

LEITURAS “DIASPÓRICAS” DE FREUD: FRANTZ FANON, EDWARD SAID

Jacson Schwengber⁶⁹

RESUMO: Nesse artigo é feito o esboço de um itinerário de leituras e releituras, entre os muitos possíveis, de um conjunto específico de noções fundamentais para uma discussão historiográfica sobre três autores: Sigmund Freud, Frantz Fanon e Edward Said. Em nosso percurso conceitos-chaves como arqueologia, história, identidade e termos como fardo (fardo), fissura, descontinuidade e diáspora apontarão o caminho para o mapeamento de algumas discussões que serão aqui sublinhadas. O objetivo será apontar as diferentes significações que obras e conceitos podem assumir em tempos e lugares diversos. Em termos cronológicos faremos idas e vindas, mas com destaque para algumas datas de acordo com o seu valor para as reflexões aqui elaboradas. O elemento propriamente historiográfico da discussão encontra-se nas próprias proposições dos autores sobre a história; em suas elaborações sobre a importância do passado na construção ou desconstrução das identidades.

PALAVRAS-CHAVE: Diáspora. História. Arqueologia. Leitura.

FREUD’S “DIASPORIC” READINGS: FRANTZ FANON, EDWARD SAID

ABSTRACT: In this paper is made a draft itinerary of reading and rereading among the many possible a specific set of key notions into a historiographical discussion of three authors: Sigmund Freud, Frantz Fanon and Edward Said. Key concepts in our journey as archeology, history, identity and terms like a fardo (burden), cleft, discontinuity and diaspora point the way for mapping some discussions that will be highlighted here. The goal will be to point out the different meanings and concepts that works can take in different times and places. Chronologically we will comings and goings but especially for some dates according to their value to the reflections elaborated here. The proper element of historiographical discussion is the authors' own propositions about the story; in their elaborations on the importance of the past in the construction or deconstruction of identities.

KEYWORDS: Diaspora. History. Archeology. Reading.

⁶⁹ Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq. Professor de história na rede pública de educação do Estado do Rio Grande do Sul. E-mail: jacsonhist@gmail.com. Artigo submetido em 31/08/2014 e aceito para publicação em 29/12/2014.

Primeiras palavras

Diáspora, substantivo que remete a ideia de movimento; termo carregado de significação e experiências históricas heterogêneas colocadas em curso ao longo da história, mas que, após a Segunda Guerra Mundial, assumiu contornos relevantes para as discussões identitárias levadas a cabo por intelectuais “não-europeus”. O processo de descolonização dos países da Ásia e África se desenrolou ao longo de quase todo o século XX, com dinâmicas e graus de belicosidade diferentes de acordo com cada região. O fim do processo de emancipação dos novos países não apagou as marcas profundas da herança colonial. O esforço intelectual para compreender as marcas deixadas pelo colonialismo nos campos artísticos, filosóficos e literários deu origem a um conjunto diversificado de teorias unificadas sob o rótulo de *estudos pós-coloniais*. Corrente de pensamento que reúne um cânone bibliográfico bastante eclético. As raízes conceituais dos assim denominados intelectuais pós-coloniais estão ligadas a um conjunto não menos heterodoxo de autores e teorias que os precederam: Nietzsche, Bakhtin, Gramsci, Freud, Lacan, Benjamin, Adorno, Hannah Arendt, Barthes, Foucault, Lyotard, Fredric Jameson, Jacques Derrida, e a lista poderia seguir.

Edward Said, com seu livro *Orientalismo* (1978), é apontado com frequência como o fundador, ou precursor, dos estudos pós-coloniais, porém, é de outro texto seu que nos ocuparemos aqui. Em dezembro de 2001, no interior do Museu Freud, em Londres, Said apresentou sua conferência *Freud e os não-europeus*. Nela o autor palestino propôs uma releitura da obra *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Com essa conferência Edward Said prestou uma espécie de tributo ao “pai da psicanálise”, apontando para a relevância e atualidade da obra de Freud para a compreensão da história, da cultura e da sociedade. Na verdade essa conferência reatualizava o desejo de levar a psicanálise para fora dos consultórios, tal como pretendeu Freud.

I.

