

“A verdade dos meus livros está no futuro”: Foucault, Fanon e a política da verdade¹

Daniele Lorenzini
University of Pennsylvania (PENN)
danlor@sas.upenn.edu

Tradução de Daniel Verginelli Galantin
Pós-doutorando Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)
d.galantin@gmail.com

I.

Este texto tem dois objetivos principais e interligados. Por um lado, defendo que, embora as principais formas assumidas pela genealogia ao longo da história da filosofia pareçam torná-la impermeável à verdade, há um sentido importante em que a genealogia, especificamente tal como concebida e praticada por Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, é uma política da verdade. Como entender essa afirmação? A Seção II aborda esta questão e mostra que o genealogista (nietzschiano e foucaultiano) pretende produzir “novas verdades” que funcionem como forças ético-políticas disruptivas, desestabilizando os modos atuais de pensar e de ser, e criando a possibilidade concreta para o surgimento de novas possibilidades de pensamento e ação. A Seção III, por outro lado, baseia-se nestas ideias para argumentar que os escritos psiquiátricos de Frantz Fanon também podem ser interpretados como práticas genealógicas da verdade. Ao fazer isso, não apenas reunirei evidências mais claras e adicionais para minhas conclusões na seção II, mas também fornecerei uma estrutura alternativa para dar sentido à contribuição do próprio Fanon para a teoria crítica interpretada de forma ampla - uma estrutura que não o reduza nem à tradição do materialismo histórico, nem apenas à fenomenologia crítica ou à psiquiatria fenomenológica. Longe de reduzir, por sua vez, o trabalho de Fanon aos escritos genealógicos de Nietzsche ou Foucault, contudo, defendo que o objetivo de “fazer a verdade” deste último assume uma forma única nos escritos psiquiátricos de Fanon em virtude de estar explicitamente ligado ao seu projeto de politizar e empoderar os povos colonizados.

II.

A genealogia assumiu muitas formas, teve como alvo diferentes objetos e foi usada com diversos objetivos ao longo da história da filosofia. No seu sentido mais amplo, a genealogia pode ser definida como uma narrativa que descreve como X surgiu, onde X pode ser uma crença, um valor, um conceito, uma prática, uma instituição, e assim por diante. Esta narrativa pode ser fictícia, conjectural ou real – e muitas genealogias na verdade combinam mais de uma abordagem. Além disso, as genealogias podem ser vingativas ou subversivas (WILLIAMS, 2002): enquanto as genealogias vingativas visam mostrar que, dados alguns fatos básicos sobre a natureza humana e a sociedade, era necessário que X tomasse a forma que tem hoje (ver, por exemplo, CRAIG, 1990), as genealogias subversivas “fornecem uma dissolução histórica de identidades autoevidentes” (GEUSS, 2002, p.212), ou, em outras palavras, visam mostrar que a forma que

¹Uma versão desse trabalho foi publicada em P. Gori & L. Serini (eds.), *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives* (New York: Routledge, 2023).

Recebido em 07 de agosto de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

X tem hoje é apenas um dos muitos resultados divergentes que eram possíveis em um determinado ponto no passado. Embora, portanto, as genealogias vingativas pretendam incutir nos seus leitores um sentido de necessidade, as genealogias subversivas visam produzir um sentido de contingência – não apenas em relação à nossa história passada, mas também em relação ao nosso presente e ao nosso futuro.

No entanto, a subversão não é a única forma pela qual uma narrativa genealógica pode desestabilizar o seu alvo. Estudos recentes exploraram pelo menos duas outras possibilidades principais: “problematização” e “possibilitação” (*possibilization*). Colin Koopman sugere que a genealogia foucaultiana é um esforço problematizador: de fato, as genealogias de Foucault recuperam “o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas” que constituíram X como “um objeto para pensamento” (FOUCAULT, 1984a, pp.456-457); ao revelarem como foram constituídos e ainda são exercidos concretamente, as genealogias de Foucault visam tornar mais uma vez problemáticas as nossas crenças, conceitos e práticas, “facilitando” assim a tarefa de transformá-los². O objetivo da genealogia, de acordo com Foucault, não é, portanto, subverter diretamente o seu alvo – como Nietzsche faz ao mostrar que a moralidade cristã é prejudicial ao florescimento humano, e ainda mais no contexto do niilismo generalizado que caracteriza a sociedade europeia do século XIX. Ainda assim, as genealogias de Foucault visam desestabilizar a aparente necessidade dos seus alvos e abrir espaço para uma nova problematização das nossas crenças, conceitos e práticas. Por exemplo, a genealogia da prisão de Foucault em *Vigiar e Punir* não visa subverter diretamente as nossas práticas punitivas atuais, mas visa torná-las problemáticas mais uma vez (como eram no final do século XVIII) e motivam-nos a perguntarmos: Por que punimos as pessoas colocando-as na prisão? De forma mais geral: Por que e como devemos punir as pessoas na nossa sociedade? E, ainda mais radicalmente: deveríamos punir? Aliás, esta característica das genealogias de Foucault levou os estudiosos a interpretá-lo mal como sendo, em última análise, “neutro” face ao alvo das suas genealogias. É verdade que, ao ler *Vigiar e Punir*, por exemplo, a ausência de momentos explícitos de crítica às nossas atuais práticas punitivas pode ser intrigante; no entanto, o envolvimento de Foucault no Grupo de Informação sobre as Prisões (G.I.P.) e muitas das suas entrevistas ao longo da década de 1970 e início da década de 1980 não deixam dúvidas sobre os seus objetivos críticos³. Volto a esta questão abaixo.

