



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização  
no pensamento de Frantz Fanon**

Murilo Mangabeira Chaves

Agosto/2019

Brasília - DF



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

## **A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon**

Murilo Mangabeira Chaves

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em sociologia.

Orientador: Joaze Bernardino Costa

Agosto/2019

Brasília - DF

**CHAVES, Murilo Mangabeira**

A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon.

Murilo Mangabeira Chaves – Brasília, DF. UnB, 2019, pp. 134.

Dissertação de Mestrado em Sociologia.

1. Frantz Fanon 2. Colonialismo 3. Racismo 4. Desracialização 5. Descolonização 6. Configuração Colonialista



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A LUTA POR AUTODETERMINAÇÃO:  
desracionalização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon.

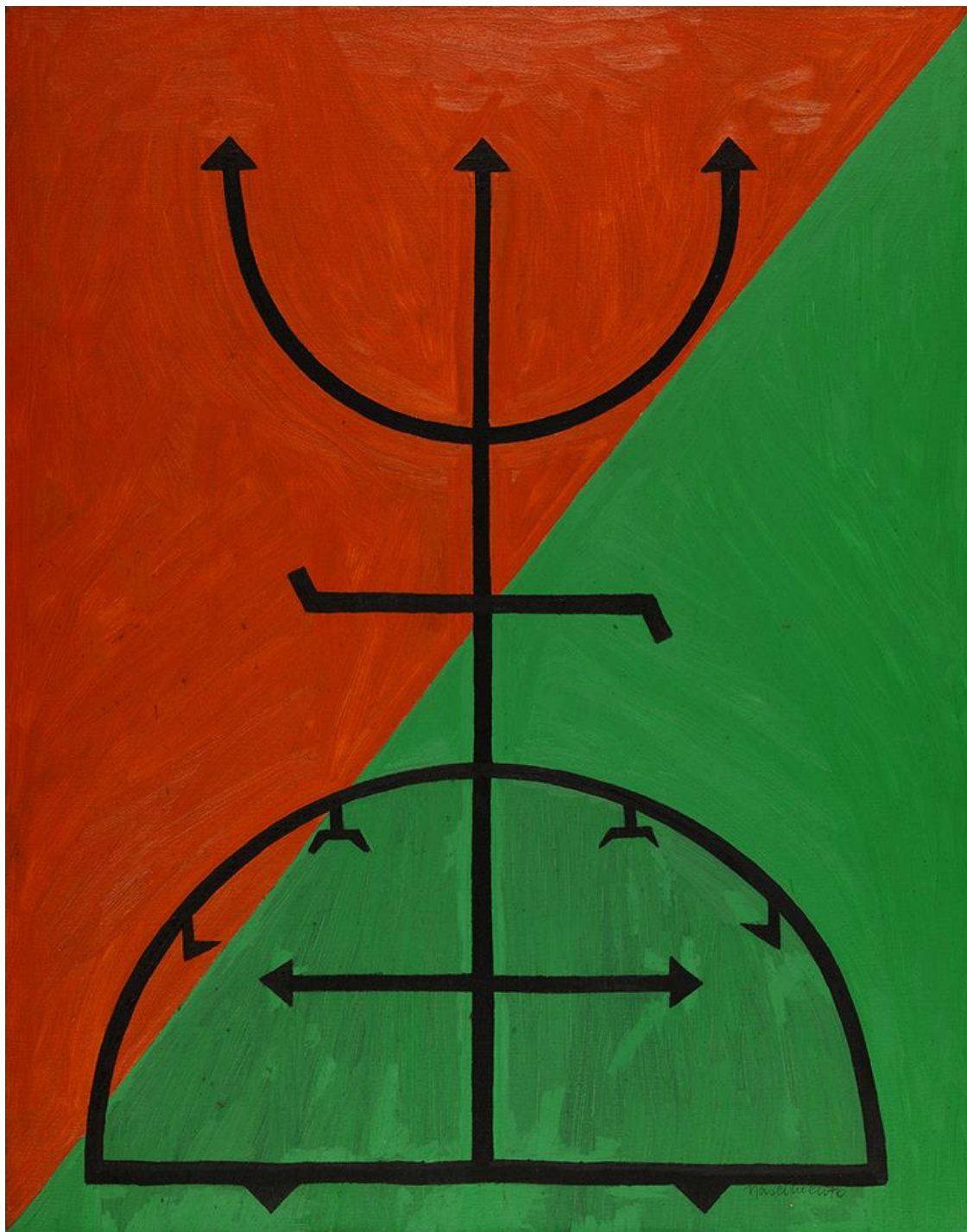
Autor: Murilo Mangabeira Chaves

Orientador: Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa

Banca: Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa (SOL/UnB)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (FIL/UnB)

Dra. Bruna Cristina Jaquetto Pereira  
(Doutora em Sociologia) – Suplente



ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra68791/quilombismo-exu-e-ogum>>. Acesso em: 22 de Set. 2019. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

## AGRADECIMENTOS

*Adúfé babá mi Airá. Adúfé babá mi Osáàlá.*

À minha família (meus pais Messias e Regina e meus irmãos Nádia e Ênio), que me apoiou em todos os momentos da minha vida e torceu por mim. Vocês apostaram na educação como meio de estabilidade e realização na vida. Sem vocês eu não teria chegado até aqui.

Ao *bàbálórisà mi* Aurélio Lopes (Ode kómgbòsi), pelo incentivo e pela paciência quando não pude estar presente.

À Ana Carolina Damacena. Você me mostrou que o amor faz a gente ir mais longe. Obrigado pela paciência e pelos momentos felizes nesta jornada. Me desculpe pelas vezes em que estive ausente.

Ao EnegreSer – Coletivo Negro no DF e Entorno, nas pessoas de Ana Flávia Magalhães, Ana Luiza Flauzina, Lia Maria dos Santos, Silvio Rangel, Wilton Santos, Rafael dos Santos, Bruna Rosa, Guilherme Neves, Dilmar Elementos Pretos (Durães), Priscila Francisco Pascoal, Dalila Negreiros, Waldemir Rosa, Mariangela Andrade, Aida Feitosa, Marcelo Santos, Wander Filho, Adailton Silva, Cristiane Pereira, Sabrina Horácio, Claudeci Pereira dos Santos, Gustavo Amora e José Carlos de Oliveira. Sem vocês, talvez eu não tivesse questionado a minha consciência enquanto homem negro. Sem o trabalho do EnegreSer, talvez eu não tivesse o orgulho de ter sido um cotista neste programa de pós-graduação. A gente sai do EnegreSer, mas o EnegreSer não sai da gente.

Ao Paulo Victor S. Pacheco e a Dalila Negreiros (óí ela de novo) pela irmandade.

Aos amigos Vinicius Dias e Leonardo Ortegá. Foi muito bom estreitar laços com vocês nesses dois anos. Espero que os laços perdurem.

Aos companheiros de curso Givânia Maria da Silva (tretaísta, minha Presidenta), Rodolfo Araújo dos Santos Júnior (sofredor do Goiás, tretaísta disfarçado), Laura Gonçalves de Lima (Hima, tretaísta), Elton Bernardo Bandeira de Melo (cábria bom, tretaísta), Taís Machado (treTAÍSta, tá no nome dela), Yuri Brito (tretaísta, saiu da Bahia pra vir tretar no

DF), Cleide Vilela (tretaísta quando necessário), Danilo Mourão (deboísta), Carolina Bertanha (deboísta), Yacine Guellati (tretaísta, se pudesse fazia revolução de novo na Argélia), Egon Rafael dos Santos Oliveira (tretaísta), Wanderson Barbosa dos Santos (fofo), Erika Costa Silva (espelho, gracinha), Fábio Cabral (mineirin sagaz), Jaqueline Durães (sista). Foi muito bom encontrar os sorrisos de vocês nos corredores e nas aulas. Foi muito bom ouvir seus questionamentos, ouvir suas preocupações intelectuais e de vida, partilhar ideias, compartilhar os gostos e as desventuras da vida acadêmica.

Ao meu orientador, Joaze Bernardino Costa, pela humanidade, a sinceridade, a abertura intelectual, a disposição para compartilhar oportunidades de crescimento e por partilhar o desejo de construir um novo humanismo.

Aos Professores e Professoras do SOL Débora Messemberg, Edson Farias, Fabricio Monteiro Neves, Haydée Caruso, Lourdes Maria Bandeira, Marcelo Carvalho Rosa, Mariza Veloso, Sayonara Leal, Sérgio Tavolaro, Tiago Ribeiro Duarte e Paula Barreto (obrigado pela generosidade quanto ao projeto de pesquisa). Obrigado pela dedicação e o profissionalismo.

Ao corpo administrativo da secretaria Michele Lino, Patrícia Borges, Gabriella Carlos, Renata Souto, Esther de Almeida e Enderson Paulo. A receptividade, a presteza, os sorrisos e os abraços de vocês fizeram meus dias no curso serem mais agradáveis.

Por último, mas não menos importante, agradeço à CAPES pelo fomento relevante para a realização desta pesquisa.

## RESUMO

Esta dissertação procurou discutir criticamente alguns conceitos, ideias e preocupações investigativas de Frantz Fanon em três de seus textos: *Pele negra, máscaras brancas*, *Os condenados da terra* e *Racismo e cultura*. Percorrendo os textos, constatamos que é possível sintetizar o pensamento de Frantz Fanon sobre reprodução social e mudança social em três fases: contexto colonial, luta de libertação e independência recente. Durante a fase de contexto colonial são relatados os mecanismos de manutenção da ordem colonial por meio da linguagem, das instituições sociais, do controle social, do racismo contra grupos não-brancos e da violência sistematizada. Durante a fase da luta de libertação podemos ver a eclosão de questionamentos do colonialismo e a instauração de conflitos abertos visando a mudança social nas sociedades colonizadas. Também constatamos como as camadas sociais de comportam durante esse período. Na fase de independência recente, discutimos como o colonialismo se modifica para manter vantagens econômicas e diplomáticas entre os países. Durante essa fase, percebemos que os acordos econômicos, as ações das elites dirigentes e as relações diplomáticas atualizam as formas de exploração antigas configurando o neocolonialismo. Também encontramos elementos para compreender os conceitos de *desracialização* e *descolonização*. Concluímos que esses dois conceitos ajudam a caracterizar o conceito de *configuração colonialista*, que permite classificar as sociedades na contemporaneidade. Também concluímos que a proposta de *novo humanismo* no conjunto do pensamento de Frantz Fanon tem a ideia de autodeterminação como princípio básico e que sua obra ainda possui relevância para analisar questões sociais contemporâneas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Frantz Fanon; Colonialismo; Racismo; Desracialização; Descolonização; Configuração Colonialista



## ABSTRACT

This dissertation discussed critically some concepts, ideas and reflections of Frantz Fanon in three of his texts: *Black skins, white masks*, *The wretched of the earth* and *Racism and culture*. Going through the texts, we found that it is possible to synthesize Frantz Fanon's thought on social reproduction and social changing in three phases: colonial context, fight for liberation and recent Independence. During the phase of colonial context, we report the engines to keep colonial pattern through the language, social institutions, social control, racism against non-white groups and systematic violence. During the phase of fight for liberation, we can see the emergence of some questionings of colonialism as well as the opening of clear conflicts aiming social changings into colonized societies. We also found how the social classes act during this period. In the phase of recent Independence, we discussed how colonialism transforms itself to maintain economic and diplomatic advantages between countries. During this phase, we can realize that the economic arrangements, the actions of the ruling elite and the diplomatic relationships update the ancient forms of exploration shaping the neocolonialism. We also found elements to understand the concepts of *deracialization* and *decolonization*. We concluded that these two concepts characterize the concept of *colonialist configuration*. Finally, we concluded that the proposal of *new humanism* in Frantz Fanon's brings the idea of self-determination as its basic tenet and that his writings are still relevant to analyze contemporary social questions.

**KEYWORDS:** Frantz Fanon; Colonialism; Racism; Deracialization; Decolonization; Colonialist Configuration

## **LISTA DE FIGURAS**

- 1** – Quilombismo (Exu e Ogum) – Abdias do Nascimento
- 2** – René Maran
- 3** – Mayotte Capécia (Lucette Céranus Combette)
- 4** – Cena do filme Ninfomaníaca – Volume II (2013) do diretor Lars Von Trier
- 5** – Cena do filme “Corra” (2017) do diretor Jordan Peele
- 6** – Cena do filme O último rei da Escócia (2006) dirigido por Kevin Macdonald
- 7** – Meme virtual “o negão do whatsapp” de autoria desconhecida
- 8** – Cena do filme Pantera Negra (2018) dirigido por Ryan Coogler

## **Sumário**

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – QUE PERGUNTAS PODEMOS FAZER A FANON? .....	15
CAPÍTULO 2 – ETAPAS DA LIBERTAÇÃO NACIONAL .....	34
2.1 – CONTEXTO COLONIAL .....	35
2.1.1 – Primeiros contatos.....	36
2.1.2 - Institucionalização .....	38
2.1.3 - Epidermização .....	51
2.1.4 – Estrutura racista/colonialista.....	59
2.2 – LUTA DE LIBERTAÇÃO COLONIAL.....	63
2.2.1 – Do tensionamento à eclosão violenta.....	65
2.2.2 – O projeto negado.....	73
2.2.3 – Camadas sociais e luta revolucionária .....	77
2.3 – INDEPENDÊNCIA RECENTE .....	86
CAPÍTULO 3 – DESRACIALIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO .....	97
3.1 – TRAÇOS DE UM POSSÍVEL NOVO HUMANISMO.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	121
INSIGHTS FANONIANAS .....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	128
ANEXO .....	132

## INTRODUÇÃO

Frantz Omar Fanon nasceu em 20 de julho de 1925 na Martinica. Sua trajetória de vida apresenta guerras, revoluções, racismo e tantas outras circunstâncias capazes de fazer qualquer indivíduo olhar o mundo de forma peculiar. Sua trajetória levou-o a ser soldado, médico, escritor, e um dos símbolos da luta contra o colonialismo.

Essa trajetória fez dele um dos maiores pensadores do século XX. Seus escritos até hoje alimentam reflexões sobre a luta de classes em países subdesenvolvidos, sobre as características do racismo, sobre as características do colonialismo, a reflexão sobre o humanismo a partir da experiência dos mais desfavorecidos, dentre outras questões levantadas por seus leitores ao redor do mundo.

Em seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, dissertou sobre o racismo e o processo de *epidermização* das crenças branco europeias sobre a raça. Travou uma discussão com a obra de intelectuais considerados até hoje esteio do pensamento ocidental como Freud e Hegel. Apontou caminhos novos que foram enxergados com os olhos de um negro martinicano que mal era visto como pessoa. Alguém que tinha sua cidadania o tempo todo questionada pela sociedade francesa, para não dizer negada. Mesmo que o protocolo científico recomende a postura de neutralidade, como um *homem de cultura*, para usar um de seus termos, fez questão de ressaltar que era um negro que estava a falar. Mais que isso, não poderia negar a si mesmo nessa discussão. Com posturas assim, Frantz Fanon é lido por muitos como uma voz que se contrapõe à ordem global que privilegia a perspectiva de mundo da Europa Ocidental em detrimento de outras perspectivas da humanidade.