Depois de seu imenso esforço na constituição de uma nova (ou primeira) ciência da subjetividade individual, a psicanálise, Freud cada vez mais passou a se interessar pelas contribuições que esse novo conhecimento poderia oferecer à filosofia, a sociologia e a epistemologia da ciência (GAY, 1989, p. 290). Suas novas ambições consistiram, desde então, em uma interpretação psicanalítica da cultura. Embora soubesse não ser um historiador, filólogo ou arqueólogo, nesse novo projeto a história ocupou um espaço privilegiado. De acordo com um de seus biógrafos, o historiador estadunidense Peter Gay, em certa etapa de

sua vida Freud passou a se preocupar com questões relativas às origens da religião, da moral, da justiça e da filosofia. Para o psicanalista vienense, “uma história completa da cultura estava apenas à espera de seu interprete psicanalítico” (GAY, 1989, p. 290).

Três obras de Freud tocaram mais a fundo esse programa de estender a psicanálise ao campo sócio-histórico: *Totem e Tabu* (1913), *Mal Estar na Civilização* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Colocar a “cultura no divã” (GAY, 1989, p. 291), eis o objetivo, mas ele não estava solitário em tal empreitada. Desde 1902, Freud passou a organizar reuniões semanais na sua residência em Viena. Em tais encontros, realizados sempre as quartas-feiras, os domínios da mitologia, da história e das religiões já eram pauta do debate. Esses temas se estenderam para o âmbito das discussões realizadas entre os membros da Sociedade Psicanalítica de Viena (1908) e no interior da Associação Psicanalítica Internacional (1910). Levar a nova ciência para além dos consultórios tornou-se uma meta e um programa: “a psicanálise dos fundadores havia transformado a história em uma região a conquistar” (CERTEAU, 2011, p.87).

De fato, para a psicanálise o passado é uma dimensão importante. Em 1937, no mesmo ano em que começou a escrever *Moisés e o Monoteísmo*, Freud publicou um artigo sob o título de *Construções em Análise*. Nele eram feitos paralelos entre a atividade do analista e do arqueólogo:

Seu trabalho [o do analista] de construção, ou, se se preferir, de reconstrução, assemelha-se muito à escavação, feita por um arqueólogo, de alguma morada que foi destruída e soterrada, ou de algum antigo edifício. Os dois processos são de fato idênticos, exceto pelo fato de que o analista trabalha em melhores condições e tem mais material à sua disposição para ajudá-lo, já que aquilo com que está tratando não é algo destruído, mas algo que ainda está vivo — e talvez por outra razão também. Mas assim como o arqueólogo ergue as paredes do prédio a partir dos alicerces que permaneceram de pé, determina o número e a posição das colunas pelas depressões no chão e reconstrói as decorações e as pinturas murais a partir dos restos encontrados nos escombros, assim também o analista procede quando extrai suas inferências a partir dos fragmentos de lembranças, das associações e do comportamento do sujeito da análise. Ambos possuem direito indiscutido a reconstruir por meio da suplementação e da combinação dos restos que sobreviveram. Ambos, ademais, estão sujeitos a muitas das mesmas dificuldades e fontes de erro (FREUD, 1996, p.146).

Nas camadas sedimentadas da mente, “fazer uma espécie de escavação arqueológica do passado enterrado, esquecido, reprimido e negado” (SAID, 2004, p.57). Em suas práticas quase historiadoras, Freud cruzou as fronteiras entre o social, o histórico e o biológico.

Trabalho de síntese que se mostra de forma exemplar em o *Mal-estar na Civilização*, tratado que tentou reconstituir as origens das pulsões, dos prazeres e dos sentimentos humanos.

Os sofrimentos humanos emanariam de três fontes: a) da fragilidade do homem ante a força da natureza; b) sua finitude, com a inescapável deterioração biológica de seu corpo; c) o desacordo dos indivíduos em relação às regras que devem regular os relacionamentos mútuos entre os homens (na família, no Estado e na sociedade) (FREUD, 2011, p.15). Nesse ponto da argumentação de o *Mal-estar na Civilização* algo “espantoso” se apresenta. Um paradoxo:

(...) o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas. Chamo esse argumento de espantoso porque, seja qual for a maneira por que possamos definir o conceito de civilização, constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização (FREUD, 2011, p. 15).

