arendt que, passando por Lisboa, as transportou consigo para os Estados Unidos.

A II Guerra Mundial irá constituir, também para o jovem Frantz Fanon, um momento de viragem, levando-o a compreender que a causa da libertação europeia, nomeadamente os princípios universalistas da Grande Revolução, a que até então aderira, não encontravam qualquer aplicação nas colónias. Com efeito, será durante a guerra que Fanon fará a sua primeira experiência de uma dissonância: o desmoronar do sonho de estar a defender a causa da República, seguindo o apelo de De Gaulle, ao ver-se confrontado com as hierarquizações entre tropas “indígenas”<sup>44</sup> e a indiferença dos metropolitanos perante esses ideais,

42 Cf. Jacques d’Hondt, *Hegel secret* (Paris: PUF, 1985) e Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*.

43 Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, em *Gesammelte Schriften*, vol. 1.2., ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 693-703.

44 De realçar que os antilhanos ocupavam uma posição de privilégio na hierarquia dos “indígenas”, pelo que beneficiavam de um tratamento menos discriminador nas forças de libertação, o que, contudo, não invalidava o racismo estrutural que as caracterizava, em geral, como Fanon poderia rapidamente confirmar.



impressões que a experiência posterior como estudante de Medicina e de Filosofia, em Lyon, tanto mais reforçará. Ao confronto com as instituições psiquiátricas em Blida, na Argélia “francesa”, com as suas teorias raciais sobre uma inferioridade inata do “muçulmano”, criando uma causalidade entre raça e cultura que a antropologia cultural e os escritos da UNESCO depois da II Guerra Mundial haviam desmentido, acrescentar-se-á a experiência de uma Argélia atravessada por conflitos que vinham pôr a nu a vacuidade das promessas de uma cidadania “inclusiva”, leia-se assimilacionista, bem como a incompatibilidade entre os projectos de libertação europeia e os das colónias, como ficou patente nos massacres de Sétif e Guelma, a 8 de Maio de 1945, por ocasião da celebração da vitória dos Aliados sobre o nazismo.

A posição de Fanon, enquanto psiquiatra na Argélia, começa por ser a de um observador distanciado, mas empático com a população muçulmana, lendo no quotidiano da sua prática clínica e na incapacidade de usar plenamente os seus poderes terapêuticos a manifestação de uma violência insidiosa, estrutural, que atravessa silenciosamente tanto a metrópole como a colónia, dando lugar a novas formas de terror, que não o que a grande Revolução conheceria.

Conhece-se o modo como o tema da violência é entendido como sendo central na maior parte das abordagens de Fanon<sup>45</sup>, elevado a princípio absoluto e a recusa igualmente absoluta, assim se ignorando a contextualização necessária que o capítulo “Sobre a violência” inclui como um dos momentos decisivos, a saber: o modo como a crueldade

45 Veja-se a este respeito, sobre Arendt e Fanon, Traverso, *Révolution*, e Butler, “Violence, Non-Violence”. Com a presente leitura, pretende-se precisamente alargar estas importantes leituras, que acabam por se centrar excessivamente no primeiro capítulo, ignorando outras partes relevantes do texto, sobretudo para a nossa contemporaneidade, como Harbi salienta no seu posfácio à reedição de 2002. Este texto foi retomado na edição das obras de Fanon em 2011, ver Mohammed Harbi, “Postface à l’édition de 2002”, em Frantz Fanon, *Œuvres I*, Paris: La Découverte, 2011), 677-681. Aí, Harbi assinala que a importância de Fanon reside menos nos “temas líricos discutíveis, [n]o messianismo camponês ou mesmo [n]a constituição artificial do terceiro mundo num bloco geopolítico”, questões que assim “oculta[m] os temas de uma enorme actualidade que nos alertam contra os perigos do romantismo revolucionário”, para salientar a importância da “vigilância atenta do pensamento crítico relativamente a tudo aquilo que contribui para favorecer a divisão entre dirigentes e executantes, tudo aquilo que se erige em burocracia reivindicando o saber e o poder sobre as massas definidas como naturalmente incompetentes e a serem subjugadas”. Pois, se “os exploradores mudam, os explorados permanecem os mesmos”, 680-681.

do mundo maniqueísta imposto pelo colonialismo não justifica, mas ajuda a compreender<sup>46</sup>, a reacção violenta e ressentida do colonizado<sup>47</sup>.