Longe de nos igualarmos a Fanon em sua grandeza, entendemos que a condição de negro perpassa o nosso contato com obra de Fanon até o presente momento em que empreendemos o presente trabalho. Ingressei no curso de graduação em Ciências Sociais na Universidade de Brasília em 2003, mesmo ano em que conheci o movimento negro por meio do EngreSer - Coletivo Negro no DF e Entorno. Dentre as atividades do coletivo, havia um grupo de estudo que visava entrar em contato com a produção de pensadores e pensadoras negras que eram negligenciados(as) em nossos cursos de graduação e pós-graduação e aprofundar as reflexões sobre as relações raciais no Brasil. Dentre os/as autores/as lidos

estavam Abdias do Nascimento, Lélia González, Bell Hooks, Malcolm X e também, Frantz Fanon.

Meu primeiro contato com Frantz Fanon se deu muito mais pelo contato com o movimento social negro do que no curso universitário. Mesmo que tudo se desenvolvesse no mesmo espaço da universidade pública, a leitura de seus textos não foi devidamente aprofundada a ponto de conhecer toda a sua obra. Os textos lidos eram o próprio *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* e o *Racismo e cultura*. Seus textos se juntaram a outros formando nossa compreensão do padrão das relações raciais no Brasil, o papel das ações afirmativas e a importância da atuação política na superação do racismo. Mesmo assim, pelo menos na trajetória deste cursista de mestrado em sociologia, a reflexão sobre o pensamento de Fanon é retomada em um ambiente intelectual institucional.

Como veremos, a recepção de Fanon no Brasil passa por momentos diversos em que a luta contra o racismo também é um desses momentos que promove características específicas de recepção do pensamento fanoniano, bem como, a retomada do pensamento de Fanon nos cursos universitários. Dessa forma, entendo que minha trajetória educacional e política no movimento social negro conformam um interesse particular em pensadores que refletem sobre as relações raciais. De outra forma, entendo que nosso interesse em Fanon seria parco e talvez, nulo.

Refletir sobre a obra de intelectuais negros e suas análises sobre as relações raciais traz peculiaridades que conformam não apenas esta, mas outras produções científicas sobre o negro no Brasil. Maria de Lourdes Siqueira (SIQUEIRA, 2006) aponta que a produção da intelectualidade negra no Brasil entende que várias formas culturais e atores sociais são tomados como *informantes* da realidade social para que o intelectual negro possa entender a vivência do negro na sociedade brasileira. Entre esses *informantes* podemos perceber terreiros de candomblé, clubes sociais, partidos políticos, jornais, grupos de capoeira, etc. Essa miríade de instâncias sociais a que o intelectual negro precisa estar atento para entender o momento da sociedade brasileira e a situação do negro permite ver a obra de outros intelectuais negros como informantes privilegiados sobre os quais podemos estender análises já empreendidas ou mesmo procurar complementos às suas análises, ou engendrar novas análises em diálogo com seu pensamento. Assim, revolver a obra de intelectuais como Frantz

Fanon é frutífero para as pesquisas sobre as relações raciais e, assim entendemos, para o desenvolvimento das análises sociológicas sobre o mundo atual.

Lembrando essas duas posições que permeiam este trabalho, a de um estudante negro que teve contato com o pensamento de intelectuais negros no contexto do movimento social e, agora, enquanto um estudante de sociologia que se preocupa com o desenvolvimento das pesquisas sobre as relações raciais e com o desenvolvimento da sociologia em si é que pretendemos explicitar a nossa perspectiva na leitura da obra de Fanon.

O que pretendemos demonstrar é um trabalho de análise um tanto modesto, visto que não há novidade em analisar uma obra em si na busca por entender a concatenação de ideias de um determinado autor, mas pelo menos, estruturado o bastante para oferecer um a leitura pertinente do pensamento de Fanon a fim de oferecer algum subsídio para a atualização de seu pensamento frente às questões que a sociologia entende como importantes para entender as diferentes sociedades no século XXI, ou mesmo questões que possam aclarar o contexto de produção de sua obra. Assim sendo, vamos a ele.

Em que medida podemos entender o pensamento de Frantz Fanon como um solo teórico válido para a Sociologia por meio das questões que ele aborda? Defenderemos que o pensamento de Frantz Fanon é pertinente para algumas preocupações básicas da Sociologia e que sua obra deve ser estudada como exemplo de produção de teoria social e, assim, válida para a disciplina de sociologia como um autor que seja apropriado de forma seminal para as reflexões sociológicas futuras.

## **CAPÍTULO 1 – QUE PERGUNTAS PODEMOS FAZER A FANON?**

O campo de estudo do Pensamento Social Brasileiro está voltado para o estudo da tradição intelectual constituída a partir da investigação de textos, obras, autores, movimentos culturais, etc de forma a abarcar os problemas abordados pela intelectualidade brasileira em diversas épocas sem se prender a uma disciplina, podendo reunir estudos em diversas áreas tais como crítica literária, história do pensamento, sociologia, psicologia social, entre outras (MAIA; MAIA, 2012)

Por esse campo de estudo, é possível a reconstrução da constituição das Ciências Sociais no Brasil, assim como a determinação de filiações teóricas e das tradições constituídas. Além disso, é possível revisar a produção nacional e rediscutir obras consideradas clássicas para Sociologia, seja por sua aplicabilidade em contexto nacional, tal como nos são apresentadas, ou com adaptações necessárias ao nosso cenário atual.

Apoiando-se na produção recente de João Marcelo Ehlert Maia ( 2009, 2012 e 2015), incorporamos a este projeto a consideração do campo de estudo do Pensamento Social Brasileiro como um terreno fértil para a problematização constante do corpo teórico há muito consagrado da Sociologia produzida em contextos nacionais europeus e estadunidense, que é visto como corpo teórico válido globalmente. A problematização proposta por Maia foge da crítica pela crítica que procura consagrar uma produção sociológica nacional de forma ufanista e que negligencia as contribuições ainda pertinentes das tradições teóricas há muito estabelecidas globalmente.

A crítica proposta pelo autor propõe o diálogo entre produções consideradas periféricas e eurocêtricas a fim de oferecer novas abordagens, conceitos, metodologias e horizontes imaginativos a questões já consagradas pela Sociologia de fundo europeu (MAIA; MAIA, 2012). Para que esta crítica seja aplicada, é preciso revolver a produção sociológica nacional em busca de contribuições novas ou esquecidas que tenham capacidade para problematizar a Sociologia eurocentrada, situando as contribuições sociológicas brasileiras no rol da Sociologia de status global. Sendo assim, a revisão de obras de autores brasileiros em busca de novos olhares, questionamentos e problematizações faz-se necessária para o avanço do campo sociológico reiterando sua contemporaneidade.

João Marcelo E. Maia, ao fazer referência aos trabalhos de Quentin Skinner em *The foundations of modern political thought* e Jeffrey Alexander em *A importância dos clássicos* é menos afeito ao trabalho exclusivo de releitura dos clássicos ou à contextualização de obras

clássicas. Maia entende que, para se avançar no campo da teoria social é preciso o diálogo constante entre produção clássica e contemporânea (MAIA, 2009, p. 156). Buscando contribuições que possibilitaram avanços na leitura da realidade brasileira, Maia relembra a contribuição de Richard Morse em 1988 com a obra *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas* em que toma o iberismo como categoria central para entender o Brasil adotando como método a leitura de obras clássicas do pensamento político espanhol e português à procura de ganchos teóricos que se acoplassem nas teorias contemporâneas (MAIA, 2009, p. 161). Tais revisões de literatura feitas por João Marcelo E. Maia, que pudessem oferecer novas formas de pensar determinadas temáticas, oferecer *insights* e metodologias, de acordo com o próprio, recupera a discussão das “ideias fora de lugar” feita por Roberto Schwarz em 1981 em texto contido na obra *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. Sem nos determos profundamente na revisão de trabalhos significantes do pensamento social brasileiro, podemos perceber que o foco de João Marcelo E. Maia são as produções que permitem reposicionar a realidade brasileira em grandes debates da teoria social e em especial, a Sociologia, oferecendo novos olhares e comunicando-se com produções feitas em outros contextos nacionais, mas que guardam relação com o Brasil. Isso traria possibilidade de fazer uma Sociologia transnacional e capaz de oferecer avanços teóricos substanciais para entender a nossa realidade e incrementar debates já consagrados na disciplina.

O desafio de colocar em análise a relevância ou o alcance da produção brasileira é identificar quais são as obras desenvolvidas fora do contexto nacional que, ao mesmo tempo, servem de parâmetro para constituição da sociologia e das ciências sociais no mundo e podem alimentar o desenvolvimento das Ciências Sociais no nosso contexto nacional. A seleção dessas obras pode parecer fácil, numa primeira olhada, dado que manuais, mapas conceituais, resgates biográficos, etc. povoam a literatura do pensamento social em diversos países. Mesmo assim, algumas obras permanecem servindo de combustível para reflexões e atualizações conceituais e metodológicas. Até mesmo, sendo revolvidas por diferentes olhares a respeito de um mesmo pensador. Com certeza, a obra de Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra nascido na Martinica, faz parte desse rol de obras capazes de fecundar reflexões sobre o mundo social e os diferentes tipos de relação social que podemos identificar.

Frantz Fanon figura entre os principais nomes dos Estudos Culturais e de Pós-colonialidade no mundo e é considerado um intelectual importante para entender algumas



teorizações sobre identidade racial e movimentos de afirmação étnica. Fanon teve sua obra lida em diversos lugares e citada por autores como Jean-Paul Sartre, que escreveu o prefácio de sua obra *Os condenados da terra*, em 1961. Até a publicação da versão brasileira de *Os condenados da terra* em 1968, o pensamento brasileiro tinha mais contato às críticas marxistas ao pensamento de Fanon do que propriamente com seus textos (GUIMARÃES, 2008, p. 104–105).

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (GUIMARÃES, 2008) observa que os escritos de Fanon não foram absorvidos nem por escritores negros como Abdias do Nascimento<sup>1</sup> e Alberto Guerreiro Ramos<sup>2</sup>, sintonizados com produção de outros escritores negros fora do Brasil. O que causa estranheza é que mesmo sem aparente conhecimento dos escritos de Fanon, Guerreiro Ramos e outros membros do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) não só incorriam nos mesmos temas que Fanon como bebiam das mesmas inspirações (ORTIZ *apud* GUIMARÃES, 2008). Isso permite supor que os escritos de Frantz Fanon chegaram a circular entre os membros do ISEB, mas não são citados diretamente na obra de representantes importantes do ISEB como Guerreiro Ramos. O que, por sua vez, nos permite questionar se Alberto Guerreiro Ramos realmente conheceu a obra de Fanon.

Embora Frantz Fanon não seja sociólogo e seus primeiros escritos figurem mais perto da psicanálise, sem dúvida foi um problematizador mordaz das tradições intelectuais europeias na área das Ciências Sociais e inspirou intervenções sociais em outros contextos sociais fora da Martinica, especialmente em contextos periféricos ou entre grupos sociais considerados subalternizados em seus contextos nacionais. Como exemplo de sua ressonância em solo brasileiro, Mário Augusto Medeiros da Silva em seu artigo *Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980* de 2013 revela a obra de Frantz Fanon como uma das principais inspirações de movimentos político-culturais na questão racial brasileira, como, por exemplo, o trabalho do grupo de intelectuais negros conhecido como Quilombhoje, que produziu um antologia de poemas e contos negros que

---

<sup>1</sup> Abdias do Nascimento (1914-2011) foi escritor, ator, pintor, entre outras coisas. Foi fundador do grupo de Teatro Experimental do Negro, principal grupo negro de artes cênicas da metade do século XX. Também foi deputado federal pelo PDT. É considerado um dos maiores ativistas contra o racismo no Brasil do século passado.

<sup>2</sup> Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) foi um dos principais nomes da sociologia na metade do século XX. Segundo Liedke (2005), foi um dos principais representantes de uma visão teórica que advogava que a sociologia brasileira deveria ser mais crítica com a absorção da produção sociológica vinda de outros contextos nacionais e também defendida que a sociologia deveria ser uma ciência com propósito de ajudar no desenvolvimento do Brasil. Também chegou a atuar no combate ao racismo ao lado de Abdias do Nascimento no Teatro Experimental do Negro.

era publicada anualmente sob o título de *Cadernos Negros*. Resgatando o pensamento de um dos integrantes do Quilombhoje, Márcio Barbosa, é possível ver nitidamente que a proposta de constituição de uma literatura negra brasileira era apoiada pelo papel do “intelectual colonizado” na construção de uma cultura livre do colonialismo e capaz de perceber a realidade sem se valer do olhar do colonizador. Os *Cadernos Negros* até hoje figuram como produção importante que questiona as concepções mais conservadoras sobre as relações raciais no Brasil e contribui para movimentos de afirmação étnica no Brasil.

A trajetória de Frantz Fanon, bem como seu pensamento, é objeto de investigação há algum tempo em língua inglesa (FAUSTINO, 2015). É possível encontrar biografias, artigos e livros em sociologia, literatura, filosofia e outras áreas do conhecimento em Ciências Humanas que se alimentam do pensamento fanoniano. A produção em língua inglesa escrutina o pensamento de Fanon, mas costuma fazê-lo a partir de alguma orientação teórico-metodológica que enquadra o pensamento fanoniano em alguma escola de pensamento mesmo que Fanon não tenha se declarado pertencente a essa ou aquela escola, ou mesmo enquadraram-no em alguma corrente de pensamento que surgiram após a sua morte. Se por um lado, é possível perceber a polivalência da obra fanoniana devido aos diferentes debates que alimenta. Também é possível pensar se tais correntes de pensamento subaproveitam a obra de Fanon devido ao interesse de encaixá-lo em algum viés teórico na intenção de alimentar alguns debates que pareçam justificar a existência desta ou daquela escola.

Nesse sentido a obra de Deivison Mendes Faustino (2015) é de vital importância para o contexto brasileiro, pois sistematiza a recepção da obra de Frantz Fanon na língua inglesa e na língua portuguesa. Por este motivo, encaramos sua tese como a principal obra para formamos os questionamentos que motivam este trabalho.

