

CAPÍTULO IV
COLONIALISMO E REVOLUÇÃO:
FANON ENCONTRA BOURDIEU

Aquilo que Fanon diz não corresponde à realidade. É até perigoso fazer os argelinos acreditarem nas coisas que ele afirma. Isso só iria entretê-los com utopias e ilusões. Eu acho que esses homens [Sartre e Fanon] contribuíram para transformar a Argélia naquilo que ela se tornou, porque eles contam histórias para cidadãos argelinos que, muitas vezes, desconhecem seu próprio país mais do que o francês que fala sobre ele; e, com isso, os argelinos conservam ilusões utópicas e completamente irrealistas acerca da Argélia. [...] Os textos de Fanon e de Sartre são assustadores por sua irresponsabilidade. É preciso ser megalomaníaco para pensar que se pode dizer tanta coisa sem sentido.

Pierre Bourdieu¹

O espectro que rondava Bourdieu

A postura de Bourdieu perante o marxismo torna-se mais e mais hostil à medida que vamos de Marx para Gramsci e de Gramsci para Fanon. Bourdieu tinha profundo respeito pelo brilhantismo e discernimento de Karl Marx e, decerto, como eu mesmo afirmei no capítulo I, sua sociologia pode ser vista como a extensão da economia política marxiana para dentro do campo da cultura: ela foi uma economia política da cultura. E embora Bourdieu procu-

rasse se distanciar de Antonio Gramsci — com suas noções de hegemonia, de consentimento, de consciência, de ideologia e, sobretudo, sua concepção do intelectual orgânico —, pode-se detectar mesmo aí algum resquício de simpatia e respeito — como quando Bourdieu usa as ideias de Gramsci contra o Partido Comunista Francês, por exemplo.

Já quando chegamos a Frantz Fanon, acabou-se a simpatia — como podemos ver pela citação acima, retirada de uma entrevista com James Le Sueur². Bourdieu cita Fanon até mais raramente que Gramsci, mas, quando o faz, é sempre com veneno na língua: “Eu desejava me desvencilhar, sobretudo, da especulação. E àquela época [anos 1960], os trabalhos de Frantz Fanon, especialmente *Os condenados da Terra*³, eram a última palavra; e eles só me impressionaram por serem falsos e perigosos”⁴. Desse modo, o diálogo que estou prestes a entabular aqui pode nunca ter ocorrido, entretanto, é importante reconstituí-lo. E devemos deixar que Fanon responda a Bourdieu.

A antipatia de Bourdieu por Fanon — embora não conste que Fanon tenha sequer encontrado Bourdieu — talvez seja profunda porque ambos viveram na Argélia na mesma época, porém, frequentando universos separados: o primeiro, atuando como pesquisador distanciado e simpático à difícil situação colonial, procurou resgatar a dignidade do colonizado ao escavar a verdade da sua vida; e o segundo, como psiquiatra da Martinica formado na França, lidou diretamente com vítimas de violência em ambos os lados da clivagem colonial. O primeiro era ligado à universidade e aventurou-se nas comunidades argelinas tomadas como campos de pesquisa empírica, enquanto o segundo trabalhou em um hospital psiquiátrico antes de se comprometer com o movimento pela libertação nacional. Para usar novamente os termos de Gramsci, como primeira aproximação, pode-se dizer que Bourdieu foi um intelectual tradicional, enquanto Fanon foi um intelectual orgânico. Como ainda veremos, essas foram as concepções de intelectual que cada qual defendeu em seus trabalhos, muito embora, inevitavelmente, suas próprias práticas enquanto intelectuais fossem algo mais complexas.

Os trabalhos mais conhecidos de Bourdieu sobre a Argélia — *Esboço de uma teoria da prática* (1972)⁵ e sua subsequente transformação n’*A lógica da prática* (1980)⁶ — foram escritos muito tempo depois de ele ter deixado a Argélia e de o país ter saído do contexto colonial. O povo cabila* que ele es-

* O povo cabila. Os berberes são povos nômades que habitam extensas regiões do Saara e do norte da África (Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito). Dentre eles, encontram-se os tuaregues e os cabilas. (N. do T.)

tudou nesses tratados densamente teóricos vivia em um cosmo sem tempo nem contexto histórico. Em contraste, seus trabalhos menos conhecidos e redigidos enquanto ele ainda estava na Argélia ou logo após isso concentram o foco mais diretamente nos efeitos do colonialismo — como vemos em *A sociologia da Argélia* (1958)⁷, *Trabalho e trabalhadores na Argélia*⁸ e *O desenraizamento*⁹. Esses textos são menos teóricos e, no lugar disso, lidam com a problemática da modernização no próprio contexto da ordem colonial argelina. São esses primeiros trabalhos que nós devemos comparar e contrastar com *Os condenados da Terra*¹⁰ de Frantz Fanon. Porque, se o projeto de Bourdieu era a reconstrução da teoria da modernização, a meta de Fanon era a reconstrução do marxismo. A seguir, eu tentarei mostrar que a teoria de Fanon sobre o colonialismo e a revolução pode ser vista como uma adaptação gramsciana ao contexto colonial — esse Gramsci cujo trabalho (até onde se saiba) Fanon jamais leu.

Cruzando os mesmos caminhos

Fanon e Bourdieu estiveram na Argélia na mesma época, durante o agravamento dos conflitos pela libertação nacional (1954-1962). Bourdieu chegou à Argélia em 1954 para cumprir o serviço militar, após o qual, ele se viu envolvido com os destinos daquele povo e daquele país. Ele optou por permanecer, lecionando na Universidade de Argel, indo da filosofia para a etnologia e a sociologia, mergulhando em um programa de pesquisas sobre todas as facetas da vida popular argelina. Cruzando as zonas de guerra, ele se tornou cronista e testemunha presencial das envolventes lutas anticoloniais — até que sua presença ali se tornasse politicamente insustentável. Ele foi obrigado a deixar o país em 1960 e, após isso, retornou à França para ingressar na carreira de sociólogo — carreira marcada de maneira indelével por suas experiências na Argélia.

Vindo da França, onde havia completado recentemente o bacharelado em psiquiatria e medicina, Fanon chegou à Argélia em 1953 — um ano antes que Bourdieu. Lá, ele seria nomeado diretor do hospital psiquiátrico Blida-Joinville; e foi por intermédio dos pacientes que ele conheceu os traumas e horrores do colonialismo. Curiosamente, Fanon também fez viagens de campo aos cabilas, explorando sua vida social e mental *in loco*. Envolvido na guerra pela libertação nacional, Fanon foi expulso da Argélia em 1956, indo primeiramente para a Tunísia, onde prosseguiu com seus trabalhos em psiquiatria; e posteriormente para a capital de Gana, onde se tornou embaixador itinerante da FLN

[Frente pela Libertação Nacional Argelina] em vários países do norte e oeste da África. Fanon morreu de leucemia em 1961, pouco antes de a Argélia conquistar sua independência, mas não antes de ele mesmo concluir *Os condenados da Terra* — a bíblia das lutas pela libertação colonial ao redor do mundo.