Assim, a civilização, com seu conjunto de regras e tecnologias, responde a uma dupla demanda: proteger os homens contra a natureza e ajustar seus relacionamentos mútuos (FREUD, 2011, p.17). O “processo civilizador”⁷⁰ coloca em movimento categorias que privilegiam o “asseio e a ordem” (FREUD, 2011, p.17). “A sujeira de qualquer espécie nos parece incompatível com a civilização” (FREUD, 2011, p.19). O critério de limpeza se estende também aos corpos, tanto que não surpreenderia conferir ao emprego do sabão uma marca civilizatória: “ficamos estupefatos ao saber que o emanava um odor insuportável” de europeus que viveram a não muito tempo atrás, diz Freud, e “meneamos a cabeça quando, na Isla Bella nos é mostrada a minúscula bacia em que Napoleão se lavava todas as manhãs” (FREUD, 2011, p.19).

O outro elemento é a ordem. A observação da regularidade dos movimentos dos astros e de padrões repetidos pela natureza levou a humanidade a desejar esse tipo de organização para a sua vida:

A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e

⁷⁰ Este conceito seria magistralmente desenvolvido pelo sociólogo Norbert Elias em seu livro *O Processo Civilizador* (1939). Em nota, no primeiro volume, Elias declarou seu débito com a obra de Freud: “Neste particular, dificilmente precisa ser dito, mas talvez valha a pena enfatizar explicitamente, o quanto este estudo deve as descobertas de Freud e da escola psicanalítica. As ligações são óbvias a todos os familiarizados com os escritos psicanalíticos, e não nos pareceu necessário mencioná-los em determinados exemplos, especialmente porque isto não poderia ter sido feito sem longas ressalvas. Tampouco as diferenças, que não são pequenas, entre todo o enfoque de Freud e o adotado neste estudo foram explicitamente enfatizadas, sobretudo porque os dois poderiam, talvez, após alguma discussão, ser conciliados sem excessiva dificuldade” (ELIAS, 1994, p.263). Mas foi principalmente no segundo volume, *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*, que Elias procurou demonstrar como as interdependências sociais atuam no sentido de controlar pulsões instintivas.

como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a indecisão nos são poupadas (FREUD, 2011, p.19).

Ao lado da ordem e da limpeza, outro critério relevante é a importância que uma sociedade confere às atividades do espírito: “nenhum aspecto, porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo em relação às mais elevadas atividades mentais do homem – suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e o papel fundamental que atribui às ideias na vida humana” (FREUD, 2011, p.19). Essas atividades não têm qualquer caráter de ordem prática; respondem ao instinto de busca de prazer. Também a capacidade de sublimação da arte busca suas energias em uma economia da libido, sendo um “derivativo” tão poderoso quanto qualquer outro narcótico. São dessa ordem os sistemas religiosos, as especulações filosóficas e os ideais humanos (FREUD, 2011, p.19).

Voltemos ao paradoxo mencionado acima. A civilização, cujo objetivo está no combate a “infelicidade do homem”, concede a este algum grau de segurança ante a natureza com suas demandas de organização e algum paliativo ao prolongar (pelo asseio, pela clínica, pela alimentação) sua vida. Mas, ao mesmo tempo, a civilização, ao regular as relações intersubjetivas, inibe pulsões vitais básicas. Em outros termos, ela é instrumento para obtenção da felicidade e também fonte de infelicidade (mal-estar). A civilização se opõe ao indivíduo, limita-o, castra-o. A liberdade “não constitui um dom da civilização”, “sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições” (FREUD, 2011, p. 20). Logo, civilizar-se é renunciar aos instintos, ao princípio de prazer e os custos disso não são nada desprezíveis⁷¹.

No processo civilizador, legitimado no princípio de justiça e equidade, a repressão e a coerção agem no sentido de desestimular o conflito entre os indivíduos. Porém, o medo da punição não é suficiente: os indivíduos têm de estar convencidos de que devem comportar-se de uma determinada forma. Assim, nasce os conceitos de bom e mau, do justo e do injusto; noções que devem ser interiorizadas pelo indivíduo para que tenham efetividade prática. Freud identifica aí a origem de todo o edifício moral, ético e religioso do Ocidente. É nesse ponto que estabelece um dos elos entre a psicanálise e a análise social. Os valores e os

⁷¹ O maior empecilho para o estabelecimento da civilização está nessa pulsão instintiva latente em todos os indivíduos. O homem não pode dar vazão aos seus desejos, tem que policiar seu comportamento na rua, na mesa e mesmo na cama. Esse é o preço para que o convívio humano seja possível. Todavia, a civilização age contra o indivíduo, e a maior das ameaças, o instinto mais deletério para o programa civilizacional é a violência humana, sua pulsão para o conflito, para a agressão.

preconceitos sociais condicionam os indivíduos, tal como o superego submete o ego no nível psíquico⁷². Mais, a rigor, a subjetividade e os padrões sociais estão imbricados, um condicionando o outro.