Recentemente sugeri acrescentar a esta característica crucial da genealogia foucaultiana outra dimensão, que chamo de “possibilitação” (LORENZINI, 2024). A ideia é que as genealogias de Foucault não visam apenas tornar problemáticas mais uma vez as nossas crenças, conceitos e práticas, mas também visam criar condições reais para pensar e agir de forma diferente – e não apenas para “facilitar” esta tarefa para nós. As genealogias fazem isso, eu argumento, incorporando em suas narrativas a descrição de momentos de contraconduta e resistência, ou seja, instâncias explícitas em que as pessoas lutaram contra o poder-saber e os mecanismos governamentais que uma determinada genealogia está abordando, tentando pensar e se comportar de maneira diferente. Isto fornece aos leitores das genealogias de Foucault uma estrutura para pensamento e ação alternados na forma de uma comunidade transhistórica de resistência, que é diretamente instrumental para a transformação e ampliação do nosso atual “campo de possibilidades” (FOUCAULT, 1982, pp.789-790). Portanto, a “possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 1984b, pp.315-316) não é uma possibilidade abstrata, uma que nós poderíamos ser capazes de realizar através de maneiras que, no entanto, a genealogia não indica (e não pode indicar), mas sim uma possibilidade concreta produzida pela própria genealogia e apoiada por uma tradição de lutas transhistóricas, embora muitas vezes descontínuas. Assim, problematização e possibilitação trabalham juntas. Poderíamos dizer que são as duas faces da mesma moeda, da mesma práxis que visa desestabilizar as nossas atuais crenças, conceitos e práticas – uma que não se baseia no postulado de que o poder é um mal em si, mas na percepção que, no entanto, é sempre perigoso, e que o mais perigoso de tudo é permitir que

² Sobre isso, ver KOOPMAN, 2013; ALLEN, 2016; ERLBUSCH-ANDERSON, 2018.

³ Ver, por exemplo FOUCAULT, 2009; THOMPSON & ZURN, 2021.

os mecanismos de poder-saber se tornem congelados e fixos, estruturando e imobilizando exaustivamente o nosso campo de possibilidades de pensamento e ação.

Vocês certamente notaram que, ao desenvolver esta taxonomia – muito esquemática – de algumas das principais formas de genealogia, nunca usei o termo “verdade”. Na verdade, se a verdade, a veracidade ou a narração da verdade podem e têm sido alvos de vários projetos genealógicos⁴, parece que quando se trata de definir as formas e objetivos da genealogia, deve-se evitar categoricamente falar sobre a verdade. A objeção da falácia genética é bem conhecida: seria um erro postular uma implicação geral da origem de X ao valor de verdade de X (quando X é algo que pode ser verdadeiro ou falso, por exemplo, uma crença), ou, nesse caso, a qualquer outro tipo de valor (pragmático, moral, político, estético, etc.) que poderíamos atribuir a X. O próprio Nietzsche estava bem ciente desta objeção potencial aos argumentos genealógicos: como ele escreve em *A Gaia Ciência*, “a história das origens” dos julgamentos morais “é algo bem diferente de uma crítica”, porque “uma moralidade poderia até ter surgido de um erro, e a compreensão desse fato não tocaria nem o problema de seu valor” (NIETZSCHE, 2001, p.202). Assim, interpretar os resultados da genealogia em termos de verdade parece radicalmente inapropriado: a genealogia não visa demonstrar que uma crença alvo é falsa ou um conceito alvo não é adequado, e construir um argumento para provar que devemos substituí-los por uma verdade ou um conceito adequado. Mesmo as genealogias reivindicativas não parecem ter como objetivo demonstrar o valor de verdade de uma determinada crença ou a adequação de um determinado conceito. Como Queloz (2021) argumenta de forma convincente, as genealogias do estado de natureza ao estilo de Craig ou Williams visam oferecer uma narrativa - em parte ficcional, em parte histórica - de por que passamos a pensar como pensamos, a usar os conceitos que usamos, e manter as crenças que temos, enfatizando assim a função pragmática que esses conceitos e crenças desempenham em nossa vida. No entanto, embora possa nos mostrar as origens pragmáticas da nossa prática epistêmica de valorar a verdade ou a veracidade, a genealogia não pode, ela própria, ser avaliada diretamente em termos de verdade ou falsidade.

No entanto, o enigma aqui é que tanto Nietzsche como Foucault falam abundantemente sobre a verdade quando descrevem os efeitos que esperam que as suas genealogias produzam nos seus leitores e, de forma mais geral, no mundo. No terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz a famosa afirmação de que “a própria vontade de verdade necessita de uma justificação”, enquanto a principal manifestação do ideal ascético na filosofia e na ciência tem consistido em tratar a verdade como um valor além de qualquer crítica possível – “a verdade foi estabelecida como sendo, como Deus, enquanto a própria autoridade mais elevada, porque não se permitia que a verdade fosse um problema”

A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, surge também um novo problema: o do valor da verdade. — A vontade de verdade precisa de uma crítica — definamos a nossa própria tarefa como essa — o valor da verdade deve, pela primeira vez, ser experimentalmente *chamado à questão*. (NIETZSCHE, 1997, p.113, trad. mod.)

No entanto, a genealogia de Nietzsche não pretende mostrar que a verdade não tem qualquer valor e que devemos simplesmente eliminá-la. Pelo contrário, pretende questionar a natureza “incondicional” da nossa “vontade de verdade”, isto é, a ideia de que tal vontade não precisa de qualquer justificação porque a verdade é intrinsecamente valiosa (NIETZSCHE, 2001, p.200), e, desta forma, abrir espaço para a criação de novos valores – e novas verdades. Em *Ecce Homo*, Nietzsche caracteriza a *Genealogia*, e cada um dos três ensaios que a compõem, como uma “tempestade” que perturba opiniões, valores e práticas aceitas: um início enganosamente calmo é seguido pelo relâmpago e pelo rugido de “verdades muito desagradáveis” à distância, até que se chegue a uma conclusão onde, “entre nuvens espessas”, uma “nova verdade” se torne visível (NIETZSCHE, 2005, p.136). Como entender essas afirmações?