Pode-se dizer que tanto Fanon como Bourdieu estavam bem preparados para desenvolver interpretações originais sobre seu período argelino. Bourdieu cresceu e se criou em um pequeno povoado no Béarn, onde seu pai se elevou de camponês arrendatário a funcionário dos correios. Foi seu brilhantismo acadêmico o que lhe abriu as portas para a École Normale Supérieure. Fanon cresceu e se criou na Martinica, no seio de uma família crioula e aspirante à classe média. Ele ingressou no Exército Voluntário Francês em 1943 e, depois da guerra, estudou em Lyon. Ambos os autores tiveram amargas experiências de marginalização na França: o primeiro, com base na classe, que Bourdieu alude em seu *Esboço de autoanálise*¹¹; e o segundo, com base na raça, que Fanon expõe no seu célebre trabalho *Pele negra, máscaras brancas*¹². Portanto, eles estavam bem equipados para reconhecer as abomináveis exclusões e opressões que jaziam na essência do colonialismo — muito embora suas origens étnicas e nacionais fossem colocá-los em posições bastante diferentes na ordem colonial.

Mesmo assim, a formação acadêmica deles devia se ajustar ao novo meio. Ambos convergiram para a sociologia: o primeiro a partir da filosofia, que Bourdieu acusava de estar afastada demais do estudo das experiências da vida real; e o segundo, a partir da psiquiatria, que Fanon dizia ter dificuldades para compreender a natureza estrutural e sistêmica da opressão colonial. Além disso, suas sociologias convergiram também na medida em que ambos mantiveram certo interesse na psicologia como companheira necessária e inseparável da pesquisa sociológica — fato expresso tanto na nebulosa noção de *habitus* em Bourdieu como na influência da psiquiatria lacaniana em Fanon.

A convergência das teorias acerca do colonialismo e sua capitulação

Dadas as distintas imersões desses autores no contexto da Argélia colonial, poder-se-ia esperar que Bourdieu — o sociólogo francês que se manteve na Argélia depois do serviço militar — e Fanon — o psiquiatra martinicano que já havia sido vítima de racismo na França — adotassem posturas diferentes com respeito à situação colonial. Tal expectativa de divergência é intensificada

quando consideramos o derradeiro veredicto de Bourdieu sobre as obras de Fanon, como sendo “especulativas”, “irresponsáveis”, “perigosíssimas”. Só se pode ficar surpreso, portanto, com os incríveis paralelos entre suas abordagens da estrutura do colonialismo, da guerra civil anticolonial e da queda da ordem colonial. Para convencê-los da fantástica convergência entre esses autores, eu procurarei citar largamente dois textos seus, ambos escritos em 1961, ou seja, um ano antes da independência da Argélia, a saber, o artigo “Revolução dentro da revolução”¹³ escrito por Bourdieu e anexado ao livro *Os argelinos*¹⁴; e *Os condenados da Terra*¹⁵, escrito por Fanon.

Podemos então começar com o próprio significado do colonialismo que Bourdieu e Fanon viam como um sistema de dominação em que o que prevalece é a violência. Sobre isso, Bourdieu escreveu:

Em poucas palavras, quando conduzido por sua própria lógica interna, o sistema colonial tende a desenvolver todas as consequências implícitas no momento da sua formação: a completa separação das castas sociais. A revolução violenta e a repressão pela violência ajustam-se com perfeição à coerência lógica do sistema. [...] Com efeito, a guerra revelou com clareza o verdadeiro fundamento da ordem colonial: a relação apoiada na força bruta que permite à casta dominante manter a casta dominada numa posição inferior¹⁶.

A linguagem usada por Fanon é mais provocativa, porém, seu sentido é o mesmo: “Seu primeiro encontro se deu sob o signo da violência; e sua coabitação — melhor dizendo, a exploração do colonizado pelo colonizador — foi levada a cabo com o grande auxílio de bombas e baionetas”¹⁷. Tanto para Fanon como para Bourdieu, a situação colonial significava não apenas *dominação*, mas também *separação*, ou, melhor dizendo, *segregação* — uma segregação que não admitia compromisso ou permissividade:

A zona habitada pelos colonizados nunca é a mesma zona habitada pelos colonizadores. Essas duas áreas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidos por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio da exclusão recíproca, em que não há conciliação possível: um dos lados é excessivo¹⁸.

Os paralelos entre as duas descrições da situação colonial ecoam nas considerações feitas por eles da experiência subjetiva do colonizado. Então, citando como exemplo, Bourdieu escreve que “respeito e dignidade” são as primeiras demandas dos indivíduos dominados, porque eles têm experimentado o

colonialismo na forma “da humilhação e da alienação”¹⁹. Da mesma maneira, Fanon escreve que o colonialismo “desumaniza o nativo; ou falando sem rodeios: o colonialismo transforma-o em um animal”²⁰. Contudo, o nativo “[...] sabe que não é nenhum animal; e no instante mesmo em que redescobre sua humanidade, ele começa a afiar as armas que o farão vencer”²¹. E como Bourdieu argumenta, ecoando Fanon: “[...] a situação colonial cria o *indivíduo desprezado*, ao mesmo tempo em que reproduz a atitude do *indivíduo desprezador*; mas em compensação, ela cria também a revolta contra tal desprezo. E assim a tensão que ameaça dilacerar a sociedade continua a aumentar”²².

Embora a concepção em Bourdieu de um *sistema de castas* sugira certa ordem social mais harmoniosa que a *ordem racial* vista por Fanon, ele concordava, entretanto, que o sistema colonial espalhava as sementes da sua própria destruição: daí “o grande levante” no qual “a grande massa do campesinato seria arrastada em um vendaval de violência que varreria até mesmo os vestígios do passado”²³. Mantido em coesão graças à violência, o sistema colonial só poderia ser destruído pela violência²⁴.

Que apenas a revolução possa abolir o sistema colonial; que quaisquer mudanças, para serem levadas a cabo, precisam ser submetidas à lei do tudo ou nada são agora fatos claramente percebidos, ainda que apenas de maneira confusa, tanto pelos membros da sociedade dominante como pelos membros da sociedade dominada. [...] Então, deve-se reconhecer que o primeiro e decerto único desafio radical ao sistema foi aquele que o próprio sistema gerou: a revolta contra os princípios sobre os quais ele se funda²⁵.

De maneira semelhante, Fanon escreve acerca da necessidade da violência para a derrubada do colonialismo:

O nativo que resolver pôr em prática tal programa e tornar-se sua força motriz estará sempre disposto à violência. Desde o seu nascimento, ele percebe com clareza que este mundo estreito e povoado de interdições e de injustiças não poderá ser questionado e transformado senão pela violência absoluta²⁶.

Além disso, ambos os autores sabiam dos efeitos catárticos da violência. Nas palavras de Bourdieu, a guerra dissolve a “solicitude falsificada”. As tentativas de conciliação e todas as formas de concessão e de pacificação eram parte das estratégias que os dominantes utilizavam para se manter no poder: “[...] as tentativas de enganação e os subterfúgios são então revelados em sua verdadeira luz. A guerra ajudou a trazer à tona a maioria da consciência”²⁷.