Muitos leitores de Fanon<sup>48</sup> tiveram ocasião de desmontar esta leitura parcial de *Os Condenados da Terra*, leitura muito influenciada pelo prefácio de Sartre, ignorando o modo como a violência do colonizado é consequência daquela que começa por ser exercida pelo colonizador, com efeitos negativos também sobre a própria psique do primeiro, nomeadamente as lutas intestinas estéreis, para não falar do modo como irá perdurar, enquanto trauma psicológico, por inúmeras gerações<sup>49</sup>.

Arendt chamou a atenção para o modo como a violência pode ser parte integrante das revoluções, mas não é um princípio absoluto que as define, na medida em que ela implica o silenciar do domínio do político, não podendo, assim, ser entendida como fazendo parte dessa esfera<sup>50</sup>. Ora, aquilo que perpassa o pensamento de Fanon não se afasta, finalmente, assim tanto dessa ideia, ao contrário do que se poderia pensar, na medida em que a violência é menos programática do que uma categoria descritiva, nunca prescritiva, ou seja, ela não pode nunca fundar verdadeiramente um programa; baseando-se a política antes na capacidade de constituir uma vontade colectiva, para a qual a nação em armas é um meio, mas não um fim. Se a nação não é um fim, mas um meio de atingir uma libertação efectiva, que não se restringe a uma liberdade formal, tal proposição requer que justamente os mais espezinhados, os mais marginais, os condenados da terra, possam entrar no palco da história como sujeitos efectivos, redefinindo o político<sup>51</sup>, numa

46 Ver a noção de “compreender” em Arendt, no seu prefácio à primeira edição de *The Origins of Totalitarianism*, Penguin Modern Classic (Londres: Penguin Classics, 2017 [1948]), x.

47 “O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de possessão. Todos os modos de possessão: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a sua mulher, se possível. O colonizado é um invejoso”, em Frantz Fanon, *Œuvres I: Les Damnés de la Terre*, 454.

48 Veja-se, por exemplo, Said em “Traveling Theory Reconsidered”, in *On Exile and Other Essays*, 436-452, sobretudo 447 ss.

49 Sobre o tema, ver o último capítulo de *Les Damnés de la Terre*, “Guerre coloniale et troubles mentaux”, 622-676.

50 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 9-10.

51 Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, *The South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2-3 (2004): 297-310.

interrupção que abala consensos tradicionais, ou seja, *inventando-o*. Daí que, se as categorias da Revolução Francesa estão presentes, pois é a esse léxico que Fanon recorre, elas surgem repensadas, redefinidas, traduzidas.

Mas mais relevante para o modo como Fanon pensa a questão da descolonização é a forma como o tema central do princípio absoluto e da libertação é abordado, processo fundamental que não pode ser confundido, insista-se, com o da mera independência face à potência colonial.

Significativo é o modo como, em *Os Condenados da Terra*, Fanon define o processo de descolonização como uma revolução. Os condenados da terra deixam de ser, como em *A Internacional*, o proletariado, representante, de acordo com Marx, da universalidade efectiva, dado que estes, se bem que também explorados, gozam ao mesmo tempo das vantagens que a situação colonial lhes proporciona. Condição de libertação dos colonizados da sua condição – não metafórica, mas literal – de escravizados<sup>52</sup> é um abalo radical, “uma espécie de tábua rasa” face ao que existe previamente, garantindo “a substituição de uma ‘espécie’ de homens por uma outra ‘espécie’ de ‘homens’<sup>53</sup>. “Programa de desordem absoluta”, ele não pode ser o “resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amável”, mas será antes um “processo histórico”, dialéctico, em que o colonizador cria a sua própria negação, segundo a versão hegeliana e marxiana, pois “é o colono que *faz e continua a fazer* o colonizado”<sup>54</sup>.