Além de apresentar uma recapitulação dos pontos mais discutidos sobre a obra de Fanon, sistematiza a recepção obtendo um quadro com ótimo alcance panorâmico para o leitor brasileiro que pretenda se aventurar por essas discussões. Analisando a produção anglófona sobre o pensamento de Fanon, ele identificou sete vertentes teóricas que identificou como:

1. Cultural and postcolonial Studies;
2. Afrocentric Paradigm;
3. Black Radical Tradition;
4. Marxism ou Radical humanism;

5. Grupo MCD (Modernity/Coloniality/Decoloniality);
6. Existential Phenomenological Perspective;
7. Creole Perspective.

As diferentes direções para onde apontam as apropriações do pensamento fanoniano provavelmente são possíveis desde sua primeira obra, *Pele negra, máscaras brancas*, ao analisar a construção das subjetividades negras em contexto colonial tanto em território colonial quanto em território metropolitano. Nesse sentido, antes mesmo de começar sua análise sobre as máscaras, Fanon alertava:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. Reagindo contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico. Qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem<sup>3</sup> que a Sociedade chega a ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício. O negro deve conduzir sua luta em dois planos: uma vez que, historicamente, ele se condicionou, toda liberação unilateral seria imperfeita, mas o pior erro seria acreditar em uma dependência automática. Os fatos, além do mais, se põem a tal tendência sistemática. Nós o demonstraremos. De uma vez por todas, a realidade exige uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo, uma solução deve ser encontrada. E é inútil vir com ares de *mea culpa*, proclamando que o que importa é salvar a alma. Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares. (FANON, 2008, p. 28) p. 28)

A partir daí, como veremos ao longo deste trabalho, a obra de Fanon vai da análise em nível microssocial até o macrossocial passando por vários pontos e isso certamente possibilitou a apropriação do pensamento de Fanon em tantas direções e englobando diversos autores. Segundo a classificação de Faustino é possível perceber os pontos principais em cada corrente de pensamento e entender a partir daí como se deu o diálogo com a obra fanoniana. Sobre o pensamento pós-colonial este não pode *ser visto como um*

---

<sup>3</sup> Em muitas passagens Frantz Fanon se refere ao “Homem” como uma representação da humanidade. Atualmente, sabemos que o uso do termo masculino não comporta a totalidade humana visto que parece não se atentar para as especificidades femininas. Como pretendemos dialogar com a obra de Frantz Fanon, adotaremos linguagem semelhante. Fora do objetivo específico de dialogar com sua obra, entender o exemplar masculino como representante primeiro e último da humanidade não é compatível com os conhecimentos disponíveis da realidade humana.

*bloco de idéias, e o seu processo de consolidação ainda se encontra em curso, há certo consenso em relação a alguns pontos comuns, como a busca por métodos voltados à “desconstrução dos essencialismos”, a crítica ao nacionalismo e às “concepções dominantes da modernidade” (COSTA apud FAUSTINO, 2015, p. 96-97). Em relação ao Afrocentric Paradigm, Black Radical Tradition e o Marxism ou Radical humanism seria possível perceber que enquadram Fanon como um marxista mas diferem em relação a alguns aspectos sobre a relação com o marxismo e em que medida essa relação seria interessante ou não (ibid., 104-105). Para os autores alocados por Faustino *Fanon é importante para a compreensão do colonialismo enquanto subjulgação mental* (ibid., p. 105). Por sua vez, os pensadores do Black Radical Tradition entendem que *Fanon é o autor que, além de romper com esse eurocentrismo, estende o marxismo para além de seus limites, inovando-o e descolonizando-o de forma a oferecer uma crítica radical coerente com capitalismo e o racismo* (ibid., p. 106). Já para os pensadores do Marxism ou Radical Humanism *a ênfase recai tanto sobre a presença do marxismo no pensamento de Fanon quanto sobre a importância de Fanon para o desenvolvimento do marxismo* (ibid., p. 107).*

Em relação ao Grupo MCD (Modernity/Coloniality/Decoloniality) os debates giram em torno do questionamento da modernidade, considerando que a colonialidade faz parte dela e que a decolonialidade *implica uma desocidentalização que recuse tanto o capitalismo quanto o comunismo para promover um movimento de resistência prático, teórico, político e epistemológico às lógicas da Modernidade/Colonialidade* (idem, 112). No caso das duas últimas correntes,

Embora todos esses autores possam ser classificados com *radical humanists*, eles se diferenciam dos autores anteriormente apresentados pela relativização da importância dos estudos de Marx nas reflexões de Fanon. No caso dos estudos *existenciais-fenomenológicos*, o foco é direcionado às relações de Fanon com Sartre, Edmund, Kierkegaard, Merleau-Ponty, Césaire e Dubois, enquanto os autores da *Creole Perspective* destacam as relações e/ou subversões de Fanon com Rousseau, Hegel, Freud e Glissant. (ibid., p. 112-113) (Grifo do autor)

A tipificação dessas vertentes e a reunião delas num quadro referencial capaz de mapear a recepção da obra de Fanon na língua inglesa feita por Faustino, segue na linha da identificação de um *Fanon Studies* apontado pelo filósofo Lewis Gordon em que Faustino nos explica que *para ele, não é apenas a referência a Fanon que configura a existência desse campo, mas também o tipo de enquadramento que se dá ao trabalho de Fanon ao*

*tomá-lo não apenas como informante a ser analisado, mas também como referencial privilegiado para pensar os conflitos contemporâneos* (ibid., p. 210).

Esse enquadramento feito na intenção de caracterizar o *Fanon Studies* nas produções de língua inglesa é que serviu de referência para que Faustino avaliasse a recepção de Fanon no Brasil. Por sua vez, a recepção de Fanon no Brasil foi feita procurando entender os recortes e tipos de uso da obra de Fanon para a interpretação da realidade social e dos seus problemas contemporâneos. Mesmo localizando a influência de Fanon em autores como Paulo Freire, no cineasta Glauber Rocha e no ISEB, Faustino procurou analisar trabalhos publicados entre o ano de 1994 e junho de 2015, totalizando 80 trabalhos. A análise desses trabalhos permitiu construir um quadro referencial sobre os usos e qualificações do pensamento fanoniano no Brasil. Sua classificação identificou oito vertentes de diálogo com a obra de Fanon, assim identificados:

1. Pós-colonial/Diáspora;
2. Decolonial;
3. Marxismo e existencialismo;
4. Ethos Nacional;
5. Negritude;
6. Branquitude;
7. ISEB;
8. Psicologia.

Seguindo essa classificação e como se relacionam com a obra de Fanon, nos estudos Pós-coloniais/Diáspora

o debate sobre o colonialismo ou pós-colonialismo será colocado ora para sustentar posições relacionadas ao racismo, ao movimento negro e à cultura negra, ora para pensar a própria condição subalterna da produção de conhecimentos brasileiros em comparação com os grandes centros modernos do poder. Em outros casos, essas duas tendências se fundem para questionar o que se entende por limites em cada uma delas (ibid., p. 198).

Em relação à vertente Decolonial, o entendimento segue o tom anglófono em que *a modernidade deveria ser pensada como processo histórico necessariamente vinculado às tramas da colonialidade, e esta colonialidade, por sua vez, encarada como elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista, a partir de suas imposições subjetivas, materiais e culturais* (ibid., p. 203).

A vertente do Marxismo e existencialismo tem como características reflexões que privilegiam *a luta de classes, a práxis revolucionária e o humanismo radical*. Faustino ressalta que os trabalhos reunidos nessa vertente não necessariamente se recusam a discutir a raça, mas que secundariza esse aspecto em nome de outros mais ligados à influência marxista na obra de Fanon. Na vertente do Ethos nacional, os autores *identificam em Fanon os argumentos que desautorizam a reivindicação de uma identidade étnica-racial e, ao mesmo tempo, apontariam para um elogio à mestiçagem* (ibid., p. 207).

Em contraposição à vertente do Marxismo, que secundariza a raça em detrimento da classe, a vertente da Negritude agrupa trabalhos que são subdivididos em duas vertentes que, além de dar grande importância às questões de raça e da negritude ora entendem que *a contribuição de Fanon apontaria não para a dissolução dos binarismos (branco/negro, colonizador/colonizado) mas, sim, para afirmação dos últimos em contraposição aos primeiros* (ibid., p. 202), ora *reconhece as divergências de Fanon com o movimento de negritude cultural, mas, apesar disso, reconhece nas críticas do autor não os elementos que o refutam, mas que o provocam à radicalização* (idem, ibidem).

Nos estudos agrupados na vertente de Branquitude não é apontado um direcionamento específico para essa vertente. O que nos parece comum é o olhar sobre a branquitude como um ethos racial que pode estar ligada, segundo os autores, aos padrões coloniais de poder e que é possível colocar Fanon ao lado de outros autores que permitem uma discussão direta dos padrões brancos de comportamento como Alberto Guerreiro Ramos e seu texto *Patologia Social do Branco Brasileiro*.

A vertente do ISEB também é uma vertente que permite uma comparação entre Alberto Guerreiro Ramos e Frantz Fanon, mas está mais alocada como o conjunto de ideias e temas que havia em comum entre o grupo do ISEB e o pensamento fanoniano. Enquanto aproximação, Faustino mostra que temas como cultura nacional e combate ao colonialismo enquanto um combate em nome da cultura nacional eram um ponto em comum (ibid., p. 157). Essas aproximações não estariam esgotadas, na verdade há um espaço aberto para novas pesquisas envolvendo Fanon e o ISEB.

Por fim, a vertente psicológica entende que Fanon traz contribuições para pensar como a psicologia poderia entender as relações raciais. O que chama atenção nesta vertente é que foi a vertente com menos trabalhos encontrados, com apenas dois títulos. Isso se torna curioso, visto que a formação de Frantz Fanon era psiquiatria forense. A partir dessa

formação e do ambiente cultural francês foi que Fanon refletiu sobre diversos assuntos e disciplinas que fizeram de Fanon um problematizador arguto e aberto às várias dimensões da realidade humana.

A grade curricular da psiquiatria forense estudada por Fanon estava mais voltada à apreensão dos fenômenos psíquicos em suas dimensões fisiológicas-neuronais. Mas o rico ambiente intelectual vivido por ele em Lyon permitiu uma relativa transcendência em relação a esses limites biologicistas, levando-o a questionar importantes pressupostos da psiquiatria, psicologia e mesmo da psicanálise, que ele conhecia bem. (...) Essa foi uma época bastante intensa para Fanon, mas também um período em que o envolvimento com a política chegou a atrapalhar os seus estudos formais. Repetidas vezes o jovem estudante deixava as aulas ou as tarefas acadêmicas em segundo plano para participar de debates teóricos intermináveis com amigos nos cafés ao redor da Universidade, ou, em outros momentos, para visitar as fábricas ocupadas pelos trabalhadores de esquerda de Lyon. (FAUSTINO, 2018a, p. 44-45)

O mapeamento da recepção da obra de Frantz Fanon em língua inglesa permitiu obter um parâmetro para avaliar a recepção brasileira. Ao final dessa comparação Deivison Faustino concluiu que não há no Brasil um *Fanon Studies* aos moldes apontados por Lewis Gordon. Diferente disso, há um uso mais pragmático do pensamento fanoniano (FAUSTINO, 2015, p. 219). O que nos chama atenção é que a profusão de trabalhos encontrados (80 trabalhos entre artigos, dissertações, teses, capítulos de livro, etc.) o autor entende que o uso da obra de Fanon acontece muito mais por recortes que mais buscam enquadrar Fanon em determinadas linhagens teóricas do que o uso de seu pensamento de forma completa como chão teórico para discutir os problemas contemporâneos, atualizar debates ou mesmo atualizar o pensamento de Fanon. É neste momento que percebemos que existe um espaço na sociologia brasileira para abordar a obra de Frantz Fanon de forma exegética, sem preocupações com enquadramentos prévios e com espaço para tentar entender sua obra pelos seus próprios termos. Consideramos que isso implicaria numa melhor análise do pensamento fanoniano e poderia trazer *insights* interessantes para debater questões contemporâneas.

É preciso ressaltar que a visão de que é interessante revisitar Fanon para entender problemas atuais não é apenas nossa e já foi apresentada (WALLERSTEIN, 2008). Wallerstein entende que nos tópicos de *uso da violência, afirmação da identidade e a luta de classes* o pensamento de Fanon continua relevante para pensar o século XXI. Cabe lembrar que Wallerstein não utiliza o pensamento de Fanon apenas como uma ferramenta analítica. O autor se coloca perante aos desafios do século XXI como alguém que também espera que o mundo caminhe numa direção que supere a alienação capitalista.

Encontramo-nos, como Fanon esperava, na longa transição do nosso sistema-mundo capitalista existente para uma outra coisa. Trata-se de uma luta cujo desfecho é completamente incerto. Fanon poderá não ter dito isso, mas as suas obras dão testemunho de que ele o pressentiu. A possibilidade de sairmos colectivamente desta luta e acabarmos num sistema-mundo melhor do que o que temos agora depende em larga medida da nossa capacidade para enfrentar os três dilemas discutidos por Fanon. Enfrentar estes dilemas e lidar com eles de um modo que seja, ao mesmo tempo, inteligente no plano analítico, moralmente empenhado na “*désaliénation*” por que Fanon lutou e politicamente adequado às realidades com que temos de confrontar-nos. (WALLERSTEIN, 2008, p. 11)

Estamos certos de que é possível entender que Frantz Fanon oferece possibilidades de problematização que vão além das que foram apontadas pelo sociólogo americano Immanuel Wallerstein. Mesmo assim, precisamos também delimitar qual é o escopo de análise utilizado neste trabalho.

Frantz Fanon teve seus escritos agrupados em quatro livros. O primeiro a ser publicado foi *Peau Noire, Masques Blancs* em 1952 e que foi traduzido para o Brasil com a tradução literal de *Pele Negra, Máscaras Brancas*. O segundo foi o *Sociologie d'une révolution: L'na V de la révolution algérienne*, escrito e publicado em 1959 e que até o momento não conta com tradução para a língua portuguesa. O terceiro é sua obra mais famosa, *Les damnés de la terre* publicado em 1961 e que foi publicado no Brasil em 1968 com o título *Os Condenados da Terra*. O último foi uma compilação de textos reunidos por sua esposa Marie-Josèphe Dublé na obra que recebeu o título *Pour la révolution Africaine* publicada originalmente em 1964 e que o eleitor brasileiro conheceu pela tradução portuguesa intitulada *Em Defesa da Revolução Africana* feita pela Livraria Sá da Costa Editora.

Entendemos que as obras que poderiam oferecer uma interpretação mais completa de suas reflexões são *Pele Negra, Máscaras Brancas* e *Os Condenados da Terra*. Primeiramente por conta de que a primeira obra traz reflexões sobre as relações raciais, os processos de racialização e a conexão entre análise psicanalítica e social que estarão presentes em obras futuras, como pretendemos demonstrar. Já *Os Condenados da Terra* foi o seu livro escrito durante os últimos meses de vida. Embora, estivesse acometido de câncer e sem perspectiva de cura, ainda existia a vontade de contribuir para os processos de luta revolucionária em que se engajou. Não podendo usar o corpo como queria, expressou na escrita o que seria a sua explicação final sobre o colonialismo, sendo assim a sua última contribuição à luta anticolonialista.