A repressão e os conflitos conduziram diretamente ao acirramento das hostilidades e ao aprofundamento do cisma que dividia os dois lados. A guerra tornou-se um agente cultural, dissolvendo a resignação, substituindo a negação simbólica da dominação colonialista — como no costume insistente do uso do véu que Bourdieu chamou de “tradicionalismo tradicionalista” — pelas agressivas demandas por direitos sociais e educação. O orgulho, diz ele, substituiu a vergonha:

O sentimento de se encontrar engajado em uma mesma aventura, de estar sujeito ao mesmo destino, de confrontar a mesma adversidade, de compartilhar as mesmas preocupações, os mesmos sofrimentos e as mesmas aspirações ampliam e aprofundam o sentimento de solidariedade — sentimento que também tem passado por uma verdadeira transformação, dado que a ideia de fraternidade tende a perder sua coloração religiosa e étnica para se tornar um sinônimo de pertencimento nacional²⁸.

Eis “a revolução dentro da revolução”: a transformação revolucionária da consciência, a substituição da diferença ressentida pela solidariedade afirmativa. Quão diferente seria essa revolução dentro da revolução, conforme a visão de Fanon sobre as lutas pela libertação nacional?

Já dissemos que a violência do colonizado unifica o povo. [...] A violência é totalizante na sua prática. Por isso, ela comporta na sua essência a liquidação do tribalismo e do regionalismo. [...] Para os indivíduos, a violência é desopilante e desintoxica. Ela liberta o nativo de seus complexos de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido e o reabilita perante si mesmo²⁹.

Fanon e Bourdieu também abordaram o fenômeno da destruição do campesinato pela expropriação das terras. Fanon escreveu: “para a população colonizada, o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar sua terra — a terra que deve assegurar o sustento e, evidentemente, a dignidade”³⁰. E Bourdieu escreveu:

O camponês só poderá existir enquanto estiver enraizado na terra, na terra onde nasceu, na terra que ele recebeu dos pais e à qual se encontra ligado pelos laços do costume e da memória. Uma vez desenraizado, há grandes chances que ele deixe de viver como camponês e que a paixão instintiva e irracional que o une a sua existência campesina morra dentro dele³¹.

Embora a questão da terra fosse central para ambos, as análises de Bourdieu eram mais ricas, dado que ele examinou mais detalhadamente os assentamentos rurais criados durante a guerra civil argelina, assim como as desocupações forçadas conduzidas em nome da proteção dos povos nativos; desocupações que evidentemente ajudaram a afastar o exército de libertação nacional das bases de apoio que tinha nas regiões rurais.

Por fim, se Fanon for mesmo acusável de idealismo e de utopismo, Bourdieu também o seria. Então ouçamos Fanon primeiro. Ele chegou a imaginar duas vias políticas: a via da burguesia nacional e a via da libertação nacional. A primeira alternativa conduziria fatalmente à ditadura e à repressão; a segunda alternativa conduziria à democracia participativa.

Os líderes burgueses dos países subdesenvolvidos encerram a consciência nacional dentro de um formalismo esterilizante. Somente o emprego maciço de homens e de mulheres em trabalhos esclarecidos e prolíficos conferiria conteúdo e densidade a tal consciência. [...] O contrário disso é a anarquia, é a repressão, é o aparecimento de facções tribais, é o federalismo³².

Bourdieu também chega ao mesmo dilema entre socialismo e barbárie:

Essa sociedade que tem sido tão amplamente revolucionada precisa que soluções revolucionárias sejam inventadas para solucionar seus respectivos problemas. Isso obrigaria a que algum rumo fosse dado para mobilizar essas massas que vêm sendo libertadas dos controles disciplinares tradicionais e lançadas em um mundo desiludido e caótico, e congregá-las em um ideal coletivo: a criação de uma ordem social harmoniosa e o desenvolvimento de uma economia moderna capaz de assegurar emprego e níveis de vida dignos a todos. A Argélia retém forças sociais tão explosivas que pode ser que não exista mais nenhuma alternativa entre o caos e alguma forma original de socialismo que deveria ser cuidadosamente projetado para satisfazer às necessidades da situação presente³³.

Malgrado suas diferenças estilísticas e de retórica, ambas as críticas ao colonialismo se aproximam quanto à avaliação e à explicação que dão à ordem colonial. Qual seria então a origem daquele “veneno” que Bourdieu destilava contra Fanon? Não fica claro em que aspecto a abordagem de Bourdieu seria menos “especulativa” e “irresponsável” que a visão de Fanon. Seria a postura engajada expressa por Fanon o que tanto irritava Bourdieu? A esse respeito, Bourdieu se apresentava como um observador estrangeiro avaliando as opções

políticas viáveis, enquanto Fanon era um agente interno claramente identificado com as lutas pela libertação nacional, predizendo a catástrofe que atingiria a Argélia caso ela trilhasse o caminho da burguesia nacional. Ou seria talvez o quadro teórico de Fanon o que Bourdieu mais condenava? Porque, ao contrário de Bourdieu, que via o colonialismo pelas lentes da teoria da modernização — a transição da sociedade tradicional para a modernidade —, Fanon o olhava pelas lentes do marxismo — como a transição do capitalismo para o sistema socialista. Na seção a seguir, revelaremos primeiramente as divergências imbricadas nesses dois quadros teóricos, para então avaliarmos as posturas políticas distintas desses dois autores.

Bourdieu: entre a tradição e a modernidade

Alguém poderia (com certa razão) ter dúvidas em incluir Bourdieu no grupo da teoria da modernização — tanto mais por seu reiterado interesse na dominação e na reflexividade, que são temas pouco usuais aos teóricos dessa corrente. Além disso, o pouco que ele mostrava conhecer da teoria da história era uma reminiscência durkheimiana e, sobretudo, weberiana, isto é, o implacável avanço da diferenciação social e cultural, entendida em termos de campos relativamente autônomos (análogos às *esferas de valor* em Weber) — sem qualquer consideração mais séria sobre que tipo de sociedade emergiria da sociedade presente. E também como Weber, Bourdieu não ofereceu nenhuma escapatória à dominação. Resignação?

As raízes da teoria da modernização em Bourdieu podem ser encontradas em suas obras sobre a Argélia. Trata-se de uma teoria com algumas diferenças pontuais. Primeiramente e obviamente, Bourdieu referia-se frequentemente ao colonialismo como um choque de civilizações — um choque de civilizações bastante desiguais quanto às forças políticas e materiais que cada uma poderia mobilizar³⁴. Portanto, ele era muito crítico às interpretações culturalistas da sociedade argelina que tendiam a ignorar o contexto coercitivo da ordem colonial. Em *Argélia, 1960*, Bourdieu critica explicitamente Daniel Lerner e seu livro *A passagem da sociedade tradicional*³⁵ por sua caracterização da modernidade como sendo a afirmação da alteridade, a expressão da empatia e a racionalidade livremente escolhida e adotada pelos povos. Bourdieu argumenta que a tradição e a modernidade, como visões de mundo e direções de conduta, não são livremente escolhidas ou adotadas, mas emergem de condições materiais específicas.