⁴ Sobre isso, ver, por exemplo, FOUCAULT, 2014; WILLIAMS, 2002; LORENZINI, 2023.

É útil recorrer aqui a Foucault, que considero ter feito um movimento análogo ao atribuir um objetivo de “construção da verdade” às suas genealogias. Embora ele seja frequentemente considerado como o defensor do reducionismo e do relativismo, com muitos comentadores, incluindo alguns dos mais astutos, argumentando que o seu projeto visa, em última análise, motivar-nos a livrar-nos completamente da verdade⁵, Foucault é muito explícito ao apontar que “todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são simplórios” (FOUCAULT, 1984a, p.456) e que “a tarefa de falar a verdade é uma tarefa infinita: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação que nenhum poder pode se dar ao luxo de ignorar, a menos que imponha o silêncio da escravidão” (FOUCAULT, 1984a, p.464). Na mesma entrevista, Foucault acrescenta que o impulso ético subjacente a toda a sua obra consiste numa “transformação diligente, numa modificação lenta e árdua através de uma preocupação constante pela verdade” (FOUCAULT, 1984a, p.461, trad. mod.). Não é, portanto, surpreendente que Foucault caracterize o objetivo global das suas genealogias como o de produzir verdades – “novas” verdades, poderíamos dizer, tomando emprestada a expressão de Nietzsche. Mais precisamente, embora afirme que, num certo sentido, os seus livros são obras de “ficção” (e não de história), Foucault também explica que isso não significa que estejam “fora da verdade”, porque a ficção (leia-se: genealogia) pode ser feita de modo a “trabalhar na verdade”, e é possível “induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção [leia-se: uma genealogia], e fazer com que o discurso da verdade crie, fabrique algo que ainda não existe” (FOUCAULT, 1977, 213). Foucault atribui assim um significado muito específico ao termo “ficção” neste contexto: um discurso tem uma função ou efeito “ficcionalizante” quando cria algo que não existia antes.

Na verdade, em 1979, Foucault traça uma distinção clara entre o seu trabalho genealógico, por um lado, e o trabalho de um historiador ou de um romancista, por outro. Ele agora afirma que o que escreve são “ficções históricas”: suas genealogias, explica ele, são seletivas e às vezes “exageradas”, não levam em conta todos os “fatores contraditórios” possíveis e, em vez disso, concentram-se em “uma tendência” entre muitas; no entanto, elas (visam) produzir um efeito na percepção das pessoas sobre os fenômenos alvo – loucura, prisão, sexualidade, etc. Isto significa, para Foucault, que eles “têm uma verdade na realidade atual” (FOUCAULT, 2000, p.301, trad. mod.). Em outras palavras, as genealogias de Foucault visam “provocar uma interferência entre a nossa realidade e o que sabemos sobre a nossa história passada” e, quando bem sucedida, essa interferência “produzirá efeitos reais na nossa história presente”: por exemplo, o fato de, durante um período de revoltas nas prisões na França, alguns presos estarem lendo *Vigiar e Punir* e “gritar o texto para outros presos” é, para Foucault, “a prova de uma verdade – uma verdade política e concreta – que começou depois que o livro foi escrito” (FOUCAULT, 2000, p.301, trad. mod.). Assim, as “novas verdades” que as genealogias de Foucault pretendem produzir não devem ser entendidas em termos epistemológicos: não são verdades que as genealogias “descobrem” ou “demonstram”, mas o efeito (político) de pessoas que leem e usam os livros de Foucault para transformar a si mesmos e a sociedade em que vivem. É neste sentido que a sua verdade só existe “no futuro”, porque é produzida por pessoas que as utilizam como armas num campo de batalha social e político: as genealogias de Foucault tornam-se verdadeiras pelas lutas daqueles que lutam para inaugurar novas problematizações que são dispostas para mudar a forma como pensamos e agimos. Ao mostrar que as crenças, os conceitos e as práticas pelas quais vivemos surgiram como consequência de uma problematização historicamente situada e que, portanto, podem ser novamente problematizadas e transformadas, as genealogias de Foucault só se tornam “verdadeiras”, propriamente falando, quando a tarefa de tal problematização e transformação (ou possibilização) é de fato assumida pelas pessoas na sua tentativa de deixar de ser, fazer ou pensar o que são, fazem ou pensam.

Esta é a “verdade” que Foucault espera que as suas genealogias sejam capazes de produzir: se o seu objetivo é desestabilizar os seus alvos, e mostrar que eles podem ser novamente problematizados, e que as pessoas lutaram no passado e ainda podem lutar para transformá-los, então é somente quando as pessoas realmente

⁵ Sobre isso, ver, por exemplo, DAVIDSON, 2001; HACKING, 2002; HARCOURT, 2020.

começarem a lutar e que as coisas realmente começarem a mudar, é que essas genealogias poderão clamar ser verdadeiras. Portanto, nesta tradição a genealogia é explicitamente concebida como uma prática, e mais precisamente como uma prática, ou melhor, uma política da verdade. No entanto, longe de pretender ser capaz de “descobrir” ou “demonstrar” a verdade, a genealogia visa “produzir” a verdade do seu discurso – para tornar verdadeiro o seu próprio discurso – criando efeitos reais de transformação no mundo. O que a genealogia tenta assim “tornar verdadeiro” não é qualquer afirmação específica sobre o seu alvo, mas uma meta-afirmação mais geral que é comum a todos os projetos genealógicos desestabilizadores: a afirmação de que as coisas poderiam ter sido diferentes, de que a configuração atual das nossas crenças, conceitos e práticas não são necessários e, portanto, podem ser alterados. Assim entendida, a criação da verdade genealógica claramente não é vulnerável à objeção da falácia genética.