Os códigos sociais devem ser internalizados pelos indivíduos para que a obediência às regras não se fundamente só no temor da autoridade e da punição. A comunidade desenvolve um superego coletivo:

O superego de uma época de civilização tem origem semelhante à do superego de um indivíduo. Ele se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral (FREUD, 2011, p.47).

Leitor de Darwin, o aspecto biológico da análise de Freud possui uma nítida marca evolucionista. Também por isso o tempo⁷³ não poderia deixar de figurar como um importante elemento de suas apreciações. A ontogênese, estudo do desenvolvimento de um indivíduo desde sua concepção até a maturidade, não dá conta dos estudos da subjetividade. A mente tem uma história de longa duração, cada indivíduo carrega o pesado fardo do passado de sua

⁷² Mais uma vez Norbert Elias é paradigmático na apropriação de Freud para a análise social “Particularmente consonante com os achados do presente estudo é a ideia de que o “remorso”, e também a estrutura psíquica aqui estudada segundo princípios freudianos, ainda que com um significado ligeiramente diferente, com o nome de superego, é gravada no indivíduo pela sociedade em que ele cresce - em uma palavra, que seu superego é sociogenético” (ELIAS, 1994, p.263). Quanto à sociogênese nos deteremos a frente com a obra de Frantz Fanon.

⁷³ Falamos em tempo aqui em um sentido bastante superficial, quase identificado com uma cronologia linear e os acontecimentos por ela organizados. Mas Freud desenvolveu uma conceituação de tempo bem mais complexa e de difícil operacionalização para um trabalho propriamente historiográfico. O conceito chave para o desenvolvimento de sua teoria temporal é *ação diferida*. Esse conceito foi melhor desenvolvido em o *Homem dos Lobos* (1914). *Ação diferida* (Nachträglichkeit) é um movimento de transito entre o passado e o presente, mas que virtualmente só se realiza no momento de evocação do passado, no ato deliberado de rememoração ou quando, de forma consciente, se narra uma história. O momento da narrativa é como uma volta ao passado. O transito está no fato de que o presente da evocação altera o passado, atualiza-o, assim como o presente é alterado pela evocação do passado, alterando a perspectiva de futuro (GOLDFARB, 2004, p. 112/114).

Um dos expoentes da chamada teoria pós-colonial, o indo-britânico Homi K. Bhabha, explorou esse conceito em sua obra *O Local da Cultura* (1998): “o que está em jogo é a natureza performática da produção de identidade e de sentido”. Ou seja, a performance remete a esse presente da significação, abolindo a noção de passado transcendental. Homi Bahaba coloca o tempo pós-colonial como uma quebra no interior das tradições teleológicas de passado e presente do ocidente; rompendo com a polarização historicista entre arcaico e moderno. Para ele o passado se consuma a cada momento no presente, um presente agonístico, de disputa pela significação. O tempo não é uma linha reta, “mas uma intermediação histórica, familiar ao conceito psicanalítico de *nachträglichkeit* (ação diferida): uma função transferencial por meio da qual o passado se dissolve no presente” (BHABHA, 1998, p.19).

espécie. Por isso a análise dos processos mentais deve associar à ontogenia a filogenia (estudo da evolução da mente no interior da espécie).

Mas a biologia não é o único elemento das teorias freudianas. A narrativa de *Mal-estar na Civilização* combina história, ciência, psicanálise e mito. A origem da civilização está em um passado imemorial, impossível de ser datado, mas que Freud nos figura como um ato mítico: a morte do pai primordial por seus filhos. Uma dupla natureza: Eros (o amor) e Ananke (a necessidade) surgem como os pais da civilização⁷⁴.

II.

Do círculo intelectual austríaco, passamos agora para um leitor não-europeu. Nascido na pequena ilha da Martinica, ainda hoje possessão francesa. Frantz Omar Fanon talvez seja “herdeiro mais polêmico de Freud” (SAID, 2004, p. 51). Um homem de ação, sua atividade intelectual foi a extensão de sua atuação política e de seu combate contra a dominação colonial. Assim, como ato de subversão e libertação, converteu a própria Europa em objeto de análise: “sua obra – tão abrasadora para outros – para vós [europeus] permanece gelada: amiúde fala de vós, mas nunca a vós” (SARTRE, apud prefácio FANON, 1968, p. 05).