Descolonizar é, assim, *inventar*. Por isso, a burguesia conivente com o colono, e que Fanon tão pertinentemente denuncia no capítulo “Desventuras da consciência nacional”, não possui a capacidade inventiva da burguesia europeia que aquela se limita a emular, começando pela finalidade e ignorando os meios de a alcançar<sup>55</sup>. É essa “pequena

52 Note-se que a escravidão foi uma metáfora recorrente entre os filósofos das Luzes, raramente implicando a exigência da sua abolição efectiva.

53 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451.

54 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451-452.

55 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 546-547.

casta de dentes compridos, ávida e voraz, dominada pelo espírito do lucro mesquinho [...], essa burguesia de vistas curtas que se revela incapaz de grandes ideias, de inventividade”<sup>56</sup>.

Assim, uma verdadeira descolonização tem de recusar-se a macaquear a Europa, como sucede com a burguesia negritudinista, mera “caricatura” da Europa, no seu desejo secreto de emulação. Daí a alternativa de “tentar inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar”<sup>57</sup>. Dito de outro modo, falar de humanidade total, ou mesmo de uma humanidade nova, de um novo humanismo<sup>58</sup>, é falar de um começo absoluto em que a própria tradição tem de ser reinventada, fugindo-se à imitação daqueles que, seguindo o gosto do exótico do colonizador, julgam descobrir a sua autenticidade, mas se limitam a promover formas de aquiescência que nada possuem de relevante para o programa de “desordem absoluta”<sup>59</sup> que a descolonização – por isso necessariamente revolucionária – constitui.

Assim, a invenção e o novo podem ser conciliados com a tradição, antecipando-se a noção de que não são tanto as tradições inventadas de uma elite neocolonial como a cultura nacional – leia-se, as práticas culturais concretamente vividas – o que importa para uma libertação efectiva. A tradição assim renovada deixa de se opor à modernidade, surgindo ambas como que redefinidas, quando os seus protagonistas reactivam o passado que, dessa forma, deixa de ser composto de “retalhos mumificados”, tornando-se vivo e contemporâneo, porque “a tradição muda de significado”<sup>60</sup>.

56 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 563.

57 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 674.

58 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 620.

59 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451.

60 Vale a pena citar extensivamente o passo de que estas citações são extraídas: “O intelectual colonizado que retorna ao seu povo por meio de obras culturais comporta-se, de facto, como um estrangeiro. Por vezes, não hesitará em utilizar os dialectos para manifestar a vontade de estar o mais perto possível do povo, mas as ideias que exprime e as preocupações que o habitam não coincidem com a situação concreta que conhecem os homens e as mulheres do seu país. A cultura para a qual tende o intelectual mais não é, muito frequentemente, do que uma reserva de particularismos. Querendo colar-se ao povo, cola-se ao revestimento visível. Ora, esse revestimento é apenas um reflexo de uma vida subterrânea, densa, em perpétua renovação. Essa objectividade que entra pelos olhos adentro e que parece caracterizar o povo mais não é, de facto, do que o resultado inerte e já negado de adaptações múltiplas e nem sempre

Por isso, não compete às elites definir o que deve ser incluído ou excluído dessa cultura nacional, nem criar um cânone, na medida em que a tarefa do povo unido em torno da causa da libertação é a de inventar essas expressões da vontade colectiva, efectivamente popular. Dito de outro modo e transposto para outro plano: a subjectividade do povo terá sempre de se sobrepor ao partido e de o controlar, este devendo resumir-se a ser o “organismo através do qual [o povo] exerce [...] a sua autoridade e a sua vontade”<sup>61</sup>. Por isso, um governo efectivamente nacional tem de “governar pelo povo e para o povo, para os deserdados e pelos deserdados”, não podendo “nenhum líder substituir-se à vontade popular”, devendo o governo nacional, “em vez de se preocupar com o prestígio internacional, devolver a dignidade a todos os cidadãos, recheiar os cérebros, encher os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano, porque habitado por homens conscientes e soberanos”<sup>62</sup>.