Podemos construir esta concepção não epistemológica da verdade em termos daquilo que Foucault, em *O Poder Psiquiátrico*, chama de “verdade-acontecimento”. Contrastando-a com a concepção científica da verdade que ele considera dominante na nossa sociedade, caracterizada pela ideia de que a verdade é onipresente e pode, em princípio, ser descoberta por qualquer pessoa (o que ele também chama de “verdade-demonstração”), Foucault define a verdade-acontecimento como uma “verdade dispersa, descontínua, interrompida, que só falaria ou apareceria de vez em quando, onde ela quiser, em determinados lugares” (FOUCAULT, 2006, p.236). Ou seja, longe de ser onipresente e acessível a todos, nesta concepção a verdade tem “seus momentos favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e portadores privilegiados”: enquanto a verdade-demonstração é constante, demonstrada e descoberta, a verdade-acontecimento é descontínua, evocada, caçada e produzida; e embora a relação entre verdade-demonstração e o sujeito seja de conhecimento, o que significa que ela é governada por um conjunto de regras formais que estabelecem as condições sob as quais um sujeito pode conhecer um objeto, a relação entre verdade-acontecimento e “a pessoa que é dominada por ela, que a agarra ou é atingida por ela” é uma relação de choque ou embate, uma relação “arriscada, reversível, bélica” – uma relação de “dominação e vitória” (FOUCAULT, 2006, pp.236-237).

A verdade que as genealogias de Foucault visam manifestar é, portanto, claramente uma verdade-acontecimento, que não é descoberta no final de uma demonstração, mas produzida de forma conflituosa e belicosa por pessoas que tentam transformar concretamente a si mesmas e a sua realidade sócio-política. Assim entendida, a genealogia é realmente uma política da verdade, que visa produzir choques e confrontos, inaugurar novas problematizações na forma de campos de batalha sócio-políticos concretos e dar às pessoas armas para lutar contra as verdades recebidas, a fim de criar “novas verdades” no mundo. Neste sentido, o genealogista foucaultiano é semelhante a, pelo menos, algumas das figuras parresiasísticas a que Foucault se dirige nas suas últimas conferências no *Collège de France* (pense, por exemplo, nos cínicos e na sua prática filosófica militante): como eles, o genealogista visa produzir verdades que funcionem como forças ético-políticas disruptivas, desestabilizando as práticas atuais e criando a possibilidade concreta para a emergência de “um mundo outro” (FOUCAULT, 2011, p.287).

III.

Para ilustrar e esclarecer melhor por que considero a genealogia – pelo menos nas suas versões nietzschiana e foucaultiana – como uma prática ou uma política da verdade, passo agora aos escritos psiquiátricos de Fanon. Minha sugestão aqui é que, nesses escritos, Fanon pratica uma forma de genealogia semelhante à que acabei de descrever e que, ao mesmo tempo, o objetivo de “fazer a verdade” de seu trabalho é distinto devido à sua conexão explícita com o projeto político de empoderamento dos povos colonizados. Mas será mesmo legítimo interpretar o projeto de Fanon como um projeto genealógico?

Eu afirmo que sim. Na verdade, como um genealogista nietzschiano ou foucaultiano, em seus escritos psiquiátricos Fanon oferece narrativas que partem de uma questão atual (como dar sentido e tratar um determinado conjunto de sintomas em seus pacientes, que na maioria das vezes são indivíduos colonizados), explicam a forma como tal questão é atualmente respondida (normalmente, apelando a preconceitos generalizados: os norte-africanos são preguiçosos, mentem sempre, a sua psicologia é subdesenvolvida, e assim por diante), e depois fornece uma contraexplicação do aparecimento dos sintomas dos seus pacientes. Essa explicação rejeita qualquer redução simplista deles a uma única causa. Em vez disso essa explicação leva em conta a complexa interação de diferentes forças, tanto psicológicas como sociais (incluindo, mais notavelmente, o racismo e a opressão colonial).

Assim, o objetivo de Fanon é mostrar que as neuroses de seus pacientes não são a consequência necessária da natureza supostamente já patológica da psique do colonizado, mas o resultado contingente - embora, sob condições de opressão colonial e racismo sistêmico, em grande parte inevitável - de uma constelação transformável de relações sociais e de poder. Tal como as genealogias de Nietzsche e Foucault, os escritos psiquiátricos de Fanon visam tanto criticar narrativas recebidas como elaborar narrativas alternativas, a fim de desestabilizar a complexa interação de forças psicológicas e sociopolíticas que contribuem para o surgimento de uma determinada neurose em primeiro lugar.

Ao desenvolver suas práticas “socioterapêuticas” no hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, Fanon rapidamente percebe que elas não teriam chance de serem eficazes se não incorporassem a “morfologia social e as formas de sociabilidade” típicas da sociedade argelina: os homens argelinos, por exemplo, não demonstram interesse em filmes ocidentais, não por causa do seu suposto “primitivismo”, mas porque não são capazes de se reconhecer nas reações dos personagens principais (FANON, 1954, p.369); e a abordagem intrigante das mulheres argelinas ao Teste de Apercepção Temática não se deve à sua falta de imaginação, mas ao fato de as cenas retratadas no teste serem “elaboradas por ocidentais e para ocidentais”, de modo que os pacientes argelinos se veem confrontados com “um mundo diferente, estrangeiro, heterogêneo e não apropriável” (FANON, 1956, p.430). Porém, quando o médico lhes mostra um cartão em branco, as coisas mudam drasticamente:

A vida imaginária não pode ser isolada da vida real: o mundo concreto e objetivo é o que constantemente alimenta, possibilita, legitima e funda o imaginário. A consciência imaginária é certamente irreal, mas bebe do mundo concreto. A imaginação, o imaginário, só são possíveis na medida em que o real nos pertence. [...] Não existe homogeneidade entre o que é apresentado à paciente [no TAT] e o que ela conhece: o mundo que lhe é apresentado já é um mundo desconhecido, estranho e heteróclito. Diante de objetos inusitados, de situações não identificáveis, rejeitadas por pontos de vista hostis porque heterogêneas, a mulher muçulmana é incapaz de elaborar qualquer existência imaginária. As raras histórias reunidas não nos restauraram um mundo. [...] [No entanto, a] imaginação foi capaz de se desenvolver na presença do cartão branco, uma vez que não foi mais impedida por grilhões culturais estrangeiros. Não esbarrando em um mundo que os excluía, nossos pacientes formaram histórias ricas e variadas. (FANON, 1956, pp.431-432)