Ao final de 1960, quando estava em uma missão no Mali pelo GPRA, Fanon foi acometido por um esgotamento físico que nunca havia sentido. Depois de um exame, já em Túnis, foi diagnosticado com leucemia. Ele era médico e sabia, de acordo com o conhecimento da época, que não lhe restava muito tempo de vida. A sua reação imediata foi se dedicar ainda mais ao trabalho revolucionário. Mas aos poucos, enquanto a doença maligna ia comprometendo a produção de leucócitos em seu corpo, Fanon sentia seu vigor se esvaír. Assim, depois de muita resistência, foi convencido por seus amigos a procurar um tratamento. Naquela época, a Rússia e os EUA eram os lugares que dispunham da tecnologia mais avançada no tratamento, mas a segunda opção estava fora de cogitação para Fanon, pois, como afirmou, não iria para um “país de linchadores” (BEAVOIR, 2016: 643). Por isso, foi para a Rússia com o auxílio da GPRA (GEISMAR, 1974). Ao retornar, seguiu atuando como militante destacado da organização política. Nessa época, Fanon trabalhava quase vinte horas por dia em seu último esforço para influenciar o curso dos acontecimentos na Argélia e no restante do continente africano. Foi um período difícil para ele, principalmente porque o brio revolucionário parecia esfriar: as alas mais moderadas de sua organização ganhavam força a seu contragosto; o recente assassinato do líder pan-africanista congolês Patrice Lumumba, bem como a crescente influência das alas mais moderadas sobre o movimento de libertação seriam indícios, para Fanon, de uma capitulação que poderia ferir mortalmente os esforços em curso, abrindo o caminho para o estabelecimento do neocolonialismo. Assim, sabendo que esta seria sua luta final, muda a direção do seu trabalho intelectual e concentra esforços em um texto que sintetizaria os seus acúmulos teóricos. Em nove semanas de trabalho ininterrupto, bastante debilitado, conclui a redação do famoso *Os condenados da terra*. (FAUSTINO, 2018a, p. 45–46)

O texto mais famoso da obra *Em Defesa da Revolução Africana* é o Racismo e Cultura, o que nos faz entender que esta obra tem sua importância no entendimento aprofundado da obra de Fanon, mas não prejudica o entendimento de suas principais articulações analíticas e teóricas ao deixarmos fora de nossa análise, o que não nos impede de recorrer ao seu excerto mais famoso. *Sociologie d'une révolution: L'na V de la révolution algérienne* é uma etnografia do processo revolucionário na Argélia. Também entendemos que os relatos contidos nessa obra trazem riqueza para o leitor que pretende se aproximar da história da Argélia, mas por não estar entre as obras mais lidas de Frantz Fanon entre o público brasileiro, também não constitui um prejuízo para nossa análise ao não ser analisado neste momento.

É interessante ressaltar que as obras levantadas por Deivison Faustino apontam para diálogos feitos majoritariamente com os livros *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. Assim, entendemos que podemos dialogar com o escopo da obra de Fanon que é mais estudado no Brasil. Faustino aponta que trabalhos recentes citam Fanon a reboque de comentaristas de sua obra em vez de *ir à guerra com ele* (FAUSTINO, 2015, p. 2018). Nos trabalhos encontrados e analisados pelo autor, os pressupostos da *autenticidade* e da *identidade* parecem ser os guias da discussão do pensamento fanoniano no Brasil. À

medida que muitos trabalhos parecem mais comentar aspectos conhecidos da obra de Fanon e aproveitar partes de sua obra para enquadrá-las em pressupostos teóricos, se aproveitando de Fanon mais para justificar esses pressupostos teóricos do que usá-lo como referencial teórico e metodológico é possível tomar outra direção? Entendemos que o trabalho de Faustino mostra que Fanon é um autor bem lido e comentado no Brasil, mas ainda existe um espaço para esboçar entendimentos do autor não expressados até o momento ou mesmo, baseados, antes de tudo, na interpretação da sua obra pelos seus próprios termos. Empreender uma leitura exegética ganha qualidade ao se auxiliar de dados biográficos e de comentadores da obra analisada. Certamente, pretendemos nos valer desses recursos, mas é preciso apontar que entendemos que nos parece mais oportuno um reencontro com Fanon do que um encontro com seus divulgadores.

Dois autores que Faustino aponta que são exceções a isso são Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2008) e Mário Augusto Medeiros Silva (2013). Como também entendemos que seus trabalhos são importantes para compreender a recepção de Fanon e sua apropriação colocando-o em posição de referência e não apenas informante de determinados processos sociais a serem analisados, cabe aqui uma pequena recapitulação do que entendemos que são os usos mais fecundos do pensamento fanoniano.

Primeiramente em Guimarães (2008), obtemos a informação de que Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre visitaram o Brasil entre agosto e setembro de 1960 promovendo a solidariedade internacional sobre a revolução cubana e a guerra de libertação da Argélia (GUIMARÃES, 2008, p. 100). Mesmo assim, Guimarães afirma que não encontrou indícios de que Sartre tenha citado Fanon durante sua estadia no Brasil. É preciso lembrar que Frantz Fanon crítica Sartre e seu livro *Orfeu Negro* em 1952 no *Pele negra, máscaras brancas* e, mais tarde Sartre publica em 1960 a sua *Crítica da Razão Dialética* em que parece ter absorvido a crítica de Fanon. Depois disso Sartre, Beauvoir e Fanon se encontram em Roma quando Fanon pede a Sartre que escreva o prefácio de *Os condenados da terra* (FAUSTINO, 2018a, p. 120). Isso torna curioso nem Sartre e nem Beauvoir terem citado Fanon em sua vinda ao Brasil. Ainda mais sendo que, Guimarães aponta que Beauvoir e Sartre se depararam com situações em que era possível enxergar traços do que Fanon discutia tanto em *Pele negra, máscaras brancas* quanto em *Os condenados da terra* (GUIMARÃES, 2008, p. 101). Ou seja, encontraram ao menos duas oportunidades em que Fanon poderia ser

lembrado. Essa questão mostra apenas que uma chance foi perdida de divulgar o trabalho de Frantz Fanon e isso contribuiu para o adiamento da recepção de Fanon no Brasil.

Condições sociohistóricas impediram que as críticas ao racismo de Fanon penetrassem o meio intelectual brasileiro, uma vez que defensores e combatentes da ordem burguesa defendiam que o Brasil não sofria com conflitos de raça. O ISEB, sobretudo Guerreiro Ramos, poderia ter divulgado seu pensamento, mas até hoje carecem evidências de que Fanon foi lido por Guerreiro Ramos. Na esquerda revolucionária, a ditadura militar (1964-1985) tornou diminuto o contato de vários militantes com o mundo cultural e mesmo que a violência como recurso revolucionário pudesse ser um tópico consonante com as reflexões desse segmento à época, as divergências político-ideológicas advindas das críticas marxistas não entendiam que as reflexões de Fanon eram interessantes para o combate à exploração de classe. Mesmo entre o movimento negro da década de 1960 havia um silêncio sobre Fanon, sendo que para o maior desses ativistas, Abdias do Nascimento, Fanon só vai ser citado em seu livro *O Genocídio do Negro Brasileiro* publicado em 1978 (GUIMARÃES, 2008, p. 102–106).

O artigo de Guimarães segue com as recepções que foram recapituladas na tese de Deivison Faustino sobre a recepção de Paulo Freire, Glauber Rocha, o movimento negro da década de 1980 e a recepção de Renato Ortiz no seu livro *Identidade brasileira e identidade nacional* e no seu artigo *Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual*. A conclusão de Guimarães é que Fanon poderia ser um autor muito mais lido, mas as condições sociohistóricas não favoreceram sua apropriação. É preciso lembrar que até o ano de 2008, ano de publicação do artigo de Antônio Sérgio Guimarães, os trabalhos sobre Fanon ou que o citaram eram poucos, havendo maior retomada do pensamento fanoniano a partir daí como mostram os anexos da tese de Faustino. Podemos dizer que Deivison Faustino estendeu o trabalho sobre recepção de Fanon feita por Guimarães acrescentando exposição de pontos importantes do pensamento de Fanon.

Por sua vez, Mário Augusto Medeiros da Silva (SILVA, 2013) acrescenta pontos importantes sobre a recepção de Fanon em contexto brasileiro focando no ativismo negro da década de 1960 a 1980, especificamente no trabalho do coletivo Quilombhoje Literatura.

Em 1978, os escritores e ativistas Cuti e Hugo Ferreira criaram uma antologia anual de contos e poemas chamada *Cadernos Negros*. Em 1980, os dois e mais Oswaldo de Camargo, Mário Jorge Lescano, Paulo Colina e Abelardo Rodrigues formaram o grupo de intelectuais negros

denominado Quilombhoje, que passou a representar e se responsabilizar pelos *Cadernos*. Em 1982 o grupo se alterou sensivelmente, passando a ser composto por Cuti, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Jamu Minka, Abílio Ferreira, Sônia Fátima Conceição, Oubi Inaê Kibuko e Míriam Alves. Atualmente, os responsáveis pela série em atividade são Barbosa e Ribeiro. (SILVA, 2013, p. 385)

A essa altura, a atuação do Teatro Experimental do Negro e da Frente Negra Brasileira<sup>4</sup> já eram conhecidos. A ida de Geraldo de Campos de Oliveira representando a Associação Cultural do Negro (ACN) ao II Congresso de Escritores e Artistas Negros em 1959, congresso também frequentado por Frantz Fanon, também era conhecida. Embora Silva ressalte que não se sabe ainda o alcance da apropriação de Geraldo de Campos de Oliveira sobre tudo o que presenciou no congresso (SILVA, 2013, p. 371), é possível entender que atuações políticas no Brasil e fora visando o combate ao racismo fermentaram o questionamento do ativismo negro até a criação do Movimento Negro Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), que mais tarde se tornou Movimento Negro Unificado (MNU), até hoje um marco do ativismo negro contra o racismo no Brasil.

Essa fermentação política jogou sementes no pensamento dos integrantes do coletivo Quilombhoje. Márcio Barbosa, um dos integrantes do grupo a partir de 1982, foi o exemplo tomado no trabalho de Mário Augusto Medeiros da Silva. Em alguns trabalhos escritos por Barbosa, ele discute literatura negra e suas considerações são evidentemente advindas da leitura da obra de Fanon. O pressuposto fanoniano de que o negro existe a partir do contato com o branco e o lugar dividido do intelectual colonizado são duas inspirações advindas do pensamento de Frantz Fanon, encontradas na obra de Barbosa. Isso possibilitou a Silva levantar mais uma hipótese à recepção de Fanon aventada anteriormente por Antônio Sérgio Guimarães.

Talvez a circulação e a recepção de Fanon no Brasil se tenham dado ao fim dos anos 1970, através do interesse dos intelectuais e ativistas negros focados nos usos possíveis que suas ideias poderiam ter para suas lutas político-culturais no contexto nacional. Ou seja: menos

---

<sup>4</sup> **Frente Negra Brasileira (FNB)** foi um movimento negro brasileiro fundado em 16 de setembro de 1931, tendo sido reconhecido como partido político em 1936, vigendo até o golpe de 1937. Em Cássia, no Sul de Minas, onde a frente passou a se chamar Sociedade Negra Princesa Isabel, mesmo com a mudança do nome, foi fechada em março de 1938. O partido político, Frente Negra Brasileira, foi declarado ilegal, sobrevivendo sob o nome União Negra Brasileira até maio de 1938. Seus principais fundadores foram Arlindo Veiga dos Santos, José Correa Leite, Isaltino Veiga dos Santos, Gervásio de Moraes, Jaime de Aguiar, Justiniano Costa, que foi presidente da segunda diretoria e na gestão do qual ela torna-se um partido político e é fechada por Getúlio Vargas em (1937), entre outros. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Frente\\_Negra\\_Brasileira](https://pt.wikipedia.org/wiki/Frente_Negra_Brasileira) acessado em 15/05/2019.

pela ação política direta (visando à revolução), e mais pela reversão simbólica, histórica e cultural, acerca do grupo social negro no Brasil. Assim, é necessário pensar sobre o que fez Márcio Barbosa encontrar a reflexão de Fanon, justamente acerca do papel do intelectual, do pensamento e da arte colonizadas (SILVA, 2013, p. 373)

A apropriação de Fanon no sentido apontado por Silva fez os membros entenderem a arte como uma ferramenta de assunção da realidade fora das lentes da mentalidade colonizada que atingia a sociedade brasileira a sua época. Nesse sentido, o papel do escritor negro brasileiro é o papel do *homem de cultura* fanoniano que deve mergulhar na cultura nacional se reencontrando com o povo e ajudando a direcionar as mentes outrora colonizadas a uma nova assunção da realidade. Desta vez, valorizando o negro e sua história na trajetória nacional. Esta mesma literatura teria uma razão fanoniana para existir agora: a denúncia do racismo não havia atingido o patamar de até então com a criação do Movimento Negro Unificado.

O que o trabalho de Silva permite ver sobre a recepção de Fanon não é apenas um contexto sociohistórico de recepção de sua obra sob determinado prisma político, é como determinados atores sociais nesse mesmo contexto se utilizam da obra de Fanon para entender o Brasil em vez da Argélia ou da Martinica. No trabalho de Silva, podemos ver atores negros fecundarem um questionamento das relações raciais brasileiras sob o prisma fanoniano e decidindo, como *homens de cultura* colonizados, o que fazer para contribuir com o fim da mentalidade colonizada. Essa possibilidade de uso do pensamento de Fanon, não apenas como informante do contexto colonial, mas como referência para pensar os problemas que esses escritores e escritoras negras enfrentavam possivelmente estaria elencado nos *Fanon Studies*.

Após 2015, portanto não analisados por Faustino, outros trabalhos foram publicados discutindo o pensamento de Fanon. Talvez, estejamos adentrando um novo momento em que o pensamento de Fanon é tomado muito mais como um referencial teórico-metodológico do que um *informante*. Nesse sentido, entendemos que o trabalho de Bernardino-Costa (BERNARDINO-COSTA, 2016) faz parte dessa nova fase. O ponto de partida do autor são as últimas frases de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*: “oh meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona”. O trabalho de Bernardino-Costa discute a necessidade de indivíduos colonizados afirmarem sua identidade e seu corpo como formas de saída da lógica colonial que nega sua humanidade e os coloca na *zona do não-ser*.