Inspirado pelo ensaio de Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Bourdieu pergunta-se sobre o que poderíamos reconhecer como sendo o *ethos* tradicional e o *ethos* moderno. Sem dúvida, é aqui que Bourdieu se mostra mais original. Baseando-se em Bertrand Husserl, argumenta que a modernidade envolve a orientação rumo ao tempo futuro, sendo esse futuro racionalmente planejado, ao passo que o tradicionalismo supõe uma antecipação do tempo futuro no presente, sendo esse futuro a repetição do presente. E Bourdieu relacionou a modernidade e a tradição a diferentes classes no interior do contexto colonial: a classe trabalhadora urbana desfrutava da segurança necessária àqueles que devem pensar com criatividade e racionalidade, enquanto o campesinato estava preso a um eterno retorno do presente. Porém, tanto o “subproletariado” das cidades — inseguro, marginalizado, desenraizado, semiempregado — como o proletariado rural — deslocado da sua propriedade para áreas de assentamento — viviam “da mão para a boca”. Eles exibiam certo “tradicionalismo desesperado” e orientado para o aqui e agora, conscientes da possibilidade do tempo futuro que eles conheciam, e do qual, porém, abdicavam. Esse tradicionalismo era bem diferente do “tradicionalismo tradicionalista” que não via outro futuro além da continuidade do momento presente.

Curiosamente, tal consideração conduz Bourdieu às posições do marxismo ortodoxo, segundo o qual a classe trabalhadora argelina seria naturalmente revolucionária por viver enraizada em um emprego estável, enquanto o campesinato desenraizado e o subproletariado das cidades poderiam (quando muito) irromper em uma rebelião espontânea e inconsciente:

De um lado, há a revolta das emoções, expressão indefinida e inconsciente de uma condição caracterizada pela indefinição e pela incoerência; do outro lado, há o radicalismo que emerge da avaliação sistemática da realidade. Essas duas atitudes correspondem a dois tipos de condições materiais de existência: de um lado, nós temos o subproletariado das cidades e o campesinato desenraizado, cuja existência é marcada por constrangimentos e arbitrariedades; do outro lado, nós vemos os trabalhadores formais dos setores modernos desfrutando daquele mínimo de garantias e de seguranças que possibilitam que as aspirações e opiniões estejam sempre no horizonte da possibilidade. A desorganização da conduta diária impede a formação de projetos e de previsões, dentre as quais, a consciência revolucionária é apenas um aspecto³⁶.

O desenraizado conseguiria até ser uma “força para a revolução”, mas não uma “força da revolução”, ou seja, ele não conseguiria promover consciente e

racionalmente a transformação social na Argélia. Essa derradeira possibilidade estaria reservada à classe trabalhadora:

Aqueles que têm o “privilegio” da experimentação permanente e da exploração racional, com o desfrute das vantagens daí oriundas, também possuem o privilégio de uma autêntica consciência revolucionária. Essa mirada realista em um outro porvir só é acessível àqueles que têm os meios para enfrentar o presente e procurar maneiras de concretizar suas esperanças, em vez de abrirem caminho à rendição resignada ou à impaciência supersticiosa — própria daqueles que são tão oprimidos pelo presente que não conseguem vislumbrar outra coisa além do futuro utópico, da negação mágica e imediata do presente³⁷.

Percebe-se aí claramente o contraste dessa classe trabalhadora com aquela descrita em *A distinção*³⁸: classe que passa a ser incapaz de perceber e de combater sua própria submissão às hierarquias, sendo então tolhida em sua imaginação revolucionária e acorrentada à necessidade. Até aqui, na visão da classe trabalhadora que lemos acima, não se faz nenhuma referência a quais peculiaridades da classe operária colonial a tornariam eminentemente revolucionária; então, continua o mistério de como reconciliarmos essas duas perspectivas. Talvez possamos atribuir isso à sociologia “especulativa” da juventude de Bourdieu, na qual ele ainda não havia desenvolvido completamente a ideia da dominação simbólica. Como veremos mais adiante, na verdade, Bourdieu estava combatendo outros inimigos: na França, seus inimigos eram os trotskistas, os stalinistas, os maoistas — enfim, os comunistas que acreditavam em uma classe trabalhadora eminentemente revolucionária; já na Argélia, seus inimigos eram Fanon e a FLN que afirmavam que os camponeses formavam a classe revolucionária por excelência³⁹.

Sendo esse o caso, sua análise até o momento limitou-se à questão da *consciência individual*, estando, portanto, mais próxima da tradição weberiana, em que se procura demarcar a fronteira entre a disposição para a conduta tradicional e a disposição para a conduta moderna. A habilidade de Bourdieu é focar os horizontes temporais. Quando ele compara a sociedade tradicional com a sociedade moderna, ele se aproxima da velha divisão durkheimiana e maniqueísta entre a solidariedade orgânica e a solidariedade mecânica. Em um caso extremo, Bourdieu reconstrói aquela ordem social harmoniosa e autorreproduzida pelos rituais, trocas de dádivas e relações de parentesco, tais como expressas pela organização da sociedade cabila. Essa ordem social, deixada incólume pelo colonialismo, era dominada por uma poderosa consciência co-

letiva — reminiscência da solidariedade mecânica de Durkheim. Essa redenção romântica foi defendida por Bourdieu e seus discípulos como sendo a possível reversão do desprezo que a ordem colonial fazia pesar sobre seus súditos, restituindo-lhes assim a dignidade inerente à cultura autônoma. Silverstein⁴⁰ referiu-se a isso como uma nostalgia estrutural que poderia transformar-se em uma arma na luta anticolonial, citando como exemplo a defesa do uso do véu.

Noutro extremo, vemos a Argélia moderna, assediada pelo colonialismo que produzira uma classe trabalhadora relativamente estável, porém, distanciada de um subproletariado urbano instável, de um campesinato despossuído e enxotado para os assentamentos e de um proletariado rural dependente dos latifundiários colonizadores. Eis a visão da sociedade regida pelas formas patológicas da divisão do trabalho. De um lado, haveria a divisão forçada do trabalho, com a imposição daquelas condições desiguais cuja síntese era a própria dominação colonial; de outro, haveria a divisão econômica do trabalho, causada pela transição da Argélia à modernidade. Com frequência, Bourdieu descrevia os argelinos — especialmente os intelectuais, mas também os camponeses e os trabalhadores — como indivíduos encurralados entre mundos opostos. Tentando emendar um *habitus* partido, eles se viam em um estado de confusão, de desnorтеio que frequentemente irrompia em explosões de irracionalidade magnetizadas por sonhos utópicos:

Todas essas contradições afetam a natureza interna do “homem entre dois mundos” — o intelectual, o homem que já trabalhou na França, o habitante das cidades — exposto aos conflitos criados pelo enfraquecimento dos sistemas de conduta tradicionais e pelo surgimento de um conjunto ambíguo de padrões eticomorais. [...] [Este] homem, posto entre dois mundos e rejeitado por ambos, vive um tipo de vida dupla: ele é presa fácil das frustrações e dos conflitos internos, e como consequência ele é constantemente tentado a adotar ora uma difícil atitude de identificação com o dominador, ora uma postura de rebelião negadora⁴¹.