Em “Nietzsche, Genealogia, História”, Foucault afirma que a genealogia, tal como concebida e praticada por Nietzsche – pelo menos quando ele “é verdadeiramente um genealogista” (FOUCAULT, 1971, p.371) – registra “a singularidade dos acontecimentos fora de qualquer finalidade monótona” (FOUCAULT, 1971, p.369), opondo-se assim à redução da história a um desenvolvimento teleológico linear. Ao oferecer uma narrativa sobre as “origens” dos sintomas dos seus pacientes que vai contra as explicações recebidas, que ignoram sistematicamente a realidade social e as relações coloniais de poder, Fanon também pretende romper as narrativas teleológicas lineares, concentrando-se, em vez disso, na complexidade irreduzível da “situação” e do contexto social em que vivem os seus pacientes. Em “A Síndrome do Norte de África”, por exemplo, Fanon aborda o fenômeno dos pacientes norte-africanos que vivem na França e que vão ao hospital alegando que “dói em todo o lado” e “o tempo todo”, e que estão literalmente morrendo (“Estou morrendo, seu doutor”), embora exames médicos e raios X muitas vezes não mostrem nenhuma base lesiva para suas afirmações (FANON, 1952, pp.41-42). Os médicos franceses explicariam sistematicamente

este comportamento à luz dos preconceitos existentes segundo os quais o norte-africano é “um farsante, um mentiroso, um esquivo, um preguiçoso, um impostor, um ladrão” (FANON, 1952, p.43): nenhuma evidência médica pode ser encontrada para sua dor porque ele não está realmente doente - ele simplesmente não gosta de trabalhar e sempre procura uma desculpa para ficar alguns dias no hospital (especialmente durante fortes períodos de frio). O paciente norte-africano é assim concebido e tratado como um “inválido imaginário” (FANON, 1952, p.44):

O pensamento médico parte do sintoma para a lesão. [...] Qualquer paciente que se queixa de dor de cabeça, zumbido nos ouvidos e tontura também deve ter pressão alta. Mas se acontecesse que, junto com esses sintomas, não houvesse nenhum sinal de pressão alta ou de tumor cerebral e, em qualquer caso, nenhum resultado positivo, o médico teria de concluir que o pensamento médico estava errado; e como qualquer pensamento é necessariamente pensar em alguma coisa, ele considerará a culpa do paciente – um paciente indócil, indisciplinado, que não conhece as regras do jogo. Principalmente a regra, reconhecidamente inflexível, que diz: todo sintoma pressupõe uma lesão. (FANON, 1952, p.44, trad. mod.)

Mas será o norte-africano realmente um “pseudo-inválido” (FANON, 1952, p.45)? No seu artigo, Fanon argumenta que precisamos elaborar um quadro completamente diferente para interpretar (pelo menos alguns) dos sintomas de pacientes que, na sua vida cotidiana, são sistematicamente discriminados, racializados e oprimidos. Fanon desenvolve e defende assim a noção de “diagnóstico situacional”: partindo do trabalho do médico alemão Heinrich Meng (1887-1972), Fanon afirma que perguntar “qual órgão está doente, qual é a natureza das lesões orgânicas, se estão presentes, e qual germe invadiu o organismo” nunca é suficiente, e que é imperativo levar em conta a situação completa de cada paciente – “seus relacionamentos íntimos, ocupações e preocupações, sua sexualidade e tensão interior, seu senso de segurança ou insegurança, os perigos que enfrenta”, bem como “sua evolução, a história de sua vida” (FANON, 1952, p.46). Qual é a situação de um indivíduo norte-africano que vivia na França no início da década de 1950? É uma condição, argumenta Fanon, quase insuportável ou insuportável.

Os seus pacientes do Norte da África enfrentam obstáculos diários no que diz respeito à formação de relações interpessoais significativas e preconceitos sistemáticos no que diz respeito à sua vida sexual (são considerados estupradores em série); vivem, portanto, num “estado de insegurança perpétua” porque a sua afetividade, a sua atividade social e a sua pertença à comunidade estão constantemente ameaçadas (FANON, 1952, pp.46-47). Em outras palavras, o norte-africano que vive na França enfrenta uma “morte diária”: no metrô, no consultório médico ou no hospital, no trabalho, no teatro, nos jornais e revistas, não encontra senão preconceito, discriminação e opressão sistemática (FANON, 1952, pp.47-48). Assim, não deveria ser tão surpreendente que ele adoça: “todas as condições estão reunidas para fazer do norte-africano um homem doente” (FANON, 1952, p.47):

Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem possibilidade de comunhão com o grupo, o seu primeiro encontro consigo mesmo ocorrerá de modo neurótico, de modo patológico; ele se sentirá vazio, sem vida, numa luta corporal contra a morte, uma morte deste lado da morte, uma morte em vida. (FANON, 1952, p.47, trad. mod.)