A prece de Fanon, “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”, é o fio condutor de uma reflexão sobre o colonialismo e seus efeitos, bem como é a manifestação do desejo de elevar os sujeitos coloniais ao pleno reconhecimento humano. Entretanto, o alcance deste reconhecimento não é uma outorga, senão uma conquista mediante uma luta. Se nos anos 1950 e 1960 essa luta significava um enfrentamento político e armado contra colonialismo – como no caso da luta pela descolonização da Argélia, observada de perto por Fanon –, hoje esta luta passa pela afirmação da visibilidade do invisível. Em outras palavras, hoje esta luta significa substituir as máscaras brancas pelas máscaras negras como um passo fundamental para o desenvolvimento do projeto de um novo humanismo, um humanismo que não esteja limitado à experiência histórica e cultural apenas das populações europeias e seus descendentes espalhados pelo mundo, mas que inclua os sujeitos coloniais, até então, habitantes da zona do não-ser (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 519)

O que podemos perceber é que o corpo negro racializado, epidermizado nas projeções racistas coloniais não é apenas apresentado como uma consequência da lógica colonial. Esse corpo negro colonizado que habita a *zona do não-ser* é agora o ponto de partida teórico-metodológico para uma reflexão tão preocupada com a construção de um novo humanismo quanto Fanon. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon se refere à *descida ao inferno* que o negro precisa empreender para começar a se ver fora das projeções brancas (FANON, 2008, p. 26). Essa descida, é tomada por Bernardino-Costa como uma atitude deontológica que tem capacidade de questionamento político e epistemológico. O que podemos fazer ao tomar as reflexões de Bernardino-Costa como pertinentes para o momento atual de nossa sociedade não é apenas rever o que Fanon teria a dizer sobre isso, é dar um passo adiante e considerar o questionamento de Fanon, não mais como uma prece, mas para fazer um outro, agora com atitude de quem procura ver a realidade social com a atitude de interpelação e ousadia de empreendimento da mudança social: *oh meu corpo, vejamos como pode me ajudar a questionar este mundo.*

Por um lado, ao reconhecer a desumanidade do branco, reconhece-se que o rei está nu. O corpo branco já não se esconde atrás do véu do universalismo, da objetividade, mas se apresenta também como um corpo particular, que constrói um mundo e o interpreta a partir de uma visão particularista e interessada. Por outro lado, ao privilegiar o olhar daqueles que habitam a zona do não-ser, Fanon positiva esta localidade não como uma posicionalidade na qual devemos permanecer nela, mas como uma posicionalidade capaz de fazer uma crítica radical ao projeto moderno e sua definição limitada do humano. Abre-se a possibilidade de se construir o conhecimento a partir da diferença, não sendo mais necessária a mímica da representação, das categorias e das interpretações dos senhores (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 518)

Este trecho acrescenta um ponto na busca pelo engendramento de um *novo humanismo*, como diria Fanon. A percepção de que descolonizar é ter outra noção de ser humano. Assim, as diferentes perspectivas pelas quais se questiona o mundo são tão importantes quanto os esquemas de leitura da realidade social consolidados pelo ocidente

europeu. O tom pós-colonial do trabalho de Bernardino-Costa não nos autoriza aqui a encaixar Fanon num enquadramento teórico específico. Pelo contrário, nos permite visualizar possibilidades de construção do conhecimento e questionamento da ordem política que se preocupam, em última instância, com os problemas que nos fazem entender que a nossa sociedade ainda é racista e reproduz uma ordem opressora aos moldes coloniais. Portanto, entendemos que este trabalho de Bernardino-Costa consegue fazer mais que advogar uma posicionalidade teórica para Fanon. Seu trabalho consegue nos alertar para as possibilidades de questionamento sobre a realidade social que advém da apropriação do pensamento fanoniano, em especial, o papel do corpo.

Embora apontar *insights* seja algo que entendemos como proveitoso no reexame do pensamento de Fanon, o que nos atrai agora é um passo anterior que se debate com seus textos e percebe sobre quais bases seu pensamento se desenvolve, para a partir daí poder apontar o que poderia ser um aproveitamento do pensamento fanoniano como um substrato teórico-metodológico coerente com seus escritos. Nesse ínterim, percebemos que o pensamento de Fanon é de proveito à sociologia não apenas por alimentar análises em diversos espectros da análise social como já foi apontado por Faustino (2015), mas também porque entendemos que Fanon empreende uma análise social que vai do nível micro das relações sociais até o nível macro de análise concatenando sua análise com uma leitura de processos de mudança social em sociedades consideradas colonizadas. Assim, pretendemos mostrar que sua análise do colonialismo permite enxergar três fases de mudança social em relação às sociedades colonizadas: a fase de contexto colonial, a fase de luta de libertação colonial e a fase de independência recente. Entendemos que nessas três fases é possível perceber quais os critérios Fanon percebe que uma sociedade está de fato saindo do domínio colonial ou se enredando em estado de exploração colonial, mesmo que seu *status* seja o de um país considerado independente. Para demonstrar esta hipótese, reuniremos passagens de seus livros *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. Também acrescentaremos passagens de seu texto *Racismo e cultura* em que Fanon explicita os mecanismos de dominação colonial, as camadas sociais que tem papel importante no processo de libertação e na manutenção de ordem social nova fora dos arreios do colonialismo.

Além disso, entendemos que as apropriações apontadas por Faustino em sua tese de doutorado que ora enfatizam as análises de Fanon sobre o racismo e ora enfatizam sua

discussão sobre o colonialismo apontando um desses aspectos como sendo primordial em relação ao outro não condizem com o pensamento de Fanon. Entendemos que, ao tomar como ponto de partida que uma sociedade se encontra em contexto colonial, racismo e colonialismo estão tão imbricados que devem permanecer como elementos basilares e interdependentes para entender uma sociedade colonizada. Desta forma, priorizar um desses aspectos como o mais importante na obra de Fanon seria um desvio do pensamento fanoniano. Para demonstrar nosso entendimento, iremos nos valer das mesmas leituras apontadas para fazer a análise sobre mudança social.

Além disso, entendemos que as discussões sobre racismo e colonialismo no pensamento de Fanon mantem-se interdependentes na análise de uma sociedade colonizada devido à ideia de *autodeterminação*. É possível encontrar o significado de autodeterminação como sendo 1. ato ou efeito de decidir por si mesmo; livre escolha do próprio destino, ou 2. faculdade de um povo determinar o rumo político de seu país através do voto de seus habitantes<sup>5</sup>. Afora os significados que se pode encontrar para a palavra em si, autodeterminação foi alçado a princípio que segundo a Organização das Nações Unidas (ONU) rege a relação entre os povos signatários da Carta de São Francisco em que define como um de seus propósitos *desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal* (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945, p. 5). O que procuramos dizer é que, seja na acepção subjetiva de capacidade individual de determinar o próprio destino ou na acepção política de um povo ter condições para determinar seus caminhos político, econômico e cultural sem ser submetido ao julgo de outra nação, a ideia de autodeterminação perpassa o pensamento de Fanon como a ideia que permite concatenar seu raciocínio sobre análise da sociedade colonizada, suas reflexões sobre racismo e colonialismo e até mesmo seu chamamento à construção de um novo humanismo.

Essas três hipóteses serão postas à prova ao longo deste trabalho. Durante o percurso do mesmo, também nos valeremos de apontamentos biográficos que nos permitam

---

<sup>5</sup>Fonte: [https://www.google.com/search?safe=active&rlz=1C1SQJL\\_ptBRBR804BR804&sxsrf=ACYBGNRyIYlw19qH5uqbQvSuRA5MLF3wHg%3A1569198085498&ei=BRCIXbiEHp95OUP3pKjyAw&q=autodetermina%C3%A7%C3%A3o+significado&oq=autodetermina%C3%A7%C3%A3o&gs\\_l=psyab.3.1.35i39l2j0i20318.1717510.1721544..1724958...1.2..4.193.3215.0j21.....0....1..gws wiz.....10..0i356j0i71j0i30j35i362i39j0i273.c9r7pFQDKYc](https://www.google.com/search?safe=active&rlz=1C1SQJL_ptBRBR804BR804&sxsrf=ACYBGNRyIYlw19qH5uqbQvSuRA5MLF3wHg%3A1569198085498&ei=BRCIXbiEHp95OUP3pKjyAw&q=autodetermina%C3%A7%C3%A3o+significado&oq=autodetermina%C3%A7%C3%A3o&gs_l=psyab.3.1.35i39l2j0i20318.1717510.1721544..1724958...1.2..4.193.3215.0j21.....0....1..gws wiz.....10..0i356j0i71j0i30j35i362i39j0i273.c9r7pFQDKYc) Acessado em 22/09/2019



compreender melhor a construção do pensamento de Fanon e de textos secundários que nos permitam dialogar com outras leituras e usos da obra de Fanon. Pretendemos também, ao final, apontar nossas conclusões sobre as hipóteses levantadas e sobre os insights que percebemos serem passíveis de investigação sociológica mais detalhada utilizando o pensamento de Fanon como referência teórica primeira.

## CAPÍTULO 2 – ETAPAS DA LIBERTAÇÃO NACIONAL

Antes de Frantz Fanon nascer, a Martinica estava prestes a completar trezentos anos de colonização sob domínio francês. Considerando que até hoje a Martinica permanece como território ultramarino francês e que a Argélia conquistou sua independência um pouco depois de Fanon morrer, podemos dizer que Fanon passou sua vida como um colonizado em busca de realização pessoal e busca pela liberdade.

Até a eclosão da guerra de independência da Argélia em 1954, Fanon já havia escrito *Pele negra, máscaras brancas*. Praticamente todo o tempo da guerra, Fanon passou seu tempo na Argélia, primeiro como funcionário da administração colonial, depois como um revolucionário integrante da Frente de Libertação Nacional (FLN).

Durante esse tempo também viu aos poucos os países africanos conquistarem suas independências num movimento que redefiniu a configuração política do continente africano no início da segunda metade do século XX. Seu tempo de análise sobre o período de independência recém conquistada pelos países africanos foi muito pouco devido ao seu tempo de vida. Mesmo assim, Frantz Fanon pôde vislumbrar os problemas sociais dos países recém independentes. Graças a isso, em sua obra final, *Os condenados da terra*, podemos ver um pouco da sua visão sobre o processo de luta pela independência ser bem ou mal sucedido. Veremos que esse critério ultrapassa o status político formal de um país independente. A independência, para Fanon, é incompleta sem as condições de existência do povo fora dos arranjos de exploração colonial. Esses mesmos arranjos, segundo Fanon, não permanecem os mesmos ao longo da história. Esses arranjos podem modificar passando a estados complexos onde a exploração pode se dar sem a necessidade do uso ostensivo da força. Dessa forma, veremos que as condições para considerar se um país é ainda colonizado ou não nos levam a uma análise mais profunda da organização social do que os pronunciamentos oficiais de suas lideranças políticas.

As obras analisadas não possuem uma organização linear que nos permitem vislumbrar todo o processo de libertação desde a conquista colonial até o estado de libertação completa. Nosso trabalho foi tentar perceber se era possível entender que essa explicação estava em seus escritos mesmo que de forma aparentemente desordenada. Entendemos que é possível ver em inúmeras passagens dos livros analisados as características que permitem

dizer quando uma sociedade colonizada ainda está sob domínio colonial pleno, quando a contestação da ordem colonial se materializa em conflito social em busca da independência e quando uma sociedade permanece ou não em configuração colonial, mesmo quando é oficialmente uma nação independente. Assim conduzimos este capítulo procurando fazer uma exegese dos textos analisados e procurando evidenciar quais as características de cada fase que uma sociedade colonizada atravessa desde a sua colonização até a conquista de sua independência política.

Primeiramente teremos uma parte sobre as características de uma sociedade em estado colonial. Em seguida teremos a segunda fase em que mostraremos trechos das obras de Fanon onde ele mostra como os conflitos instauram o processo de luta pela libertação e como as camadas sociais participam desse processo de contestação da ordem vigente. Por último teremos as considerações de Fanon sobre as possibilidades de autodeterminação de uma sociedade dentro do quadro de independência formal e se ainda é possível que esta nação se insira num quadro de neocolonialismo a despeito do status político recém conquistado.

## **2.1 – CONTEXTO COLONIAL**

Frantz Fanon, como membro de uma família de classe média, teve a oportunidade de receber instrução educacional tanto na Martinica como na França. Podemos dizer que falamos de um indivíduo que acumulou algum conhecimento sobre a história de seu país de origem e sobre a forma como a França e outros países europeus se constituíram como potências colonialistas no mundo.

O livro *Pele negra, máscaras brancas* foi escrito pensando na construção subjetiva de pessoas negras sob o signo da colonização. Embora seja uma obra mais psicanalítica do que sociológica, é possível ver as considerações sobre o empreendimento colonial em nível macrossocial. As análises dessa obra se destinam a compreensão de atitudes individuais que revelam a constituição de uma subjetividade pervertida pelo colonialismo, mas a origem desse quadro de sujeição racial a que pessoas negras são submetidas tem sua origem fora do campo individual. Para isso, Fanon revela uma característica que perpassa sua obra: a de

estar atento à situação de diversos povos ao redor do mundo. A união dessas observações possibilitou considerar o colonialismo de forma ampliada a ponto de Fanon considerar as manobras colonialistas de subjugação dos povos um *modus operandi* que ultrapassa a situação da Martinica.

### 2.1.1 – Primeiros contatos

Descrever o processo colonial necessita lançar luz a um padrão particular de relação social que tem por excelência a possibilidade e a intenção de se estender por quantos territórios forem possíveis. Esse padrão de relações sociais que serve de substrato a construção de subjetividades racializadas conforme descritas em *Pele negra, máscaras brancas* aparece várias vezes referindo-se aos países em que Fanon viveu e outros dos quais teve notícia sobre sua história e sobre sua situação política, econômica e cultural. Ao mesmo tempo Fanon, na análise do colonialismo, tecia considerações sobre o que podemos chamar de um *ethos* europeu compreensível pelo entendimento de como o colonialismo se estabelece nos territórios conquistados.