Ou seja, descolonizar é um processo colectivo de subjectivação que permite que os destituídos, os condenados da terra, possam fazer ouvir a sua voz, assim destabilizando o espaço do político e mostrando que a libertação é a condição necessária, se bem que não suficiente, para se conquistar a liberdade. Mas, para que esta seja efectiva, há que garantir a equidade social e económica que possa abolir a divisão entre a cidade de “pedra e ferro”, “saciada, preguiçosa” do colono, e “a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a medina, a reserva”, “lugar mal-afamado, de homens mal-afamados”, “onde se nasce [e se morre] em qualquer parte, de qualquer forma”, cidade “faminta de pão, de carne, de sapatos,

coerentes de uma substância mais fundamental que está, ela, em plena renovação. O homem de cultura, em vez de partir em busca dessa substância, vai-se deixar hipnotizar por esses retalhos mumificados que, estabilizados, significam, pelo contrário, a negação, a obsolescência, o artifício. A cultura nunca tem a translucidez do costume. A cultura escapa eminentemente a toda a simplificação. Na sua essência, opõe-se ao costume, que é sempre uma deterioração da cultura. Querer colar-se à tradição ou reactualizar as tradições abandonadas é não só ir contra a história, mas contra o seu povo. Quando um povo apoia uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado”. Ver Fanon, *Œuvres: Les Damnés*, 602-603.

61 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 571.

62 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 585.

de carvão, de luz<sup>63</sup>. Dito de outro modo, sem resolver a questão social, qualquer revolução estará condenada, qualquer processo de descolonização desembocará em novas formas de opressão (neo)colonial.

4. É grande a distância temporal que separa os textos aqui considerados entre si, bem como entre eles e nós. Com esta leitura cruzada não se pretende ler qualquer progressão evolucionista, como se o tempo da história pudesse garantir um aperfeiçoamento que pouco interessará. Não se pretende tão-pouco analisar o modo como a Revolução Francesa foi importante para a teoria e a militância de Fanon, mas apenas apresentar uma reflexão sobre os diferentes sentidos ligados ao conceito de “revolução”, ensaiando também uma deslocação do modo como os pensamos, mediante uma leitura cruzada de textos e de autores, por forma a iluminar alguns dos seus cantos mais recônditos, mas não menos relevantes para a nossa contemporaneidade.

Propor uma leitura cruzada destes dois autores justifica-se porque ambos encarnam, com ênfases diferentes, a tensão, a dialéctica, entre o universal e o particular, entre razão e cultura, entre igualdade e diferença, sempre sob o signo da libertação. Mas libertação que apenas Fanon consegue equacionar de modo verdadeiramente radical. Não por pertencer a uma época mais esclarecida, segundo um processo evolucionista que replicaria uma ingenuidade desenvolvimentista, que nem sequer as Luzes propuseram, mas antes devido à sua “experiência vivida”<sup>64</sup> que lhe dera a ver a difícil colaboração com uma Europa segura da sua superioridade civilizacional.

É exactamente esse sentimento de superioridade, de paternalismo benevolente que tanto ecoa no texto do viajante e tradutor de *Sakuntala*, Georg Forster, como nas propostas dos cientistas que, posteriormente, acompanhariam Napoleão na sua expedição ao Egipto, esse momento fundador do Orientalismo<sup>65</sup>, gesto repetido noutras “missões

63 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 454.

64 Cf. o capítulo “L’Expérience vécue du Noir”, em Fanon, *Œuvres: Peau noire*, 151-176.

65 Edward W. Said refere-se a essa expedição como um dos momentos fundadores da disciplina do Orientalismo. Cf. Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. (Nova Iorque: Pantheon Books, 1978). Sobre a reacção e ocidentalização dos árabes face a essa ex-

civilizadoras”, a curiosidade desinteressada pelo exótico revelando-se, finalmente, compatível com interesses expansionistas, a libertação dos “outros”, mais não sendo do que o prolongamento de projectos de expansão imperial – com consequências até aos nossos dias.

Será que as revoluções se limitam a ser uma tradição ultrapassada, condenadas a mais não ser do que repetição em forma de farsa, paródia de antigas lutas<sup>66</sup>, acorde anacrónico que, “irritante e dissonante[...]”, “continua a reverberar num mundo cujos sons – e pensamento – já não consegue harmonizar”<sup>67</sup>?

Marx comparou o parodiar da Grande Revolução em 1848 ao iniciante numa língua estrangeira, forçado a “traduz[ir] constantemente para a sua língua materna, mas que só se apropria do espírito da língua e nela consegue criar verdadeiramente a partir do momento em que nela se move sem reminiscências e nela esquece a língua que lhe foi inculcada”<sup>68</sup>.