Frantz Fanon conseguiu unir a crueza da denuncia e a violência do ataque com a sutileza da poesia e a sofisticação da análise. Obra clássica, *Peles Negras Mascaras Brancas* contém hipóteses que foram bastante exploradas posteriormente. Argumentava que o negro é uma construção da cultura ocidental branca. Não desconsiderou os fatores econômicos e tecnológicos da dominação colonial. Porém, também identificou uma forma de dominação mais sutil. Na normatização das condutas, dos gestos e das linguagens também residia uma forma de coerção, *uma microfísica do poder*. Nas primeiras linhas do prefácio de *Os Condenados da Terra* (1968), outra obra clássica de Fanon, Jean Paul Sartre fazia ressoar essa hipótese em tom de denuncia: “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado” (FANON, 1968).

⁷⁴ Dessa narrativa quase mítica um esquema cronológico, mas sem data, estabelece-se: “Em primeiro lugar, vem a renúncia ao instinto, devido ao medo de agressão por parte da autoridade *externa*. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois, vem a organização de uma autoridade *interna* e a renúncia ao instinto devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimento de culpa e necessidade de punição. A agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade” (FREUD, 2011, p.38).

Duas questões: “que quer o homem?” e “que quer o homem negro?” A resposta talvez não seja possível se levarmos em conta a afirmação que segue: “o negro não é um homem” (FANON, 2008, p.26). O negro não pode ser um homem, pois “o homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas”. Porém, na geografia colonial de *Peles Negras, Mascaras Brancas* há uma “região estéril e árida”. “Há uma zona de não ser”, é nela que habita o “homem de cor” (FANON, 2008, p.26).

Essa zona de “não ser” em que se encontra o homem de cor, para Fanon, era a própria civilização. Nesse ponto, embora tributário, a perspectiva do martinicano não converge com a do psicanalista austríaco. A civilização, para Freud, não era necessariamente nem boa nem má. O que não o impediu de condenar a sociedade de seu tempo⁷⁵. Embora destaque que civilização não é sinônimo de aperfeiçoamento e tão pouco constitui caminho para a perfeição (FREUD, 2011, p. 21), há uma luz de esperança em seus escritos. A história, que é o conjunto mesmo da civilização, é um fardo, porém, seu peso pode ser aliviado. E para isso não há necessidade de se abandonar os parâmetros civilizacionais; talvez repensa-los, reordená-los.

Para seu continuador caribenho, no entanto, a condenação da civilização não aceita apelação. Para “libertar o homem de cor” ela tem de ser desconstruída. Dentro dela “o negro possui apenas um destino. E ele é branco” (FANON, 2008, p. 28). Sua história é a história do homem branco, ou simplesmente do “Homem”, para o “negro” esse fardo é insuportável. Mais que isso, não faz sentido o esforço de tentar ampara-lo sobre os ombros. Todo esse peso que não é sequer seu.

Em sua experiência na Martinica, ilha sobre a tutela da França, o próprio aprendizado da língua representava uma forma de clausura e de negação de uma identidade própria. Nas escolas se introduzia uma atitude de desprezo ao patoá, e a burguesia antilhana só faz uso do crioulo na comunicação com os domésticos (FANON, 2008, p.36). Isso porque “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa” (FANON, p. 34). O homem colonizado ocupa um espaço na cultura que não é propriamente seu. Embora dominar a linguagem signifique possuir o mundo que ela expressa, a carga, no entanto, é excessiva, pois: “falar é estar em condições de

⁷⁵ No final da vida o tom pessimista ficou mais forte. Em fevereiro de 1938, enquanto escrevia *Moisés e o Monoteísmo*, as avaliações de Freud não eram nada alentadoras. Em seu exílio na Inglaterra observava com horror o recrudescimento do antissemitismo nazista na Alemanha, e as arbitrariedades totalitárias da URSS. “Estamos vivendo num período especialmente marcante. Descobrimos, para nosso espanto, que o progresso aliou-se à barbárie” (FREUD, 1996, p.29).

empregar um certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33).

Mas *Peles Negras, Mascaras Brancas* não se aproxima de o *Mal-estar na Civilização* apenas pelas antíteses e diferenças de gradação. Ambos partem de uma perspectiva psicanalítica para analisar a sociedade e a história. Para Fanon, o mal-estar do “homem de cor” (ou de todo homem colonizado) reside no complexo de inferioridade, “o negro quer ser branco”. O complexo de inferioridade se origina de duas fontes. A primeira delas é econômica. A segunda vem “pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p. 28). Mais uma vez temos o exemplo na língua: “na França se diz: falar como um livro. Na Martinica: falar como um branco” (FANON, 2008, p. 36).