Se acrescentarmos que muitos europeus vão para as colônias porque lá lhes é possível enriquecer em pouco tempo, que, salvo raras exceções, o colono é um comerciante, ou melhor, um traficante, teremos compreendido a psicologia do homem que provoca no autóctone “o sentimento de inferioridade”. Quando ao “complexo de dependência” malgaxe, pelo menos sob a única forma que nos é acessível e analisável, ele também provém da chegada na ilha dos colonizadores brancos. (FANON, 2008, p. 101)

As considerações sobre o colonialismo e sobre o que seriam as características da cultura europeia e a mentalidade do europeu colonialista são expostas no pensamento fanoniano ao mesmo tempo em que as características gerais do colonialismo são reveladas ao leitor. Podemos entender que antes de mais nada o colonialismo produz uma divisão social que não se resume apenas em camadas sociais posicionadas diferentemente na sociedade. A divisão imposta pelo colonialismo permite entender que *este mundo é dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes* (FANON, 1968, p. 29). Essa divisão seria também uma divisão racial da sociedade onde percebe-se que o estrangeiro colonizador também é membro de uma raça que controla a sociedade dirigindo-a e explorando-a. Essa exploração, devido à sua natureza colonialista

não poderia ser compreendida inteiramente pelo olhar marxista, segundo Fanon. Mesmo que a teoria marxista pudesse ajudar a compreender as situações de exploração, era preciso que fossem *sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial*. Entender os arranjos de exploração e posicionamento social no colonialismo traziam imbricamentos que a teoria marxista não comportaria, mas que podiam ser vistos de forma nítida no cotidiano social dos povos colonizados. Rapidamente era possível entender que o produto da dominação colonial permitia ver que o que parecia ser consequência da desigualdade social promovida pela sociedade colonialista era também sua causa, aos olhos de Fanon. Assim, *o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico*. Raça e classe se confundem pelo próprio estabelecimento da sociedade colonial.

Um dos aspectos que tornam a obra de Fanon de suma importância é que sua análise do colonialismo não se dá a parte do capitalismo. O colonialismo é parte integrante do capitalismo. Ao percorrer a obra de Fanon, temos a impressão que o capitalismo não poderia se estabelecer no mundo sem a conquista colonial. Em certo momento os próprios conflitos nos territórios colonizados não se resolveriam de forma vantajosa para os países colonizadores sem os interesses e a intervenção dos grupos econômicos que mais se beneficiam da exploração colonial. O contato entre povos europeus e não-europeus acontece nos moldes exploratórios necessários à expansão do capitalismo. A dominação escravista de outrora se transforma em exploração econômica fora dos moldes escravistas, mas com vantagens evidentes aos grupos financeiros de origem europeia. Mais uma vez, podemos ver a dominação colonial como uma dominação ao mesmo tempo, econômica e racial. E essa dominação permanece conforme os interesses econômicos dos grupos financeiros originados nos países colonizadores consigam obter vantagens da situação colonial ao longo do tempo (FANON, 1968, p. 49–50)

Apesar de o domínio colonial estar atrelado à expansão e consolidação do capitalismo aos olhos de Fanon, os efeitos da dominação também são de ordem cultural. As instituições são substituídas ou moldadas pela *potência ocupante*. Na visão de Fanon a própria realidade nacional é suprimida pela dominação colonial. Nesse sentido, entendemos que Fanon compreende que a realidade nacional é a realidade social autóctone que é desfigurada pela dominação colonial. Como veremos ao longo deste trabalho, a própria libertação do domínio colonial é uma restauração da realidade do povo dominado na medida em que sua capacidade

de determinar sua configuração institucional, suas diretrizes políticas e econômicas são conquistadas. Uma condição de retomada da capacidade de autodeterminação.

O contato entre os povos colonizadores e os povos a serem colonizados permitem a formação de situações demográficas que não escaparam à leitura de Fanon. A situação da África do Sul aparece já em seu primeiro livro numa comparação com o preconceito vivido pelos judeus para mostrar que o racismo de um país não é essencialmente ao racismo vivido em outros países e por outros povos, como os judeus. É assim que Fanon faz alusão à África do Sul como *um caldeirão onde 2.530.300 brancos espancam e estacionam 13.000.000 de negros* (FANON, 2008, p. 86–87). Mesmo os indivíduos brancos mais pobres não suportariam a igualdade de condições com os negros sul-africanos. A concepção de superioridade parece algo indissociável da presença branca na África do Sul e conforme poderemos ver ao longo deste trabalho, em outros países também.

### **2.1.2 - Institucionalização**

Mesmo que Fanon não fosse um sociólogo, seus escritos carregavam termos que eram postos em tela com uma acepção sociológica. Um desses termos era o de família. Segundo Allan G. Johnson, o significado mais básico para família em sociologia é encará-la como uma instituição.

Como instituição, a família é definida pelas funções sociais que se espera que ela cumpra: reproduzir e socializar os jovens, regular o comportamento social, agir como grande centro de trabalho produtivo, proteger os filhos e proporcionar apoio emocional aos adultos, servindo como origem de *status atribuído*, como etnicidade e raça. Embora a forma das instituições familiares varie muito de uma sociedade ou período histórico a outros, as funções básicas da família parecem ser razoavelmente constantes e quase universais. (JOHNSON, 1997, p. 107)

A visão da família como uma instituição social é vista em Fanon como uma reprodução dos padrões sociais de larga escala que constitui *todos os países civilizadores* no caso das famílias brancas. Em certa medida, as famílias negras possuem o mesmo caráter socializador, mas o problema de socialização, para Fanon, acontece quando o negro entra em contato com a Europa, ou seja, o mundo branco. A função de formar indivíduos ajustados

ao meio social, com sua subjetividade formada fora de concepções desumanizadoras fica comprometida com o contato.

O negro, na medida em que fica no seu país, tem quase o mesmo destino do menino branco. Mas indo à Europa terá de reconsiderar a vida. Pois o preto, na França, seu país, se sentirá diferente dos outros. Já pretenderam apressadamente: o preto se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado. O jovem antilhano é um francês convocado a viver continuamente com os seus compatriotas brancos. Ora, a família antilhana praticamente não mantém nenhuma relação com a estrutura nacional, isto é, francesa, europeia. O antilhano deve então escolher entre sua família e a sociedade europeia; em outras palavras, o indivíduo que *ascende* na sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano do imaginário, em relação com as *Erlebnis*, as vivências infantis que descrevemos anteriormente. (FANON, 2008, p. 133)

Em relação à construção da subjetividade a partir da família, Fanon faz uma ligação entre uma instância de menor escala até uma instância de grande escala. Ao mesmo tempo a lente de análise foca em indivíduos em determinadas situações de inserção social e a Europa como um todo. Sendo que *uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco* (FANON, 2008, p. 129), o problema de construção de subjetividades negras de forma inferiorizante não se encontra em casos isolados. Seria a própria Europa constituída de uma cultura racista. Dessa forma, o racismo modelado pelo empreendimento colonialista não seria apenas um recurso de dominação. Seria o padrão cultural europeu por excelência que estaria sendo reproduzido nos territórios conquistados.

A dominação colonialista, embora tenha um caráter bélico no início, se consolidaria por meio de instituições que regulam o cotidiano. Embora o colonialismo produza um mundo *dividido em compartimentos*, esses compartimentos podem ser vistos como a organização social do cotidiano em cada instituição sob controle do colonizador.

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contacto com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula

a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado. (FANON, 1968, p. 28)

Na passagem acima, podemos ver duas características do pensamento fanoniano. Uma delas é a descrição do colonialismo como um modo de exploração violento por si só. A violência não é algo excepcional ao qual se recorre como último recurso de corrigir comportamentos desviantes e, nesse caso, o comportamento desviante poderia ser a própria luta pela independência por parte do colonizado. A violência é a forma assumida pelo colonizador para organizar a vida social. A outra característica é a forma visual como Fanon descreve o colonialismo. Mesmo se referindo a instituições sociais, nações e culturas, tudo é articulado em situações cotidianas onde a instituição social e o próprio colonialismo não são entidades abstratas. O colonialismo e todas as instituições mobilizadas para manter a situação colonial são vistas em situações coloridamente gráficas. Percorrer seus escritos é, em algum momento, visualizar um policial que maltrata um *indígena*<sup>6</sup> ou um professor que ensina a superioridade europeia frente aos povos colonizados desde muito cedo.

O colonialismo, sendo uma forma violenta de dominação econômica e racial, não se contenta em apenas extrair o que considera valioso no território colonizado. A cultura do colonizado passa a ser uma cultura marginal dentro do seu próprio território de origem. Não basta que o colonizador proclame a inferioridade do colonizado. É preciso que o próprio colonizado acredite e expresse essa inferioridade atribuída pelo colonizador até que entenda que é melhor se revestir de elementos culturais do colonizador e esquecer sua cultura. Inclusive a ponto de maldizer sua própria cultura (FANON, 1968, p. 197–198).

A reflexão sobre o estacionamento cultural dos povos colonizados não é visto apenas como estacionamento de aspectos folclóricos da cultura. A cultura nacional, no pensamento fanoniano é a condição de produção criativa de possibilidades de existência coletiva. É no colonialismo que esse potencial é reduzido a aspectos folclóricos que se tornam marginais e por demais tradicionalistas. Para Fanon, *miséria do povo, opressão nacional e inibição da cultura são uma só e mesma coisa*. Uma vez que essa subjugação cultural se dá de forma violenta, dessa mesma dominação surge o incômodo com a ordem colonial. Uma

---

<sup>6</sup> O termo indígena é utilizado por Frantz Fanon mais recorrentemente em *Os condenados da terra* como um sinônimo de população originária. Em contexto social brasileiro, esse termo faria alusão aos povos ameríndios, nos escritos de Fanon refere-se aos povos negros colonizados. Dessa forma, mesmo sem utilizar uma referência explícita ao negro e ao branco como categorias raciais, Fanon se refere ao caráter racial do domínio colonial.



característica que mostra a influência de Hegel em Fanon, o método dialético aparece nos questionamentos da ordem colonial. A mesma violência usada a serviço do colonizador passa a ser um recurso considerado pelo colonizado.

Eis por que se torna imperioso seguir a evolução dessas reações no curso da luta de libertação. A negação cultural, o desprezo pelas manifestações nacionais motoras ou emocionais, o banimento de qualquer especialidade de organização concorrem para engendrar condutas agressivas no colonizado. Mas tais condutas são de tipo reflexo, mal diferenciadas, anárquicas, ineficazes. A exploração colonial, a miséria, a fome endêmica conduzem cada vez mais o colonizado à luta franca e organizada. Progressivamente e de maneira imperceptível, a necessidade de um confronto decisivo se torna inadiável e é sentida pela grande maioria do povo. As tensões, até então inexistentes, multiplicam-se. Os acontecimentos internacionais, a derrocada, por setores gigantescos, dos impérios coloniais, as contradições inerentes ao sistema colonialista alimentam e reforçam a combatividade, promovem e dão vigor à consciência nacional. (FANON, 1968, p. 199)

Nesse contexto outra instituição que ocupa lugar importante na reflexão fanoniana são os partidos políticos, especificamente os partidos nacionalistas. Como o prefácio de *Os condenados da terra* escrito por Sartre dizia, Fanon escreve esse livro para os colonizados. Senso assim, é razoável supor que Fanon disserte sobre os partidos que apenas tentam representar os anseios do povo colonizado em vez de tratar da existência de outros partidos oficialmente representados por colonos. Suas reflexões sobre os partidos políticos nacionalistas passam por terem ou não uma visão colonizada do seu papel de comando da nação, sua relação com setores urbanos e rurais e sua capacidade programática tentando livrar a nação de novas formas de colonialismo.

Durante boa parte de *Os condenados da terra* Fanon fala sobre os partidos políticos. Em dois grandes movimentos podemos vê-lo dissertar sob quais condições o partido realmente concorre para a descolonização e quando se utiliza da luta por independência para propósitos escusos. Isso faz com que ao mesmo tempo possamos ver nessa discussão características da situação colonial e características do estado de conflito em que a nação colonizada se encontra ao lutar abertamente contra o colonialismo.

Sobre as posturas e visões que na visão de Fanon atrapalhariam a formação de uma força política robusta contra o colonialismo está a reticência dos partidos políticos em entender as massas rurais como grandes aliadas políticas contra a ordem estabelecida. Esta visão mostra o sucesso do processo de colonização: os partidos, formados basicamente por setores urbanos, enxergam muitas vezes os setores rurais como atrasados e sem capacidade de construção de um projeto político que se coadune com os projetos dos partidos. Vêm as

massa rurais como atrasadas, quase em *estado feudal* (FANON, 1968, p. 91). Quando os partidos se relacionam com as massas rurais dessa forma, aparece por vezes no texto, comparações com os partidos políticos euro-ocidentais, com a burguesia ocidental. Veremos que essa comparação por vezes revela características da colonização que molda a visão de mundo dos povos colonizados e por vezes é como se Fanon entendesse que determinadas experiências de mudança social na Europa fossem benéficas para o estado atual de poderio político, econômico e cultural das nações colonizadoras. Ao passo que muitas vezes Fanon se refere ao movimento dos partidos políticos em relação aos setores rurais, ele também se refere à visão que os setores rurais tem dos atores sociais urbanos e seus movimentos em relação a estes.

Os camponeses tem certa desconfiança do homem da cidade. Vestido como o europeu, falando a língua dele, trabalhando com ele, por vezes morando em seu quarteirão, o cidadão é considerado pelos camponeses como um trãnsfuga que abandonou tudo o que constitui o patrimônio nacional. Os indivíduos das cidades são “traidores, vendidos” que parecem dar-se bem com o ocupante e se esforçam no quadro do sistema colonial para lograr êxito. Por isso é que, com frequência ouvimos os camponeses dizerem que as pessoas das cidades não têm moral. Não nos achamos aqui diante da clássica oposição entre o campo e a cidade. É a oposição entre o colonizado excluído das vantagens do colonialismo e aquele que se acomoda para tirar proveito da exploração colonial. Os colonialistas, aliás, utilizam essa oposição em sua luta contra os partidos nacionalistas. Mobilizam os habitantes das montanhas e dos desertos contra os moradores das cidades. Sublevam o interior contra o litoral, reanimam as tribos e não deve causar espanto ver Kalondji fazer-se coroar rei de Kasai, como não deve ter causado espanto há alguns anos ver a Assembléia dos chefes de Gana criar obstáculos para N’Krumah<sup>7</sup>. (FANON, 1968, p. 93)

Ora tratando dos partidos políticos, ora tratando da burguesia percebemos que muitas vezes partido e burguesia se misturam na visão de Fanon sobre esses grupos sociais. Entendemos que esses dois grupos muitas vezes aparecem como o mesmo grupo. Esse grupo

---

<sup>7</sup> O Muito Honorável Doutor Conselheiro Privado **Kwame Nkrumah** (Nkroful, 21 de Setembro de 1909 — Bucarest, 27 de Abril de 1972) foi um líder político africano, um dos fundadores do Pan-Africanismo. Foi primeiro-ministro entre 1957 e 1960 e presidente de Gana de 1960 a 1966. Nascido Francis Nwia-Kofi Ngonloma, estudou em escolas católicas em Gana e posteriormente em universidades estadunidenses. Em 1945, ajudou a organizar o sexto Congresso Pan-Africano em Manchester, Inglaterra. Depois disso, começou a trabalhar para a descolonização da África. Quando a independência de Gana ocorreu em 1957, Nkrumah foi declarado o Osagyefo (líder vitorioso) e foi empossado como primeiro-ministro. Em 1962 foi-lhe atribuído o Prêmio Lênin da Paz. Em 1964, depois de turbulências econômicas e políticas, Nkrumah declarou-se presidente vitalício de Gana. Em 1966, ele sofreu um golpe de estado militar apoiado pelo Reino Unido, enquanto estava em Hanoi, no Vietnã do Norte. Exilado na Guiné, jamais retornaria ao seu país de origem. Morreu em 1972 e foi enterrado na vila onde nasceu. É autor de vários livros, entre eles, *Africa Must Unite* (1963), *African Personality* (1963), *Consciencism* (1964), *Handbook for Revolutionary Warfare* (1968) e *Class Struggle in Africa* (1970). Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Kwame\\_Nkrumah](https://pt.wikipedia.org/wiki/Kwame_Nkrumah) Acessado em 08/07/2019.

muitas vezes revelaria sua visão colonizada do seu papel político perante a nação. Enquanto um grupo social de visão colonizada, sua orientação política é a metrópole e seu principal interlocutor das tratativas políticas é também a metrópole, mais ainda do que os outros setores nacionais. Nas suas tratativas, utilizam as massas como um recurso de ameaça à insurgência popular. Porém, como suas intenções de rompimento não são reais, essa atitude provoca conflitos dentro do próprio partido, provocando uma cisão que, na visão de Fanon separa aqueles comprometidos com a libertação nacional e aqueles que no máximo se utilizariam do fato político da independência para tirar proveito próprio dos postos de comando.