Tais antinomias envolvendo a modernidade e a tradição nos conduz àquilo que Bourdieu mais tarde chamou de *hysteresis*, isto é, a situação na qual os comportamentos adquiridos em um certo campo (rural-tradicional) impediriam a adaptação satisfatória do indivíduo a outro campo (urbano-moderno). Com seu fracasso em se adaptar à economia capitalista moderna, a Argélia mostrar-nos-ia quão difícil é adquirir as disposições necessárias ao capitalismo. Essa ideia de defasagem cultural baseada no *habitus* também explica por que a

emancipação do colonizado não implicaria a libertação automática do sistema colonial. Encurralados entre o velho e o novo, os argelinos continuariam carregando dentro de si as contradições do colonialismo. Tais ideias também estavam no cerne da teoria da modernização dos anos 1960, tais como expressas por figuras como Clifford Geertz⁴², Alex Inkeles⁴³ e Edward Shils⁴⁴. Para explicar o impasse das “novas nações” e os impedimentos ao florescimento da modernidade, eles evocaram a pesada carga da herança histórica e da tradição. Bourdieu ofereceu-nos poucas evidências valiosas a respeito dessa defasagem cultural, da desorientação e aprisionamento do colonizado entre dois mundos por seu *habitus* tradicional. O único exemplo que ele apresenta é de um cozinheiro cabila que demonstra justamente o contrário: um homem que se desloca com grande arrojo e desenvoltura de um emprego para o outro. Há, portanto, poucas evidências acerca da estagnação por inércia devido ao *habitus* tradicional.

No caso do cozinheiro cabila, Bourdieu empregou o que constituía o “conhecimento convencional” da época: a suposta passagem do tradicionalismo à modernidade, resultando em anomia para os indivíduos submetidos a tal processo. Quando Bourdieu prestava atenção às classes sociais, era para com isso observar a maneira pela qual o destino delas se expressava em termos de consciência individual, com a internalização da dominação sob o colonialismo. Ele não estava tão interessado na formação das classes e nas alianças e lutas de classe quanto estava nas ordens raciais. Portanto, Bourdieu não via o destino da colônia ou da ex-colônia em termos de ação das forças sociais — isto é, atores coletivos operando dentro dos limites da economia política colonial. É por causa dessa limitação em Bourdieu que nós devemos retornar a Frantz Fanon.

Fanon: entre o capitalismo e o socialismo

Enquanto Bourdieu via a dominação colonial por meio das categorias maniqueístas de modernidade *versus* tradicionalismo, Fanon preferiu vê-la pelas lentes bifocais do capitalismo e do socialismo. Afinal, a Argélia e sua revolução anticolonial dariam lugar ao capitalismo ou ao socialismo? Melhor dizendo, o que Fanon tentava mostrar era a alternativa entre socialismo e barbárie. E se Bourdieu, assim como Weber, estava mais interessado na libertação em relação ao passado, Fanon, assim como Marx, estava mais interessado na direção do futuro.

Para Fanon, o colonialismo era uma arena de lutas; e, sendo assim, tratava-se menos da libertação em relação ao passado (daquilo que Bourdieu chamava de tradicionalismo tradicionalista) e mais de uma guerra pelos rumos do futuro. A independência nacional envolvia a guerra contra o colonialismo (o que Gramsci chamaria de *guerra de movimento*) e envolvia também a luta pela forma que a futura sociedade assumiria: uma *guerra de posição* entre aqueles que lançavam combates para *substituir* os colonizadores — com negros sucedendo brancos — sob a hegemonia da burguesia nacional e aqueles que buscavam *transformar* a estrutura das classes sociais sob a hegemonia do movimento por libertação nacional. A violenta guerra contra a antiga ordem colonial ocorria lado a lado às lutas pela futura ordem nacional — fosse ela a transição para um capitalismo periférico dependente, fosse ela a transição para um socialismo democrático. Enquanto Gramsci vacilava, ora dizendo que as guerras de posição precediam as guerras de movimento (como no Ocidente, onde havia sociedades civis poderosas e autônomas), ora dizendo que elas sucediam as guerras de movimento (como no Oriente e na Rússia, onde o socialismo foi implantado de cima e após a revolução), para Fanon, as duas guerras seriam simultâneas — o que as tornava mais complexas, difíceis e incertas. Então seria mais fácil fazer as lutas anticoloniais assumir a dianteira, deixando a derrocada do colonialismo seguir-se naturalmente a elas. Porém, sendo esse o caso, o socialismo democrático poderia não ser vitorioso.

A base de apoio da alternativa burguesa nacional era uma incipiente burguesia argelina (com comerciantes, mercadores, pequenos capitalistas, frações do capital internacional) e seus intelectuais orgânicos (recrutados entre os professores, o serviço público, os advogados e outros profissionais liberais). A alternativa burguesa nacional também era apoiada pela classe operária, a qual Fanon dizia ser superestimada no contexto colonial. Porque, quando comparada ao profundo empobrecimento do campesinato, os trabalhadores assalariados eram, para usar outros termos, uma “aristocracia operária” que teria muito a perder na eventualidade de uma transformação da estrutura de classes sociais. É aqui que Fanon e Bourdieu divergem dramaticamente e inevitavelmente. Enquanto Bourdieu afirmava que o ímpeto revolucionário vinha do fato de se estar integrado ao capitalismo, visto que isso era o que garantia a mínima segurança para imaginar e planejar um futuro melhor, Fanon via tal exploração como a marca de um privilégio que conduzia os trabalhadores a apoiar a via reformista da burguesia nacional.

Para Fanon, a luta revolucionária começaria com o campesinato despossuído que nada tinha a perder. Na verdade, Fanon reconhecia que o campesinato, se

contasse apenas consigo mesmo, só conseguiria irromper numa espontaneidade indisciplinada. Por isso, seria necessário que os intelectuais direcionassem e organizassem a energia telúrica dos camponeses — e esses intelectuais radicais viriam das cidades. Ao mostrarem a venalidade das elites nativas e se oporem à alternativa burguesa, os intelectuais dissidentes seriam expulsos das zonas urbanas e juntar-se-iam às fileiras do campo. Juntos, intelectuais radicais e camponeses rebeldes provocariam a potente ignição da luta pela libertação nacional. Bourdieu, por sua vez, era cético ou quem sabe fosse totalmente hostil à própria ideia desse intelectual “orgânico”, temendo que ele impusesse seus interesses ou fosse sugado por aquelas pessoas que supostamente imaginasse representar. Segundo Bourdieu, o intelectual engajado e politicamente comprometido deveria se manter à distância de todas as classes.