Mais do que inferioridade, o peso dessa civilização, que não é sua, provoca o aniquilamento. O homem colonizado é um não-Ser: “sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável” (FANON, 2008, p.125).

Neste ponto identificamos a ideia de superego social de Freud, no qual a dinâmica de processos psíquicos internos que podem ser transpostos para coletivos humanos cada vez maiores. Todavia, trata-se de um processo intercambiável (de retroalimentação), pois se as pulsões de indivíduos podem ser identificadas na organização social, por outro lado, os valores sociais também interferem na dinâmica das pulsões individuais. Ao fim e ao cabo, para a pergunta quem faz quem? O homem a sociedade ou a sociedade o homem? Permanece sem resposta, pois se trata de uma aporia.

Ao lado da ontogenia e da filogenia, da análise freudiana da cultura, Fanon agrega a sociogenia (FANON, 2008, p. 28). Sua pretensão foi realizar um “estudo clínico” para estabelecer um “sócio-diagnóstico” da situação colonial (idem). Sua abordagem sociológica também carrega muito de uma atitude propriamente historiadora. “A arquitetura do presente trabalho situa-se na temporalidade. Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo” (FANON, 2008, p. 28).

Os alicerces conceituais do edifício teórico de Fanon não são fáceis de destrinchar. Hegel, Nietzsche e Freud são suas principais influências na construção de uma “explicação psicopatológica e filosófica do existir negro” (FANON, 2008, p. 30). Mas a análise é acima de tudo regressiva. Renega as racionalizações da civilização branca europeia. Também não aceita qualquer forma de essencialismo da cultura negra fundado em um passado místico.

A cultura, através da língua se inscreve no próprio corpo do homem colonial. Submetido aos parâmetros brancos e europeus nem mesmo isso lhe pertence. O corpo é narrado e organizado de acordo com uma hierarquia histórico-racial que vem de fora, feito pelo outro: “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104).

Como compreender algo que não tem história? O programa de libertação do “homem de cor” passa pela possibilidade de narrar sua própria história. Inscrever seu corpo na cultura e percebê-lo por si mesmo. Sem os óculos do outro. Em seu passado não se vê mais um “estrangeiro em sua própria terra”. A denúncia foi clara: uma ciência europeia que se pretende universal, mas que foi instrumento de hierarquização e perseguição racial. Mas Fanon não apontou todos os caminhos que tinha em mente⁷⁶ (SAID, 2004, p. 52). Quanto à história, apenas sugere um caminho sem percorrê-lo, e nos informa toda a dramaticidade inerente à condição histórica do homem colonial: “sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negritão. Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado” (FANON, 2008, p. 124).

III.

Nos aproximamos do fim de um breve percurso. E ele nos leva de volta ao ponto de partida: *Freud e os não-Europeus*. Nessa conferência Edward Said retoma a dupla significação do termo “não-europeu”. Uma no sentido do próprio Freud, a saber, qualquer um que viveu fora do horizonte de seu próprio mundo (SAID, 2004, p. 45). Outra, “politicamente mais carregada”, diz respeito à cultura que emerge no pós Segunda Guerra Mundial (SAID, 2004, pp. 48-49). Esta última carregada de todo um desenvolvimento intelectual e político que se desenrolou com o fim dos impérios clássicos remanescentes e com o grande número de novos países independentes, da África, Ásia e Américas (SAID, 2004, pp. 48-49).

O não-europeu, na concepção de Said, afigura como aquilo que, no vocabulário pós-colonialista, pós-estruturalista e pós moderno, designa-se como o “outro”. Em certo sentido,

⁷⁶ De certa forma, em *O local da Cultura*, Homi Bhabha segue o programa proposto, mas não trilhado por Fanon. Bhabha rompe com os binarismos tradicionais da cultura ocidental. Seu conceito de entre-lugar, não é um isso ou aquilo, nem o negro nem o branco, mas algo liminar. Ou, em outros termos, a significação não está nem nas peles negras, nem nas máscaras brancas, mas no espaço entre (in-between), aberto no embate mesmo desses elementos.

argumenta o autor, toda a obra de Freud trata sobre o outro. Aquilo que está fora da razão, da convenção e da consciência (SAID, 2004, p. 46). Sua dedicação intelectual estava voltada para aquilo que foi esquecido e que não é admitido (SAID, 2004, p. 46).