Com base nestas ideias, nos seus escritos psiquiátricos, Fanon elabora inúmeras contra-narrativas para rejeitar as explicações tradicionais que se baseiam em preconceitos recebidos, reduzindo as palavras e o comportamento dos norte-africanos à sua tendência supostamente natural para mentir, roubar, violar e evitar o trabalho a todo o custo (FANON, 1952, p.48). Por exemplo, Fanon argumenta que a ociosidade do colonizado, longe de ser uma característica estrutural da sua “natureza”, deve ser interpretada como uma resposta histórica e socialmente situada à opressão colonial: como uma “proteção, uma medida de autodefesa, acima de tudo no nível fisiológico”, porque o trabalho nas colônias é sempre um trabalho sem sentido e forçado, e não uma prática digna e frutífera⁶. Assim como Nietzsche e Foucault, porém, Fanon também não concebe a busca pela “origem” de uma determinada neurose como uma tentativa

⁶ Sobre isso ver FANON, 1959-1960, p.530; FANON, 2004, p.220.

de apreender a “essência” do sujeito colonizado: não apenas não existe tal essência, mas também não existe uma origem única que, por si só, possa explicar o surgimento de uma determinada patologia. Pelo contrário, segundo Fanon, a tarefa do psiquiatra consiste, primeiro, em reconstruir a complexa interação entre o ambiente (o contexto social), as relações de poder em jogo e uma série de processos psicológicos e psicossomáticos sustentados pelo que ele chama de “histórico-racial” e o esquema “epidérmico-racial”, isto é, pela sedimentação de preconceitos e significados culturais em uma determinada sociedade e pelas respostas das pessoas à mera aparição de um corpo negro ou pardo em seu campo experiencial (FANON, 2008, pp.91-92). E, em segundo lugar, com base nessa reconstrução, ao oferecer uma explicação narrativa para o surgimento de uma determinada neurose em termos não apenas de “filogênese” e “ontogênese”, mas também de “sociogênese”: a alienação psicológica e sócio-política do sujeito colonizado é, em grande parte, produzida socialmente e ao mesmo tempo apresentada como uma consequência necessária de uma predisposição biológica (FANON, 2008, xv, trad. mod.).

Ao fazê-lo, os escritos psiquiátricos de Fanon, tal como as genealogias nietzschianas ou foucaultianas, centram-se na “proveniência” (*Herkunft*) e na “emergência” (*Entstehung*). Em “Nietzsche, Genealogia, História”, Foucault afirma que, por um lado, a genealogia aborda os “incontáveis começos” e os “inumeráveis acontecimentos” que contribuíram para a formação de uma determinada crença, conceito ou prática, sem pretender restaurar qualquer continuidade ininterrupta, mas, em vez disso, mantendo acontecimentos passados em sua dispersão (FOUCAULT, 1971, p.374). Por outro lado, ele afirma que a genealogia aborda o surgimento de crenças, conceitos e práticas não como o “termo final” de um desenvolvimento histórico, mas à luz do “jogo perigoso de dominações” dentro de determinadas configurações históricas de relações sociais e de poder (FOUCAULT, 1971, p.376). Os escritos psiquiátricos de Fanon e a sua prática “sócioterapêutica” focam-se analogamente na miríade de fatores sociais que contribuíram para o surgimento de uma determinada forma de alienação – em ambos os sentidos do termo, médico e político (“*aliénation*” em francês carrega os dois significados simultaneamente) —ao mesmo tempo que se recusa a atribuir a um acontecimento específico do passado o estatuto de origem única capaz de explicar o desenvolvimento dos sintomas patológicos de acordo com uma cadeia causal ininterrupta.

É útil considerar aqui uma possível objeção à minha linha de argumento: por acaso Fanon, como qualquer psiquiatra deve fazer, não oferece explicações causais para o surgimento de sintomas patológicos em seus pacientes, de uma forma que o genealogista nietzschiano ou foucaultiano categoricamente se recusaria a fazer? Para Nietzsche e Foucault, a ligação entre um determinado acontecimento histórico e o(s) efeito(s) específico(s) que acaba por produzir nunca é necessária, porque cada acontecimento pode dar origem a vários resultados possíveis, e o fato de a narrativa genealógica parecer levar a forma de uma cadeia de causas e efeitos nunca deve obscurecer o seu objetivo: mostrar que, em qualquer ponto do passado, algo diferente poderia ter acontecido. Esta possibilidade radical do passado é certamente mais difícil de detectar na obra de Fanon. No entanto, o seu apelo simultâneo à filogênese, à ontogênese e à sociogênese, juntamente com a sua defesa de um diagnóstico situacional, introduzem uma complexidade que torna impossível reduzir as suas explicações às conclusões de cadeias causais simples. Em seus escritos psiquiátricos, Fanon aborda uma multiplicidade de “causas” (possíveis e reais), evitando assim que seus leitores pensem que uma ou um conjunto bem definido delas seria capaz de explicar exhaustivamente os “efeitos” observados. Além disso, os próprios “efeitos”, isto é, a série de neuroses manifestadas pelo paciente, dificilmente são isoláveis uns dos outros e constituem, em vez disso, uma constelação complexa de patologias inter-relacionadas que definem a “situação alienada” do sujeito colonizado. Em suma, Fanon também rejeita, em última análise, a possibilidade de encontrar uma ligação de causalidade direta e necessária que vá de uma causa dada a um efeito específico.

Além disso, Fanon está extremamente atento à singularidade de cada caso individual e à “situação” de cada paciente individual. Isto não significa que rejeite todas as formas de generalização – muito pelo

contrário: enquanto a conclusão de “A ‘Síndrome do Norte da África”” consiste numa crítica genérica dirigida a todos aqueles que ainda se limitam a dizer: “Não é nossa culpa!,” e com um apelo para assumir a responsabilidade pela situação trágica dos povos norte-africanos que vivem na França (FANON, 1952, p.49), a posição de Fanon nos anos seguintes torna-se cada vez mais radical e intransigente – até chegar à conclusão de que nenhuma desalienação (psicológica e sociopolítica) é possível sem descolonização. A psiquiatria por si só, em qualquer contexto caracterizado pela opressão colonial e pelo racismo sistêmico, nunca poderá ser verdadeiramente eficaz, independentemente da forma que assuma. Primeiro, a sociedade e o mundo como um todo têm de ser transformados:

Quando a colonização permanece incontestada pela resistência armada [...] as defesas dos colonizados entram em colapso e muitos deles acabam em instituições psiquiátricas. Na calma deste período de colonização triunfante, um fluxo constante e considerável de sintomas mentais são sequelas diretas desta opressão. (FANON, 2004, p.182)