Sendo assim, para Fanon, havia dois projetos rivais competindo pela hegemonia dentro das classes colonizadas: o primeiro era centrado na burguesia nacional e levado adiante por seus próprios intelectuais — professores, burocratas e profissionais frustrados de todo tipo — com a classe trabalhadora vindo a reboque; e o segundo era centrado nos camponeses unidos em um abraço simbólico com seus intelectuais orgânicos. Cada bloco procurava assegurar para si o apoio das outras classes sociais indecisas: as lideranças tradicionais e o subproletariado (lumpemproletariado) das zonas urbanas, recentemente desenraizados da zona rural. *Os condenados da Terra*⁴⁵ oferece-nos uma avaliação do equilíbrio entre essas duas forças antagônicas no seio da luta anticolonial. E os colonos podiam desempenhar seu próprio papel, dando forma ao equilíbrio entre essas tendências antagônicas; mas, no momento decisivo, eles mobilizariam todas as suas forças em apoio à burguesia nacional.

Caso a burguesia nacional vencesse a luta pelo controle do movimento de independência, então, declara Fanon, a elite nativa que sucedesse à estrangeira jamais conseguiria criar uma verdadeira hegemonia, pois isso demandaria recursos econômicos que ela não tinha. Ora, ela era uma burguesia dominada — dominada, aliás, pela burguesia internacional — e capaz apenas de se tornar uma classe imitadora e parasitária. Sob sua liderança, a democracia pluripartidária que emergisse logo após a independência degeneraria em um Estado de partido único e daí na ditadura de um homem só: o racismo, o tribalismo e o nacionalismo tacanhos ressurgiriam. Fanon expressou com vivacidade o que realmente predominava no subcontinente da África pós-colonial. Aquilo não era especulação sem fundamento nem profetismo irresponsável; era sim como as coisas realmente aconteciam!

Ao pintar a alternativa da burguesia nacional com cores tão sombrias e terríveis, Fanon esperava convencer-nos de que a única alternativa realmente progressista era a da libertação nacional, com a transformação da estrutura social rumo ao socialismo democrático. Mas até que ponto isso seria viável? Mesmo que o equilíbrio entre forças de classe favorecesse a hegemonia revolucionária, conseguiriam os colonizados fazer surgir daí um socialismo democrático? De forma mais otimista, Fanon dizia que a África negra podia não apenas almejar, mas também exigir reparações do Ocidente capitalista, pois este necessitava dos mercados africanos — tanto de seus recursos naturais como de seu poder de consumo. Talvez Fanon fosse ingênuo demais quanto às possibilidades do socialismo democrático, mas tal ingenuidade se originava do desespero, ao ver preparadas as armadilhas da burguesia nacional.

Fanon contrastou as diferenças entre a metrópole e a colônia. Como se se baseasse em Gramsci, cujas obras ele aparentemente nunca leu, Fanon diferenciava a colônia da metrópole pela presença, nesta última, de uma sólida sociedade civil situada entre o Estado e as classes subalternas:

Nos países capitalistas, entre os explorados e os ocupantes do poder central, inter põe-se uma multidão de professores de moralidade, de “conselheiros”, de desmorteadores. Já nas regiões coloniais, o soldado e o policial, por sua intervenção frequente e direta — seja na base da coronhada, seja com explosões de bomba napalm* — aconselham os colonizados a não se rebelar⁴⁶.

Ora, isso nada mais é que a distinção feita por Gramsci entre a hegemonia e a ditadura. Portanto, Fanon assume a perspectiva gramsciana da união da classe operária ocidental que “nada tinha a perder” e que, “no final das contas, tinha tudo a ganhar”⁴⁷ — ao contrário de uma superestimada classe trabalhadora colonial, que “tinha tudo a perder” devido “à posição privilegiada que ocupava no sistema colonial”, do qual “também fazia parte a fração burguesa da população colonizada”⁴⁸.

Da mesma forma, o contraste entre a burguesia ocidental e a burguesia ex-colonial era patente. De um lado, havia o poder econômico e a liderança moral da verdadeira burguesia (metropolitana) que acumulava riquezas⁴⁹ e distribuía

* Napalm, bomba incendiária feita com gasolina gelatinosa e compostos de pó de alumínio e sais de ácido naftênico e palmítico. Atinge altas temperaturas, impregnando-se nos corpos dos inimigos e espalhando-se pela área ao redor. Algumas eram equipadas com paraquedas: explodiam antes de chegar ao solo e iluminavam todo o acampamento à noite. (N. do T.)

concessões materiais à classe trabalhadora⁵⁰, mascarando o racismo com “declarações a respeito da inegável dignidade do ser humano”⁵¹. Por outro lado, havia a burguesia “subdesenvolvida” do capitalismo periférico que não detinha os recursos econômicos necessários para assegurar sua dominação, mas compensava seu atraso por meio do consumo suntuoso e do apelo aberto ao tribalismo e ao racismo:

Visto que não possui ideias próprias, visto que está encerrada em si mesma, separada do povo e frustrada com sua incapacidade congênita de pensar em termos do conjunto dos problemas nacionais, [...] a burguesia colonial nada fará senão assumir o papel de gerente das empresas ocidentais; e praticamente transformará seu próprio país em um bordel da Europa⁵².

Em poucas palavras, a hegemonia burguesa não poderia constituir-se ou se sustentar numa ex-colônia. Isso inevitavelmente descambaria em um despotismo político fundado em bases econômicas ainda mais grosseiras. Ela iria começar copiando as instituições ocidentais — sua constituição e as manifestações superficiais da economia — mas logo degeneraria em ditadura de partido único ou de um único homem. O destino da África foi profeticamente imortalizado na linguagem vívida de Frantz Fanon.

O diálogo reprimido entre Bourdieu e Fanon

A Guerra da Argélia caiu feito bomba sobre a França, atizando paixões profundas e criando profundas divisões. Ela pôs em perigo a tranquilidade doméstica e enfraqueceu o regime político. Em seu prefácio ao livro *Os argelinos* de Pierre Bourdieu, Raymond Aron disse que “aqueles que se preocupam com os destinos da França e do Ocidente não podem permanecer indiferentes à Argélia; e eles encontrarão neste livro os dados necessários à sua própria reflexão e julgamento”⁵³. Contra os “dados”, a “reflexão” e o “julgamento” de Bourdieu, erguia-se um adversário não declarado: a “especulação”, a “irresponsabilidade” e a “megalomania” de Frantz Fanon.

A maior parte de *Os argelinos* consiste em ser uma superficial etnografia de segunda mão feita sobre os vários grupos que formavam a população argelina. Ao reconhecer suas culturas distintas, Bourdieu afirmava ter restituído a dignidade dos argelinos — dignidade recusada não apenas pelo regime colonial, mas, conforme Bourdieu, recusada também por Fanon e pela FLN. Porque, ao

reivindicar uma revolução que rompesse com o passado, uma revolução que separasse a cultura em raças ou classes, Fanon estaria despiando o colonizado dos seus direitos humanos naturais. Mas tal afirmação era bem diferente do discurso do Bourdieu tardio, que, assim como Fanon, via a cultura do dominado como uma cultura dominada acrescida de alguns valores compensatórios. Sendo assim, qual seria a diferença entre o tradicionalismo do indivíduo colonizado e o tradicionalismo da classe operária francesa?