Edward Said não esquece em nenhum momento em sua fala que Freud foi um investigador europeu (SAID, 2004, p.46). O outro, para ele, estava bem localizado e não era de todo desconhecido. Assim, o interesse de Freud pela antiguidade greco-romana e israelita sobrepujavam seu interesse em povos e culturas “primitivas” não-europeias (SAID, 2004, p. 47). Era, ao fim e ao cabo, a Antiguidade Clássica Ocidental que Freud reconfigurava como “os seus verdadeiros predecessores em termos de imagens e conceitos psicanalíticos”:

(...) acredito que é correto dizer que Freud possuía uma visão eurocêntrica da cultura – e por que não haveria de sê-lo? O seu mundo ainda não tinha sido tocado pela globalização, nem pelas viagens rápidas, ou a descolonização, que tornariam aquelas culturas, antes desconhecidas ou reprimidas, disponíveis para a Europa metropolitana. Ele viveu imediatamente antes dos deslocamentos populacionais em massa que trariam indianos, africanos, turcos e curdos ao coração da Europa, como trabalhadores estrangeiros e frequentemente como imigrantes indesejados. E, é claro, morreu no momento em que o mundo romano e austro-germânico, tão memoravelmente retratados por grandes contemporâneos como Thomas Mann e Romain Rolland, ficaria em ruínas, com milhões de seus irmãos judeus massacrados pelo Reich nazista (SAID, 2004, p. 48).

Freud estava inserido no próprio contexto⁷⁷ de sua época, por isso não se espera dele mais do que ele de fato pode oferecer. Não obstante, Edward Said sublinha o quão fecundo podem ser as propostas do psicanalista vienense para a atual questão identitária envolvida no conflito Israel/Palestina. Em sua leitura de *Moisés e o Monoteísmo*, reatualiza as ideias de Freud no interior de uma discussão que ele jamais poderia ter previsto:

(...) a história posterior reabre e questiona o que parece ter sido a finalidade de uma figura de pensamento anterior, colocando-a em contato com formações culturais, políticas e psicológicas com as quais jamais sonhou o autor, não obstante filiada a ele pelas circunstâncias históricas. Todo o escritor é também, evidentemente, um leitor de seus predecessores, mas o que quero sublinhar é que a dinâmica muitas vezes surpreendente da

⁷⁷ O termo contexto aparece aqui de forma um tanto vaga. O objetivo é apenas ressaltar que Freud não tinha em mente as mesmas questões intelectuais propostas por autores posteriores. Apelar ao contexto, portanto, não pretende responder a todas as questões de interpretação: “nunca temos — ao menos no caso de textos complexos — um contexto”, mas vários. O que ocorre com frequência é a “hipostasiação do contexto”, tomando como realidade absoluta o que seria na verdade relativo. Conforme o historiador Diminick LaCapra: “um fato só é pertinente em relação a um marco de referência”, mas esse fato, para ele, pode ter referências variáveis. Muitas são as formas de atribuição de sentido a uma obra: a intenção e biografia de seu autor, a sociedade, a cultura, a comparação com outras obras, o gênero discursivo (se poesia, filosofia, etc.) (LACAPRA, 1998, pp. 247-252).

história humana pode dramatizar as latências numa forma ou figura anterior que de repente esclarecem o presente. (SAID, 2004, p. 56).

No texto *Moisés e o Monoteísmo*, Freud sustenta, apoiado em um conjunto de estudos eruditos e de evidências arqueológicas, que Moisés, o patriarca dos Judeus, seria na verdade egípcio. Essa tese atribui uma origem híbrida dos judeus, produzindo, assim, uma fissura na imagem essencialista de suas identidades. É nesse argumento que Said, leitor de Freud, identifica “latências” que jogam luz para o melhor entendimento do presente.