Utilizam a *escravidão de seus irmãos* para envergonhar os escravistas e fornecer um conteúdo ideológico de humanitarismo grotesco aos grupos financeiros concorrentes dos seus opressores. Nunca, na verdade, dirigem apelo realmente aos escravos, nunca os mobilizam concretamente. Muito pelo contrário, no momento da verdade, isto é, para eles, da mentira, brandem a ameaça de uma *mobilização das massas*, como a arma decisiva que provocaria como por encanto o “fim do regime colonial”. Encontram-se evidentemente no seio desses partidos políticos, entre os quadros, revolucionários que viram as costas à farsa da independência nacional. Mas rapidamente suas intervenções, suas iniciativas, seus movimentos de cólera descontentam a máquina do partido. Progressivamente, esses elementos são isolados e depois sumariamente afastados. Ao mesmo tempo, como se houvesse concomitância dialética, a polícia colonialista cai-lhes em cima. Sem segurança nas cidades, evitados pelos militantes, rejeitados pelas autoridades do partido, esses indesejáveis de olhar incendiário vão encalhar nos campos. É então que percebem, com uma espécie de vertigem, que as massas camponesas lhes compreendem facilmente as intenções e, sem transição, lhes fazem a pergunta a que ainda não prepararam a resposta: “Pra quando é isso?” (FANON, 1968, p. 51–52) (Grifo do autor)

Vemos que a descrição das consequências das ações dos partidos políticos é feita evidenciando o caráter dialético da análise de Fanon. Essa mesma movimentação dialética adquire novamente o aspecto visual onde os conflitos são vistos ao mesmo tempo como dramas individuais e retratos sociais mais complexos. O militante político que se aparta do partido para encontrar acolhida em grupos sociais desprezados é de um só movimento o olhar micro e macro do questionamento da ordem colonial. Mesmo que *Os condenados da terra* não tenha o mesmo caráter psicanalítico de *Pele negra, máscaras brancas*, esses movimentos muitas vezes aparecem como momentos muito fortes que definem disposições emocionais que tornam mais compreensíveis as ações dos indivíduos e visões políticas e filosóficas de luta contra o colonialismo que se explicam num contexto mais amplo.

Esses momentos cruciais onde visões sobre a ordem colonial se consolidam e determinadas disposições de acirrar conflitos contra a ordem vigente não se produzem sem

um lastro social de esmagamento da individualidade do negro colonizado. O mundo colonial é o tempo todo exposto no pensamento fanoniano como um mundo que produz exclusividade de representação entre os povos. Principalmente no contexto social dos países colonizadores, um indivíduo negro se perde em meio a reiterações de humanidade exclusivamente branca e europeia. Jornais, histórias infantis... tudo torna-se uma reiteração de uma humanidade positiva para os brancos e de uma humanidade negativa, melhor dizendo, uma desumanização do negro (FANON, 2008, p. 130–131).

É preciso lembrar que Fanon não fala sobre isso como um observador da socialização de crianças negras nas colônias ou nas metrópoles. Frantz Fanon foi uma dessas crianças que aprendeu a se ver pelos olhos franceses. Suas reflexões sobre o que ele chama de *epidermização* não são apenas reflexões sobre a construção da subjetividade negra. São reflexões sobre o processo de socialização como um todo em sociedades balizadas pelo colonialismo, em se tratando das metrópoles europeias, sociedades cuja cultura possui o que podemos denominar de *ethos* colonialista. Nesse contexto de socialização é possível compreender que a socialização que tem o branco europeu como referência de humanidade com plenos direitos de conquista em relação aos outros povos não vem apenas com marcadores sociais. Essa socialização aparece com marcadores de origem culturais e nacionais capazes de mapear os referenciais culturais dos povos em seus componentes raciais. É assim que *nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais ou gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca* (FANON, 2008, p. 132).

Essas mesmas reflexões permitem entender o texto de *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra* como obras que não perdem seu fio de continuidade. Se na primeira Fanon concentra sua análise no negro colonizado que prova as algúrias da convivência com o branco na metrópole, na segunda as desventuras do indígena<sup>8</sup> colonizado não tem muitas modificações em relação às narrativas que justificam o colonialismo como uma aventura bem sucedida do homem branco pelo mundo.

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação

---

<sup>8</sup> Mesmo que o uso da palavra “indígena” seja uma referência a uma população considerada autóctone que na grande maioria das vezes é negra, a situação onde essa palavra não significaria uma oposição branco colonizador *versus* negro colonizado é quando se refere à população árabe na Argélia.

no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a por termo à história da colonização, a história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização. (FANON, 1968, p. 38)

Se a construção de referenciais qualitativos diametralmente opostos entre o branco e o negro são evidenciados ao longo das duas obras analisadas aqui, é preciso lembrar que suas reflexões sobre o racismo trazem muitas experiências absorvidas da realidade argelina. E possivelmente, é dessas experiências que podemos perceber que a construção de narrativas justificadoras do colonialismo não é apenas um artifício de convencimento do colonizado que o melhor para seu destino no mundo é se inclinar perante o julgo europeu. As narrativas justificadoras do colonialismo e da desumanização dos colonizados faz parte da construção do conhecimento nas sociedades em situação colonial. Foi assim que *os médicos argelinos diplomados pela Faculdade de Argel tiveram de ouvir e aprender que o argelino é um criminoso nato* (FANON, 1968, p. 257). Assim, o conhecimento produzido em contexto colonial, portanto, guiado pela visão cultural do branco europeu colonizador era um conhecimento que destituía o colonizado de qualquer traço capaz de lhe conferir humanidade, tirando do colonizado qualquer possibilidade de se entender no mundo com possibilidades de exercer sua autodeterminação.

E em primeiro lugar vejamos as aptidões intelectuais. O argelino é um notório débil mental. É necessário, se se pretende compreender esse dado, recordar a semiologia estabelecida pela escola de Argel. O indígena, diz-se aí, apresenta as características seguintes: - nenhuma ou quase nenhuma emotividade; - crédulo e sugestionável ao extremo; - obstinação pertinaz; - puerilismo mental, sem o espírito curioso do menino ocidental; - facilidade dos acidentes e das reações pitiáticas. O argelino não percebe o conjunto. As perguntas que faz a si mesmo dizem respeito sempre aos detalhes e excluem toda síntese. Minudencioso, aferrado aos objetos, perdido no pormenor insensível à idéia, infenso aos conceitos. A expressão verbal é reduzida ao mínimo. O gesto sempre impulsivo e agressivo. Incapaz de interpretar o detalhe a partir do conjunto, o argelino atribui valor absoluto ao elemento e toma a parte pelo todo. Por isso manifesta reações globais diante de incitações parcelares, de insignificâncias tais como uma figueira, um gesto, um carneiro encontrado em seu terreno. A agressividade congênita busca vias, contenta-se com o menor pretexto. É uma agressividade em estado puro. (FANON, 1968, p. 258-259)

A construção de conhecimento com esse lastro cultural baseado no colonialismo oferece condições firmes de razoavelmente entendermos que um árabe argelino poderia em algum momento de sua vida manifestar comportamentos em ambiente social que expressassem a continuidade da visão de mundo europeia, assim como Fanon aos catorze de idade fez chacota de um amigo filho de italianos por conta de confrontos militares entre França e Itália (FANON, 2008, p. 164).

Apesar de estar ciente dessa construção negativa do colonizado tanto por não ser branco quanto por ser colonizado, Fanon se mostra nos textos analisados como alguém que em algum momento se recusou a aceitar essa imposição narrativa sem superestimar seu valor pelo fato de ser negro. Esta postura era algo que se revelava ao falar de uma de suas principais referências, Aimé Césaire<sup>9</sup> (FANON, 2008, p. 109). Sendo que a crítica à socialização negativa de pessoas negras não passou despercebida, assim como não levou a uma hipervalorização da pessoa negra como resposta, Fanon analisava em *Pele negra, máscaras brancas* tipos característicos da existência humana deturpada pelo desequilíbrio psicológico e pela subjetividade quebrantada. Dois tipos foram analisados em dois capítulos dessa obra. Um deles é o personagem “Jean Veneuse” do livro *Un homme pareil aux autres* do escritor René Maran<sup>10</sup>. O outro personagem é a personagem-autora Mayotte Capécia, autora do livro *Je suis Martiniquaise*. No primeiro, temos o personagem Jean Veneuse que é um negro martinicano que mora há muito tempo em Bourdeaux. Jean Veneuse também é apaixonado por uma francesa com a qual recusa estabelecer um relacionamento amoroso, mesmo que sua musa também goste dele e aceite seu amor. Por outro lado, Mayotte Capécia retrata suas desventuras amorosas onde revela seu desejo por se casar com um homem branco, um homem pelo qual faz de tudo para ficar com ele, mesmo que isso signifique sua sujeição.

---

<sup>9</sup> Aimé Fernand David Césaire (Basse-Pointe, Martinica, 26 de junho de 1913 — Fort-de-France, 17 de abril de 2008) foi um poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude. Além de ser um dos mais importantes poetas surrealistas no mundo inteiro, inclusive no dizer do líder deste movimento, Breton, Aimé Césaire foi, juntamente ao Presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, o ideólogo do conceito de negritude, sendo a sua obra marcada pela defesa de suas raízes africanas. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Aim%C3%A9\\_C%C3%A9saire](https://pt.wikipedia.org/wiki/Aim%C3%A9_C%C3%A9saire) acessado em 15/07/2019.

<sup>10</sup> René Maran (Fort-de-France, Martinica, França. 8 de novembro de 1887 – 9 de maio de 1960) foi um poeta francês e romancista, e o primeiro escritor negro a ganhar o Prêmio Goncourt em 1921. Maran nasceu o barco que carregava seus pais para Fort-de-France onde ele viveu até os sete anos de idade. Depois ele foi para o Gabão, onde seu pai Héménéglide Maran era do serviço colonial. Depois de cursar o ensino básico em Bourdeaux, França fez parte serviço colonial francês na África Equatorial Francesa. Foram suas experiências que serviram de base para muitos dos seus romances, incluindo *Batouala*, que ganhou o Prêmio Goncourt. Fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9\\_Maran](https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Maran) acessado em 15/07/2019. (tradução nossa)



*René Maran*<sup>11</sup>



*Mayotte Capécia*  
(*Lucette Céranus Combette*)<sup>12</sup>

Esses personagens aparecem nas análises de Fanon como exemplos de psiquê deturpadas, que Fanon ressalta que são exemplos que não devem ser tomados para definir o negro. Embora seja esse o parecer de Fanon, ele lembra que existe um mito do negro à procura de uma mulher branca. Uma união reprovável socialmente e que é vista na literatura. Apesar de homens negros e mulheres brancas formarem um tipo de relação amorosa reprovável, Fanon relata que muitos antilhanos tem como primeira preocupação, ao chegar

---

<sup>11</sup> Fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9\\_Maran](https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Maran) Acessado em 25/09/2019

<sup>12</sup> Fonte: <http://ile-en-ile.org/capecia/> Acessado em 25/09/2019

na França, procurar prostitutas francesas (FANON, 2008, p. 75–76). Algo a que Fanon se refere como um rito de iniciação onde o homem negro prova sua virilidade.

Até aqui podemos ver que as relações entre o branco colonizador e o colonizado são embasadas em designações que vão desde as aptidões intelectuais até as inclinações morais. Esse discurso em que o colonizador define o outro de forma inferiorizada, para Fanon tem características sexuais inegáveis. Esse discurso não só define determinadas características sexuais para os negros como coloca determinadas características em desequilíbrio entre os grupos raciais. Ao negro, é delegada uma potência sexual fora do comum que se elabora em perfis sexuais reconhecidos não só da França como no Brasil. É o caso do atleta negro. Para Fanon, as projeções sexuais que os brancos fazem sobre os negros é algo que encontra o respaldo nas relações do cotidiano.

A intranquilidade sexual predomina. Todas as mulheres negrófobas que conhecemos tinham uma vida sexual anormal. Seus maridos as negligenciavam; eram viúvas e não ousavam substituir o falecido; divorciadas, hesitavam diante de um novo investimento objetual. Todas atribuíram ao preto poderes que os outros (maridos, amantes episódicos) não possuíam. E depois, intervém um elemento de perversidade, persistência da estrutura infantil: Sabe lá Deus como eles fazem o amor! Deve ser horrível! Há uma expressão que, com o tempo, erotizou-se de modo especial: o atleta negro. Essa figura, confiou-nos uma moça, é algo que assanha o coração. Uma prostituta nos disse que, há algum tempo, só a idéia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, “dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo o que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável”. Ainda no plano genital, será que o branco que detesta o negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual? Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenômeno de diminuição em relação ao negro, percebido como um símbolo fálico? O linchamento do negro não seria uma vingança sexual? Sabemos que as sevícias, as torturas, os murros, comportam de sexual. Basta reler algumas páginas do Marquês de Sade para nos convenceremos... A superioridade do negro é real? Todo o mundo *sabe* que não. Mas o importante não é isso. O pensamento pré-lógico do fóbico decidiu que é assim. (FANON, 2008, p. 138–139) (Grifo do autor)





*Cena do filme Ninfomaníaca – Volume II (2013) do diretor Lars Von Trier<sup>13</sup>*

Durante sua vida, a experiência nos consultórios ofereceu bastante material de reflexão a Frantz Fanon, mas não foi sua única forma de elencar dados da vida social a serem analisados. Se os trechos acima informam sua capacidade de observação, em outro momento, as conclusões sobre as projeções dos brancos sobre os negros vem a partir de entrevistas. E agora, em reflexão metodológica, Fanon revela que mesmo que os brancos estejam dispostos a falar o que pensam, preferem falar tudo para outra pessoa branca, quase em forma de confissão. *Acrescentemos que alguns europeus nos ajudaram e fizeram as mesmas perguntas aos seus amigos: a proporção aumentou sensivelmente. Deve-se ver, nesses dados, a consequência de nossa qualidade de preto: inconscientemente houve uma certa reserva.* (FANON, 2008, p. 144).