O alvo visado pelo áspero ataque de Bourdieu contra Fanon era sua visão “maoista” da revolução, cuja locomotiva seria o campesinato. Tendo sido expropriados das terras que possuíam, dizia Fanon, os camponeses nada tinham a perder. Bourdieu ficava furioso com essa “imbecilidade pretensiosa”⁵⁴. O campesinato estava sendo “dominado e acossado pela guerra, pela concentração latifundiária e pelo êxodo em massa” e, portanto, afirmar que ele era revolucionário pela própria natureza era uma “completa idiotice”⁵⁵. Bourdieu tentara pintar outro quadro com seus dois livros: *Os desenraizados*⁵⁶ (escrito com Sayad e que abordava a crise da agricultura tradicional) e *Trabalho e trabalhadores na Argélia*⁵⁷ (o qual tratava do contexto urbano argelino). Bourdieu simplesmente desconsiderou as experiências vivenciadas por Fanon em sua prática como psiquiatra e em seu trabalho com a FLN. Com efeito, Fanon estava muito atento à discriminação contra o campesinato argelino, tendo inclusive feito trabalho de campo com seus próprios recursos entre os cabilas⁵⁸. Ele considerava que a rebelião instintiva dos camponeses advinha precisamente da expropriação de suas terras — o que o próprio Bourdieu reconhecia como algo que provocaria “milénarismos revolucionários e utopias mágicas”.

Mas o ponto em que Fanon e Bourdieu realmente divergiam não era quanto à caracterização do campesinato, mas quanto ao papel dos intelectuais na revolução. Na ótica de Fanon, os intelectuais exerceriam papel-chave na disciplina, doutrinação e canalização das erupções espontâneas do campesinato. Como vimos nos capítulos anteriores, Bourdieu condenou ao desprezo a ideia do intelectual orgânico. Para ele, os intelectuais enganavam a si mesmos e àqueles que pretendiam representar quando imaginavam poder cruzar o profundo abismo que separa seu *habitus* do *habitus* dos indivíduos dominados. Quer admitam isso ou não, os intelectuais que se autoproclamam os representantes dos interesses do povo estão, na verdade, manipulando o povo e advogando em causa própria — enquanto mera fração dominada da classe dominante. Esse diálogo entre intelectuais radicais vindos das cidades “com a polícia no encalço deles” e o campesinato — “essas massas hábeis do povo que são rebeldes por instinto”⁵⁹ — seria pura fantasia para Bourdieu! O que

aparece aí é a postura do intelectual tradicional que se mantém distante das lutas da massa, sendo abertamente hostil à própria concepção de intelectual orgânico engajado.

Fanon não somente destacou o papel-chave dos intelectuais nas guerras anticoloniais como se tornou ele próprio o porta-voz do movimento pela independência⁶⁰. A esse respeito, sua raça podia ser vista como sua vantagem comparativa, muito embora ela não fosse nenhuma vantagem inequívoca, por ele ter vindo da Martinica *através* da França. Sua análise visava examinar justamente o equilíbrio entre forças de classe dentro da luta anticolonial, assim como as possibilidades estratégicas da construção de um bloco hegemônico para fazer prevalecer a via da libertação nacional contra a via da burguesia nacional. Seu contraste com Bourdieu radica no proselitismo comprometido da sua postura política. Então, até certo ponto, escrevendo com Sayad em 1964, Bourdieu concebia a revolução como algo inevitável e especulava mesmo sobre a possibilidade do socialismo, ao passo que Fanon estava mais preocupado com o equilíbrio dos interesses sociais expressos no conflito e com o tipo de ordem social que daí viria. Essa não era a perspectiva de um acadêmico distanciado, nem mesmo de um acadêmico engajado; essa era a visão que se tinha a partir das frentes de batalha de uma guerra violenta.

Separação: trajetórias invertidas

Como era de esperar, *Pele negra, máscaras brancas*⁶¹ — livro de Fanon escrito em 1952 quando ele ainda estava na França — é o mais próximo de Bourdieu. Oriundo de uma família aspirante à classe média da Martinica, a visão que Fanon tinha de si mesmo como cidadão francês era totalmente frustrada pelo racismo sofrido na metrópole. *Pele negra, máscaras brancas* é a análise psicológica e sociológica da natureza cotidiana do racismo, do entrelaçamento do racismo com a sexualidade, das estratégias frustradas de superar o racismo, enfim, das mulheres e dos homens negros rejeitados pela sociedade branca da qual eles, entretanto, desejavam participar. O livro termina com uma observação universalista, buscando a superação do racismo, mas não apresentando caminhos para atingir isso. Transferindo-se para a Argélia, Fanon encontrou na luta pela libertação nacional a possibilidade de alcançar aquele objetivo. Eis a luta revolucionária dos marginalizados; uma luta com aspirações humanitárias bem diferentes das ambições da burguesia negra incipiente que só almejava substituir a classe dominante branca — aspirações que reproduziam as

mesmas patologias descritas por ele no livro. Em outras palavras, *Os condenados da Terra* apresenta a solução para aqueles problemas aparentemente insolúveis descritos em *Pele negra, máscaras brancas*.

Curiosamente, esse último livro guarda determinada semelhança com Bourdieu, no que se refere à incompatibilidade do *habitus* formado na Martinica com a ordem racial da França. Fanon analisou as soluções frustradas por essa incompatibilidade: a população negra procurava ser mais francesa que os próprios franceses por sua identificação exagerada com o opressor; a busca pela superação dos “estigmas raciais” por meio de vínculos sexuais com parceiros tomados do grupo racial dominante, com as rejeições e os conflitos que tais estratégias provocavam dentro do grupo racial dominado etc. A má conexão do *habitus* com o campo era o ponto-chave da análise de Bourdieu sobre a mudança social, ao passo que, para Fanon, o abismo entre as expectativas e as oportunidades, entre as aspirações e as possibilidades conduziriam não à transformação social, mas à alienação e à reprodução da dominação. Apenas uma violenta dominação colonialista desencadearia as lutas raciais e as lutas de classe necessárias à transformação social. Fanon com sua psicologia lacaniana ia muito mais fundo na psique racial que Bourdieu, com sua mecânica formação do *habitus* pelo obscuro processo de inculcação das estruturas da sociedade⁶². Ironicamente, o relato de Fanon sobre a opressão racial como dominação simbólica é muito mais rico que o oferecido pelo próprio Bourdieu — que foi quem, afinal, cunhou aquele conceito.