É precisamente através da sua prática psiquiátrica, e dos seus repetidos fracassos num contexto colonial, que Fanon se torna cada vez mais consciente da urgência da luta anticolonial pela libertação, de uma forma que lembra a famosa afirmação de Foucault segundo a qual “o conhecimento não é feito para entendimento; é feito para cortar” (FOUCAULT, 1971, p.380) – onde “*trancher*” em francês significa cortar ou dividir e tomar uma posição ou tomar uma decisão resoluto entre diferentes cursos de ação. Assim, a maneira peculiar de Fanon conceber e praticar a psiquiatria é semelhante à genealogia nietzschiana ou foucaultiana porque também é uma política da verdade. Isso leva Fanon – e pretende levar os seus colegas e leitores – à conclusão de que a luta contra todas as formas de colonialismo é necessária para abrir a possibilidade de alcançar uma desalienação efetiva, em ambos os sentidos do termo, criando assim as próprias condições para o sucesso da socioterapia de Fanon. Como Fanon afirma em *Os Condenados da Terra*, “só a luta armada pode exorcizar eficazmente estas mentiras sobre o homem [as mentiras propagadas pelos regimes coloniais] que subordinam e literalmente mutilam os mais conscientes entre nós” (FANON, 2004, p.220). Neste sentido, a luta para acabar com a dominação colonial é também uma luta contra “todas as inverdades plantadas dentro [do sujeito colonizado] pelo opressor” (FANON, 2004, p.223), e antes de mais nada contra a própria ideia de que a Verdade é sempre Branca:

Para o povo, apenas os seus concidadãos devem a verdade. Nenhuma verdade absoluta, nenhum discurso sobre a transparência da alma pode corroer esta posição. Em resposta à mentira da situação colonial, o sujeito colonizado responde com uma mentira. O comportamento para com os colegas nacionalistas é aberto e honesto, mas tenso e indecifrável para com os colonos. A verdade é o que acelera a desestruturação do regime colonial, o que promove a emergência da nação. A verdade é o que protege os “nativos” e desfaz os estrangeiros. No contexto colonial não existe um comportamento verdadeiro. (FANON, 2004, p.14)

Em “Conduas de Confissão no Norte da África”, Fanon pretende desestabilizar a narrativa recebida empregada por especialistas psiquiátricos na Argélia quando confrontados com um indivíduo colonizado que, embora tenha cometido um crime e o confessado a princípio, mais tarde se recusa a reconhecê-lo e se autoproclama inocente. A explicação tradicionalmente oferecida para este comportamento é bem conhecida: o norte-africano é um mentiroso patológico incapaz de dizer a verdade (LORENZINI & TAZZIOLI, 2018). A explicação sociogenética – ou genealógica – de Fanon consiste em argumentar que, no sistema penal europeu, a confissão do crime é tão crucial porque constitui o primeiro passo que permite ao sujeito assumir a responsabilidade pelos seus atos, para “dar um sentido à sua vida” e assim, uma vez infligida a pena, ser reintegrado no grupo que prejudicou ao cometer o crime: “a confissão torna-se para o seu perpetrador o preço da sua reinserção no grupo” (FANON, 1955, p.410). No contexto colonial, porém, faltam as condições para esta “resolução favorável”: não porque o sujeito colonizado seja um mentiroso patológico, mas porque não houve integração entre os dois grupos sociais – os colonizadores e os colonizados. Portanto, a confissão do colonizado não pode produzir a sua reinserção no seu próprio grupo porque ela é exigida pelo colonizador, e não pode produzir a sua reinserção no grupo do colonizador porque, para começar, não houve integração, nenhum “prévio reconhecimento recíproco do grupo pelo

grupo, e do indivíduo pelo grupo” (FANON, 1955, pp.410-412). O resultado desta reconstrução alternativa, segundo Fanon, é que

a recusa do acusado muçulmano, ao confessar seu ato, em autenticar o contrato social que lhe foi proposto, significa que sua submissão muitas vezes profunda aos poderes constituídos (neste caso, o poder do judiciário), que temos observado, não pode ser interpretada como uma aceitação deste poder. (FANON, 1955, p.412, trad. mod.)

Assim, ao fornecer esta explicação alternativa do comportamento do colonizado, Fanon abre a possibilidade de interpretar a sua recusa em confessar como um ato político de resistência (GIBSON & BENEDUCE, 2017), o ato de alguém que é “dominado, mas não domesticado” (FANON, 2004, p.16). Tal como no caso dos pacientes norte-africanos de Fanon que vivem na França, também aqui o sujeito colonizado está, de certo modo, preso: o seu silêncio e as suas mentiras são interpretados *a priori* pelo colonizador como uma confirmação da sua natureza supostamente enganosa e criminosa. A psiquiatria colonial sempre foi uma aliada do colonialismo na medida em que, ao patologizar e, assim, objetivar os sujeitos colonizados, contribuiu para a limitação da sua ação política e para a produção deles como sujeitos subjugados. Em contraste, nos seus escritos psiquiátricos, Fanon pratica o que poderia ser chamado de “epistemologia política da medicina” (BENEDUCE, 2014). As suas contranarrativas pretendem provocar uma “interferência” semelhante à mencionada por Foucault ao falar dos seus projetos genealógicos: o seu objetivo final é empoderar os povos colonizados, tornando não só as suas palavras e atos, mas também os seus silêncios e mentiras enquanto algo social e politicamente inteligível (para eles próprios, para as elites nacionalistas argelinas e, até certo ponto, inclusive para os colonizadores), e indicando uma saída – uma vez terminada a colonização, novas possibilidades de pensamento e ação estarão disponíveis.