Ao que se poderia acrescentar que a aprendizagem de novas línguas/linguagens não se faz sem ousar a dissonância, dissonância que afinal se descobre ser não um erro, mas uma regra outra, que não sabemos reconhecer, capazes que apenas somos de escutar a harmonia que nos foi inculcada.

Talvez a dissonância introduzida pela leitura cruzada aqui proposta possa contribuir para um entendimento mais oblíquo da tradição revolucionária.

periência, consulte-se o clássico de Ibrahim Abu-Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

66 Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, 308 e 310.

67 Arendt, *Between Past and Future*, 18.

68 Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, 309.

## BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Ibrahim. *The Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londres: Penguin Classics, 2017 [1948].
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961 [1954].
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2.<sup>a</sup> edição. Introdução de Margaret Canova. Chicago e Londres: The Chicago University Press, 1998 [1958].
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Londres: Faber & Faber, 2016 [1963].
- Arendt, Hannah. “We Refugees”. Em *The Jewish Writings*, organizado por Jerome Kahn e Ron H. Feldman, 264-274. Nova Iorque: Schocken Books, 2007.
- Benjamin, Walter. “Über den Begriff der Geschichte”. Em *Gesammelte Schriften*, vol. 1.2, organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, 693-703. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009.
- Butler, Judith. “Violence, Non-Violence. Sartre on Fanon”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27, n.º 1 (2006): 3-24.
- Césaire, Aimé. *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial. Essai*. Paris: Présence Africaine, 1981 [1960].
- Fanon, Frantz. *Œuvres I*. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. *Œuvres I: Peau noire, masques blancs*, 44-257. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. *Œuvres I : L’An V de la Révolution algérienne*, 259-418. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. Fanon, Frantz. *Œuvres I: Les Damnés de la Terre*. 419-681. Paris: La Découverte, 2011 [1961].
- Fanon, Frantz. “Racisme et Culture”. Em *Oeuvres I: Pour la Révolution africaine*, 713-735 (Paris: La Découverte, 2011 [1956]).
- Fanon, Frantz. *Œuvres II: Écrits sur l’aliénation et la liberté*, organização e introdução de Jean Khalfa e Robert Young. Paris: La Découverte, 2006.
- Forster, Georg. *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Briefe 1792 bis 1794 und Nachträge*. Vol. 17, organizado por Klaus-Georg Popp. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.
- Forster, Georg. “Parisische Umriss”. Em *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93: Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp, 593-663. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.
- Forster, Georg. *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, organizado por Klaus-Georg Popp. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.
- Garber, Jörn. “Die Zivilisationsmetropole im Naturzustand. Das revolutionäre Volk von Paris als Regenerations- und Korruptionsfaktor der ‚Geschichte der Menschheit‘”. Em *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft*, 364-408. Frankfurt am Main: Keip Verlag, 1992.
- Gordon, Jane Anna. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Frantz Fanon*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2014.



Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Harbi, Mohammed. “Postface à l’édition de 2002”. Em Frantz Fanon, *Œuvres I*, 677-668. Paris: La Découverte, 2011.

D’Hondt, Jacques. *Hegel secret*. Paris: PUF, 1985.

James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. Edição revista. Nova Iorque: Vintage Books e Random House, 1963 [1934].

Koselleck, Reinhart. “Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs”. Em *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 39-86. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Marx, Karl, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”. Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, volume 2. Berlin: Dietz Verlag, 1989.

Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?”. *The South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2-3 (2004): 297-310. [muse.jhu.edu/article/169147](https://muse.jhu.edu/article/169147).

Said, Edward W. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1978.

Said, Edward W. “Reflections on Exile”. Em *On Exile and Other Essays*, 173-186. Nova Iorque: Harvard University Press, 2002.

Said, Edward W. *Humanism and Democratic Criticism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

Traverso, Enzo, *Révolution. Une histoire culturelle*. Traduzido por Damien Tissot e revisto pelo autor. Paris: La Découverte, 2022.

Trouillot, Michel-Ralph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

#### Referência para citação:

Sanches, Manuela Ribeiro. “A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 75-98. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33581>.