A obra de Fanon desloca-se da reprodução da dominação para a transformação da sociedade, ao passo que Bourdieu toma o caminho inverso. Seus primeiros estudos da Argélia discorrem sobre a dominação colonial e suas consequências para os diferentes grupos sociais, enquanto seus últimos trabalhos são devotados à recriação de uma sociedade cabila mítica — mítica porque separada de qualquer contexto histórico. Os principais conceitos usados por Bourdieu para analisar o capitalismo francês — *habitus*, capital, poder simbólico, desconhecimento, classificação e mesmo campo — foram primeiramente desenvolvidos no estudo funcionalista sobre as trocas de dádivas e sobre a organização da casa cabila⁶³. Dessa forma, foi sua concepção romântica da Argélia o que forneceu a Bourdieu os conceitos para a abordagem do capitalismo avançado — sem querer saber como isso se aplicaria à reprodução das estruturas da sociedade. Portanto, Bourdieu começou com o estudo da transformação social — o temperamento revolucionário da classe trabalhadora e das lutas anticoloniais — mas terminou com uma análise meramente funcionalista e cética sobre as possibilidades dessa transformação. A mudan-

ça histórica ocorreria então por meio da inexplicável metafísica da diferenciação — o protótipo da teoria da modernização. Fanon, por outro lado, partiu do mecanismo psicossocial que reproduzia a ordem racial para terminar propondo um projeto de transformação social por meio da derrubada do racismo e do colonialismo.

Talvez possamos afirmar em tom de reconciliação que o pessimismo crítico expresso por Bourdieu corresponde melhor ao nosso mundo pós-socialista que eclipsa todas as alternativas ao capitalismo, ao passo que o otimismo revolucionário representado por Fanon se encaixava melhor naquele mundo pós-colonialista em que todas as alternativas ainda estavam abertas. Mas, em um nível mais profundo, os dois autores sustentaram concepções opostas acerca do intelectual (tradicional *versus* orgânico) — concepções que eles mesmos personificaram de inúmeras maneiras.

Notas

- 1 Apud Le Sueur, 2001, p. 252.
- 2 Idem, op. cit., 2001.
- 3 Fanon, 1963.
- 4 Bourdieu, 1990a, p. 7. Ed. brasileira, 1987, pp. 15-6.
- 5 Idem, 1977.
- 6 Idem, 1990c.
- 7 Idem, 2001b.
- 8 Bourdieu e outros, 1963.
- 9 Bourdieu e Sayad, 1964. As traduções em inglês às quais eu me refiro são dos livros *Os argelinos* (1962) e *Argélia, 1960* (1979) (edição reduzida da versão francesa *Trabalho e trabalhadores na Argélia* de 1963).
- 10 Fanon, 1963.
- 11 Bourdieu, 2007.
- 12 Fanon, 1967.
- 13 Bourdieu, 1961.
- 14 Idem, 1962.
- 15 Fanon, 1963.
- 16 Bourdieu, 1961, p. 146.
- 17 Fanon, 1963, p. 36. Ed. brasileira, 1979, p. 26.
- 18 Idem, 1963, pp. 38-9. Ed. brasileira, 1979, p. 28.
- 19 Bourdieu, 1961, p. 151.
- 20 Fanon, 1963, p. 42. Ed. brasileira, 1979, p. 31.
- 21 Idem, op. cit., p. 43. Ed. brasileira, op. cit., p. 32.
- 22 Bourdieu, 1962, p. 134.
- 23 Idem, op. cit., p. 188.

- 24 Nas *Meditações pascalianas* (2000), Bourdieu fala da dificuldade de modificar o *habitus*, exigindo a incorporação de inúmeras práticas sociais. Aqui, Fanon está dizendo a mesma coisa: a internalização da opressão é tão profunda, que o colonizado só pode transformá-la por meio da violência.
- 25 Bourdieu, 1961, p. 146.
- 26 Fanon, 1963, p. 37. Ed. brasileira, 1979, p. 27.
- 27 Bourdieu, 1961, p. 153.
- 28 *Idem*, op. cit., p. 162.
- 29 Fanon, 1963, p. 94. Ed. brasileira, 1979, pp. 73-4.
- 30 *Idem*, op. cit., p. 44. Ed. brasileira, op. cit., p. 33.
- 31 Bourdieu, 1961, p. 172.
- 32 Fanon, 1963, pp. 204-5. Ed. brasileira, 1979, p. 167.
- 33 Bourdieu, 1961, pp. 192-3.
- Escrevendo com Sayad em 1964, Bourdieu analisou as possibilidades do socialismo em termos muito mais familiares a Durkheim. Eles lançaram dúvidas acerca da viabilidade do socialismo auto-organizado, descentralizado e baseado na organização autônoma e camponesa das fazendas abandonadas pelos colonizadores, assim como temiam a hipótese do socialismo centralizado e autoritário, imposto de cima para baixo. Tal como Fanon, eles esperavam por uma liderança pedagógica e receptiva às necessidades vindas de baixo. Porém, os autores facilmente recorreram à herança cultural da tradição para explicar a regressão econômica e política argelina.
- 34 *Idem*, 1962, pp. 117 e 119-20.
- 35 Lerner, 1958.
- 36 Bourdieu, 1979, p. 62.
- 37 *Idem*, op. cit., p. 63.
- 38 *Idem*, 1984.
- 39 Ver Bourdieu, 1979, p. 62.
- 40 Silverstein, 2004.
- 41 Bourdieu, 1962, pp. 142-4.
- 42 Geertz, 1973.
- 43 Inkeles, 1974.
- 44 Shils, 1981.
- 45 Fanon, 1963.
- 46 *Idem*, 1963, p. 38. Ed. brasileira, 1979, p. 28.
- 47 *Idem*, op. cit., pp. 108-9. Ed. brasileira, op. cit., p. 90.
- 48 *Idem*, op. cit., p. 109. Ed. brasileira, op. cit., p. 91.
- 49 *Idem*, op. cit., p. 175. Ed. brasileira, op. cit., p. 147.
- 50 *Idem*, op. cit., p. 165. Ed. brasileira, op. cit., pp. 136-7.
- 51 *Idem*, op. cit., p. 163. Ed. brasileira, op. cit., p. 135.
- 52 *Idem*, op. cit., p. 154. Ed. brasileira, op. cit., p. 128.
- 53 Bourdieu, 1962, p. V.
- 54 Apud Le Sueur, 2001, p. 284.
- 55 *Ibidem*.
- 56 Bourdieu e Sayad, 1964.
- 57 Bourdieu e outros, 1963.
- 58 Ver Macey, 2000, pp. 134-6.

- 59 Fanon, 1963, p. 127. Ed. brasileira, 1979, pp. 104-5.
- 60 Eis uma questão intrigante que nos levaria para muito além dessa discussão: saber se Fanon como porta-voz da FLN era realmente um intelectual "orgânico".
- 61 Fanon, 1967.
- 62 Quando o *habitus* está em oposição ao campo, ou ele se adapta e faz da necessidade a sua maior virtude, ou ele não se adapta e o campo é desafiado. Há pouca consideração, muito menos teoria, sobre a dinâmica interna da psique nesses casos. Trata-se aqui de uma caixa-preta evocada para explicar os comportamentos discrepantes ou desviantes.
- 63 Aqui, é claro, o modelo vem de *As formas elementares da vida religiosa*, em que Durkheim afirma que os fenômenos simples revelam a fisionomia subjacente dos fenômenos complexos.