Assim, enquanto práticas (genealógicas) da verdade, os escritos psiquiátricos de Fanon visam criar as condições, não apenas para interpretar de forma diferente o comportamento e os sintomas dos seus pacientes, mas também e mais importante, para tornar inteligíveis pela primeira vez as suas dimensões sociopolíticas, ligando-os assim à tarefa urgente da luta anticolonial pela libertação (ROBCIS, 2020; LUXON, 2021). A desalienação, para Fanon, é, em última análise, inatingível sem a descolonização: esta é a meta-afirmação que permeia todos os escritos psiquiátricos de Fanon, e que pretendem “fazer verdade”, não na forma de uma demonstração, mas capacitando as pessoas colonizadas a produzir concretamente essa verdade através de suas lutas. Assim como as genealogias de Nietzsche e Foucault, os escritos psiquiátricos de Fanon visam, portanto, produzir “novas verdades” que se inscrevem na textura de uma dada realidade sociopolítica como forças disruptivas que desestabilizam narrativas recebidas e modos tradicionais de pensar e agir, ao mesmo tempo que criam concretamente as condições para o surgimento de um outro mundo. Neste sentido, a verdade das obras de Fanon também só pode ser manifestada “no futuro” – isto é, só existe quando colocada em prática experimentalmente.

Referências bibliográficas

- ALLEN, Amy. 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- BENEDUCE, Roberto. 2014. “Frantz Fanon: From a Phenomenology of Oppression to the Birth of a Critical Ethnopsychiatry.” In Fanon 2014, 155–84.
- CRAIG, Edward. 1990. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Clarendon Press.
- DAVIDSON, Arnold I. 2001. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ERLENBUSCH-ANDERSON, Verena. 2018. *Genealogies of Terrorism: Revolution, State Violence, Empire*. New York: Columbia University Press.
- FANON, Frantz. 1952. “The ‘North African Syndrome.’” In *Decolonizing Madness: The Psychiatric Writings of Frantz Fanon*, edited by N.C. Gibson, translated by L. Damon, 41–50. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- _____. 1954. “Social Therapy in a Ward of Muslim Men: Methodological Difficulties” (co-authored with J. Azoulay). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalifa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 353–71. London: Bloomsbury, 2018.
- _____. 1955. “Conducts of Confession in North Africa (1)” (co-authored with R. Lacaton). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalifa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 409–12. London: Bloomsbury, 2018.
- _____. 1956. “TAT in Muslim Women: Sociology of Perception and Imagination” (co-authored with C. Geronimi). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalifa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 427–32. London: Bloomsbury, 2018.
- _____. 1959-1960. “The Meeting Between Society and Psychiatry.” In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalifa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 511–30. London: Bloomsbury, 2018.
- _____. 2004. *The Wretched of the Earth*, translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
- _____. 2008. *Black Skin, White Masks*, translated by R. Philcox. New York: Grove Press.
- FOUCAULT, Michel. 1971. “Nietzsche, Genealogy, History.” In *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 2*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 369–91. New York: New Press, 1998.
- _____. 1977. “Power Affects the Body.” In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 207–13. New York: Semiotext(e), 1996.
- _____. 1978. “Interview with Michel Foucault.” In *Power: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 3*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 239–97. New York: New Press, 2000.

_____. 1979. "Truth is in the Future." In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 298–301. New York: Semiotext(e), 1996.

_____. 1982. "The Subject and Power." In *Power: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 3*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 326–48. New York: New Press, 2000.

_____. 1984a. "The Concern for Truth." In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 455–64. New York: Semiotext(e), 1996.

_____. 1984b. "What is Enlightenment?" In *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 1*, edited by P. Rabinow, translated by R. Hurley et al., 303–19. New York: New Press, 1997.

_____. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by A. Sheridan. New York: Vintage Books.

_____. 2006. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973–74*, edited by J. Lagrange, translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____. 2009. "Alternatives to the Prison: Dissemination or Decline of Social Control?," translated by C. Venn. *Theory, Culture & Society* 26(6): 12–24.

_____. 2011. *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France, 1983–84*, edited by F. Gros, translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____. 2014. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, edited by F. Brion & B.E. Harcourt, translated by S.W. Sawyer. Chicago: University of Chicago Press.

GEUSS, Raymond. 2002. "Genealogy as Critique." *European Journal of Philosophy* 10(2): 209–15.

GIBSON, Nigel C., & Beneduce, Roberto. 2017. *Frantz Fanon, Psychiatry, and Politics*. London: Rowman & Littlefield.

HACKING, Ian. 2002. "Self-Improvement." In *Historical Ontology*, 115–20. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HARCOURT, Bernard E. 2020. *Critique and Praxis: A Radical Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action*. New York: Columbia University Press.

KOOPMAN, Colin. 2013. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.

LORENZINI, Daniele. 2023. *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2024. "On Possibilising Genealogy." *Inquiry* 67(7): 2175–2196.

LORENZINI, Daniele, & TAZZIOLI, Martina. 2018. "Confessional Subjects and Conducts of Non-Truth: Foucault, Fanon, and the Making of the Subject." *Theory, Culture & Society* 35(1): 71–90.

LUXON, Nancy. 2021. "Fanon's Psychiatric Hospital as a Waystation to Freedom." *Theory, Culture & Society* 38(5): 93–113.

NIETZSCHE, Friedrich. 1997. *The Genealogy of Morality*, edited by K. Ansell-Pearson, translated by C. Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2001. *The Gay Science*, edited by B. Williams, translated by J. Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2005. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, edited by A. Ridley & J. Norman, translated by J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press.

QUELOZ, Matthieu. 2021. *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*. Oxford: Oxford University Press.

ROBCIS, Camille. 2020. "Frantz Fanon, Institutional Psychotherapy, and the Decolonization of Psychiatry." *Journal of the History of Ideas* 81(2): 303–25.

THOMPSON, Kevin, & ZURN, Perry, eds. 2021. *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group (1970–80)*, translated by P. Zurn & E. Beranek. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WILLIAMS, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.