Essa leitura vai contra as diretrizes do atual estado de Israel, que atualmente se vale principalmente da arqueologia bíblica na consolidação de seu sentimento nacionalista. Não por acaso, Ariel Sharon, primeiro ministro israelense entre os anos de 2001 e 2006, afirmou ser a arqueologia a ciência israelense por excelência (SAID, 2004. p. 74). Existe uma atitude deliberada no sentido de suprimir a “cuidadosamente mantida, abertura de Freud, da identidade judaica em relação ao seu passado não-judeu”. De acordo com Said “as complexas camadas do passado, por assim dizer, foram eliminadas por uma Israel oficial”. O que ele destaca é que “ao escavar a arqueologia da identidade judaica, Freud insistiu em que ela não teve início em si mesma, mas sim em outras identidades (egípcia, árabe), e percorreu um longo caminho em *Moisés e o Monoteísmo* para descobrir, demonstrar e portanto restaurar o escrutínio” (SAID, 2004 p. 73). Uma história não-judaica, não-europeia, foi meticulosamente apagada do seu registro mnemônico original. O Freud que surge dessa leitura mina qualquer “tentativa doutrinária de assentar a identidade judaica em uma fundação sólida, seja ela religiosa ou secular” (SAID, 2004. p.74).

A falta de disposição em explorar histórias não israelenses, transformou “uma presença dispersa, composta de ruínas e espalhadas em fragmentos enterrados, em uma continuidade dinástica, apesar das evidências contrárias e apesar das evidências de história não-judaicas” (SAID, 2004, p.75). Mas essa visão monocromática tem sido posta em xeque com o avanço da arqueologia palestina e com o surgimento de uma historiografia pós-sionista desde a década de 1980 (SAID, 2004, p. 77). Mais uma vez ressaltando as potencialidades de renovação de seus textos, Said vê em Freud um “explorador da mente” e também um filósofo: “(...) um inversor e remapeador de geografias e genealogias aceitas e estabelecidas” (SAID, 2004, p.57). Por isso “se presta de maneira especial a releituras em contextos diferentes, já que o seu trabalho é, todo ele, sobre como a história da vida se presta, pela memória, pesquisa e reflexão, a uma estruturação e reestruturação sem fim, tanto no sentido individual como coletivo” (SAID, 2004, p.57).

Na figura histórica de Moisés, tal como foi esboçada até aqui, termos contrastantes coabitam lado a lado. O patriarca monoteísta é descrito como forasteiro e ao mesmo tempo fundador de uma comunidade. Sem resolução ou reconciliação: “Freud, o cientista buscando resultados objetivos em sua investigação, e Freud, o intelectual judeu explorando a sua própria relação com a fé antiga por meio da história e da identidade de seu fundador” não são “jamais postos em conformidade um com o outro” (SAID, 2004, p.57). “Em um nível, isso nada mais é do que dizer que os elementos da identidade histórica parecem ser sempre compostos” (SAID, 2004, p. 65). Os elementos irreconciliáveis permanecem como tal, seu relato está repleto de episódios fragmentados, não terminados e sem polimento.

Últimas palavras

Depois da segunda grande guerra, os não-europeus já estavam corporificados nos árabes autóctones da Palestina, nos sírios, libaneses, jordanianos, toda a massa populacional do continente africano e também os latinos. Após 1948, no local onde antes vivia uma população heterogênea e multirracial de não-europeus e europeus, estabeleceu-se o atual estado de Israel, um país que, a despeito da diversidade que registramos acima, se estabeleceu com base na unidade identitária judaica. Uma nova hierarquização dos povos e das raças, em um esquema que “para aqueles que estudaram o fenômeno na Europa dos séculos XIX e XX, mais pareceu uma paródia das divisões tão assassinas de antes” (SAID, 2004, p.70), estava posto.

A Europa descrita por Freud está distante do horror que Frantz Fanon viu em sua face. Mas, seu espírito “desalojado”, seu esforço de arqueologia da identidade teve também “um espírito inteiramente diaspórico”, que apontava para as fissuras, as descontinuidades e o caráter compósito de toda identidade. Assim, Freud se mostra sempre aberto a novas leituras e, através das palavras de Edward Said, nos deixa a seguinte questão: “pode uma história tão absolutamente indefinida e tão profundamente indeterminada algum dia ser escrita? Em que língua e com que tipo de vocabulário?”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, MG: ed. UFMG, 1998.

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FANON, Frantz. *Peles Negras, Mascaras Brancas*. Salvador, BA: EDFBA, 2008.

_____. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. São Paulo: Penguin e Cia das Letras, 2011.

_____. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos (1937/1939)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAY, Peter. *Freud para Historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989a.

_____. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989b.

GOLDFARB, Delia Catullo. *Demências*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias. *Giro Lingüístico e Historia Intelectual*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.

SAID, Edward W. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.