Nesse contexto em que a organização social impõe aos colonizados a definição de si por um elemento externo e possivelmente nas relações cotidianas, os brancos mostram o racismo da cultura europeia de forma atitudinal. Entendemos como os personagens analisados por Fanon são de alguma forma ilustrativos do contexto social a que as pessoas negras estão submetidas mesmo que não sejam a definição do homem negro e da mulher negra em si. Por vezes vemos Mayotte Capécia horrorizando o casamento com o homem negro e vangloriando a união com o homem branco. Nesse contexto essa possibilidade de união intrarracial aparece apenas quando a pobreza e o fardo racial lhe parecem inevitáveis.

---

<sup>13</sup> Fonte: <https://www.elmundo.es/cultura/2013/11/13/5282eb366843412a4b8b4598.html> Acessado em 25/09/2019

Apenas nessa situação o homem negro lhe parece aceitável visto que *fulano é negro, mas a miséria é mais negra do que ele* (FANON, 2008, p. 57–58). Por outro lado, Jean Veneuse é um personagem que em meio à sua socialização francesa parece convencido de sua falta de valor enquanto ser humano, por ser negro. “*Você veio atrás de um urso. Cuidado, pequena dama*”. *Admiro sua coragem mas você vai se comprometer se continuar a se exhibir dessa maneira... Um preto, ora essa, não vale grande coisa! É degradante ter relações com qualquer indivíduo dessa raça.*” (FANON, 2008, p. 71). A proposição de Fanon é de que o adoecimento mental não pode ser entendido sem a dimensão macrossocial, daí entender a sociogênese uma parte da constituição do indivíduo em que a realidade social precisa ser compreendida assim como as nuances da sua psiquê. Por isso que o caso de Jean Veneuse é ilustrativo e sua cor faz diferença na sua condição psíquica. *Se esta diferença não existisse, ele a inventaria peça por peça* (FANON, 2008, p. 80), mesmo que Fanon se refira tanto a Jean Veneuse quanto a René Maran como um *neurótico acidentalmente negro*. Neste ponto precisamos expressar nosso entendimento e nossa discordância com o pensamento expresso por Fanon. Entendemos que essa visão dos personagens que, ao mesmo tempo não são representativos do homem negro de fato, mas também aparecem largamente analisados em um de seus livros parece uma incongruência que se pode entender ao perceber que Fanon empreende suas análises pensando não apenas na condição adoecida do ser humano. Fanon pensa o indivíduo em sua inteireza no mundo. Mesmo que relate episódios factuais de sujeição social e psíquica, Fanon não perde de vista a proposta de que a existência humana deveria ser outra. Se Jean Veneuse e René Maran não são representativos, mas aparecem muitas vezes no texto é porque Fanon por mais que busque entender o indivíduo negro colonizado, busca também entender outras possibilidades de existência onde a falta de autodeterminação não sacrifique a existência humana e seja constitutiva da vida social ao ponto em que ele encontrou em sua trajetória de vida. Assim é que, no seu pensamento, as possibilidades de existência no mundo são assaltadas por uma determinada cultura que forja relações doentes e que se mostra com pouca capacidade de comunicação e entendimento do outro.

E eis o preto reabilitado, “alerta no posto de comando”, governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, “poroso a todos os suspiros do mundo”. *Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste*

mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho. Enquanto mago, roubo do branco “um certo mundo”, perdido para ele e para os seus. Nessa ocasião, o branco deve ter sentido um choque que não pôde identificar, tão pouco habituado a essas reações. É que, além do mundo objetivo das terras, das bananeiras ou das seringueiras, eu tinha delicadamente instituído o mundo verdadeiro. A essência do mundo era o meu bem. Entre o mundo e mim estabelecia-se uma relação de coexistência. Eu tinha reencontrado o Um primordial. Minhas “mãos sonoras” devoravam a garganta histórica do mundo. O branco teve a dolorosa impressão de eu lhe escapava, e que levava algo comigo. Ele revisitou meus bolsos. Passou a sonda na menos desenhada das minhas circunvoluções. Em toda parte só encontrou coisas conhecidas. Ora, era evidente, eu possuía um segredo. (FANON, 2008, p. 117)



*Cena do filme “Corra” (2017) do diretor Jordan Peele<sup>14</sup>*

### 2.1.3 - Epidermização

O início das reflexões de Fanon em seu *Pele negra, máscaras brancas* contem alguns pontos preliminares em que podemos ver alguns posicionamentos do autor perante o mundo além de explicações iniciais sobre esta obra. Em uma dessas explicações Fanon aponta que a desalienação do negro é provocada por fenômenos de natureza econômica e pela interiorização da inferioridade (FANON, 2008, p. 28). O que entendemos que é interessante ressaltar, uma vez que nos preocupamos em mostrar como as esferas micro e macrosocial se articulam em sua obra, é que o foco da sua primeira obra nos processos de *epidermização*

---

<sup>14</sup> Fonte: <https://www.cinemablend.com/news/2285711/one-get-out-scene-that-daniel-kaluuya-really-related-to> Acessado em 25/09/2019

é apenas uma escolha do autor de como construir esse primeiro escrito. Assim que Fanon admite que a *epidermização* se dá primeiramente por um processo econômico que ele não vai abordar nesse momento, ele abre espaço para entendermos que os processos de internalização da ordem colonial racista se dão em diversos âmbitos da sociedade. Entendemos que isso reforça nossa proposição de que a obra de Fanon tem relevância sociológica por articular processos relacionais em pequena e grande escala. Determinadas passagens podem ser entendidas como, ora fazendo referência a contatos interpessoais, ora no contato de culturas diferentes onde o status de colonizador ou colonizado define os termos dessa relação.

Qual a nossa proposição? Simplesmente esta: quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como indivíduo *acional*. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo. No plano ético, ou seja, valorização de si. (FANON, 2008, p. 136) (Grifo do autor)

Quando Fanon diz que o negro deixa de ser um *indivíduo acional* ao abordar o mundo branco, entendemos que o que se rompe são as condições de realização da existência no mundo obedecendo o princípio de autodeterminação que hoje é princípio da relação entre os povos. Entendemos que no pensamento de Fanon, esse indivíduo que deixa de ser *acional* é também uma pequena amostra de um povo que perde sua capacidade de autodeterminação devido ao processo colonial. Seguindo esse raciocínio, continuaremos demonstrando como esse processo de *epidermização* apontado por Fanon pode ser encontrado ao longo de *Pele negra máscaras brancas*, como já é esperado, e também em *Os condenados da terra*.

A obra de Frantz Fanon contém passagens biográficas no seu primeiro livro que se misturam ao resultado de suas reflexões como psiquiatra atento aos processos históricos e sociais. Seja por um conversa que ele presencia no trem ou pelas conversas com seus professores (FANON, 2008, p. 112) ou mesmo se contrapondo com outros pensadores entendemos que a internalização da inferioridade perpassa a obra de Fanon como numa relação de interdependência entre dominação racial e econômica que podemos entender que estão sintetizadas na palavra colonialismo.

O que Mannoni esqueceu é que o malgaxe não existe mais. Ele esqueceu que o malgaxe *existe com o europeu*. O branco, chegando a Madagascar, tumultuou os horizontes e os mecanismos psicológicos. Todo mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco. Uma ilha como Madagascar, invadida de um dia para outro pelos “pioneiros da civilização”, mesmo que esses pioneiros tenham se comportado da melhor

maneira possível, sofreu uma desestruturação. Aliás é Mannoni quem o diz: “No início da colonização, cada tribo queria ter o seu branco”. Que isso seja explicado por mecanismos mágico-totêmicos, por uma necessidade de contacto com o Deus terrível, como ilustração de um sistema de dependência, o certo é que, de qualquer maneira, algo de novo se produziu nesta ilha, algo que deve ser levado em consideração, sob pena de tornar a análise falsa, absurda, caduca. Um aporte novo tendo intervido, seria preciso tentar compreender as novas relações. O branco, ao desembarcar em Madagascar, provocou uma ferida absoluta. As consequências dessa irrupção europeia em Madagascar não são apenas psicológicas, pois, todo o mundo já o disse, há relações internas ente a consciência e o contexto social. As consequências econômicas? Mas é o processo da colonização que seria preciso instaurar! (FANON, 2008, p. 93)

Levando em consideração o trecho acima, entendemos que sua derradeira obra pode ser considerada, em certa medida, como uma extensão dos seus primeiros escritos onde os processos de dominação econômica, política e cultural não tratados logo de início ganham lugar juntamente com a experiência em consultório e com as experiências ao longo da vida. Nos últimos escritos conseguimos ver melhor as situações sociais em que o colonizado é inferiorizado e passa a entender que seu lugar é o que está ligado a muito menos do que a dignidade.

Exposto a tentativas diárias de morte – fome, a expulsão do quarto não pago, o seio materno ressequido, os filhos esqueléticos, o local de trabalho fechado, os desempregados rondando o gerente como corvos – o indígena chega a ver em seu semelhante um inimigo implacável. Se esfolia os pés nus numa enorme pedra no meio do caminho, foi um indígena que a colocou ali, e as raras azeitonas que se apressa a colher, eis que os filhos de X... as comeram de noite. Sim, no período colonial, na Argélia e alhures, é possível fazer muita coisa por um quilo de sêmola. É possível matar várias pessoas. É mister imaginação para compreender essas coisas. Ou memória. Nos campos de concentração homens são assassinados por um pedaço de pão. Lembro-me de uma cena horrível, ocorrida em Oran em 1944. Do campo onde aguardávamos o embarque, os militares atiravam pedaços de pão a meninos argelinos que os disputavam com raiva e ódio. Os veterinários poderiam esclarecer esses fenômenos evocando a célebre *peck-order* constada nos galinheiros. O milho que é distribuído é, de fato, objeto de uma competição implacável. Certas aves, as mais fortes, devoram todos os grãos enquanto outras menos agressivas emagrecem a olhos vistos. Toda colônia tende a se tornar um imenso galinheiro, um imenso campo de concentração onde a única lei é a da faca. (FANON, 1968, p. 264–265)

É dentro dessa ordem cotidiana que Fanon revela sua perspectiva de análise em que se coloca como um negro colonizado, em que interpreta as relações entre os indivíduos como uma resistência ao colonialismo em diversas situações como a resistência possível dentro dos limites da ordem colonialista (FANON, 1968, p. 265–266). A partir desse ponto de vista é que os conflitos são entendidos. Aliás é pelos conflitos que Fanon busca entender o mundo. Do lugar de um europeu que vê o colonialismo estando na metrópole ou se aproveitando diretamente da ordem colonial em território conquistado, muitos conflitos poderiam ser

vistos como uma anomalia. No caso de Fanon, os conflitos são vistos como um reflexo da contexto colonial, mesmo os conflitos de colonizado para colonizado (FANON, 1968, p. 39). Os conflitos no contexto colonial são vistos por Fanon como uma prisão onde o colonizado não é dono de si, a começar pelo seu corpo. Até os esquemas de conhecimento do corpo do colonizado por ele próprio são deturpados. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (FANON, 2008, p. 104). O colonialismo perpassa o pensamento de Fanon como o extremo da destituição humana. Essa mesma destituição humana não acontece apenas pela inferiorização. É uma dinâmica relacional que faz do colonizador uma figura com características sobre-humanas.

Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannoni: “Ele será endeusado ou devorado”. O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário. Se as descobertas de Adler e as, não menos interessantes, de Kuenkel, explicam certos comportamentos neuróticos, não se pode inferir delas leis que possam ser aplicadas a problemas infinitamente mais complexos. A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*. Com essa conclusão, aproximamo-nos de Sartre: “O judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a verdade simples de onde se deve partir... É o anti-semite que faz o judeu”. (FANON, 2008, p. 90) (Grifo do autor)

Nos parece óbvio a esta altura que a supervalorização do branco, seja por um discurso específico que justifica o racismo e a colonização ou pelo posicionamento social que coloca o branco em condições materiais de se beneficiar desse sistema sem se responsabilizar pelo o que acontece a outros não brancos, seja um obstáculo a ser vencido na construção de uma nova ordem social que não destitua o negro de si mesmo e não explore outro ser humano de forma violenta como nos é apresentado no olhar fanoniano. Aqui e ali vemos na obra de Fanon que há um espaço para pensar um mundo em que os povos se relacionam de forma não colonial e os povos brancos europeus não vejam outros povos segundo o olhar conquistador que é mostrado na obra de Fanon. Esse espaço é onde Fanon pode vislumbrar que há indivíduos brancos que entendem as consequências graves do colonialismo. Para Fanon, é necessário que esses indivíduos brancos se posicionem fortemente contra as ações exploradoras de seus países. Também entendemos que sua trajetória explica sua escolha em que direciona seus escritos para o colonizado em vez do colonizador.

A construção de uma nova ordem social onde a exploração colonialista deixa de ser uma realidade necessita, segundo Fanon, de um combate físico. No seu capítulo sobre a violência em *Os condenados da terra* é bem explícito que o colonizado precisa ter a disposição para enfrentar o colonizador, inclusive matá-lo. Ainda assim, o que Fanon entende é que enfrentar a pessoa do colonizador não é uma luta esporádica e destituída de um contexto maior. Esse contexto a que nos referimos aqui é a consideração que, para Fanon, não são indivíduos que são racistas a despeito de sua cultura de origem. Para Fanon, as culturas são ou não são racistas.

Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas. Dizer, por exemplo, que o norte da França é mais racista do que o sul, que o racismo é obra de subalternos, o que por conseguinte, não compromete de modo algum a elite, que a França é o país menos racista do mundo, é do feitio de homens incapazes de pensar corretamente. Para nos provar que o racismo não reproduz a situação econômica, o autor nos lembra que, “na África do Sul, os operários brancos mostram-se tão racistas quanto os dirigentes e os patrões – e às vezes mais ainda.” Pedimos desculpas, mas gostaríamos que aqueles que se encarregam de descrever a colonização lembrem-se de uma coisa: é utópico procurar saber em que um comportamento desumano se diferencia de outro comportamento desumano. Não queremos de modo algum inflar o mundo com nossos problemas, mas gostaríamos simplesmente de perguntar a Monsieur Mannoni se ele não percebe que, para um judeu, as diferenças entre o antissemitismo de Maurras e o de Goebbels são imperceptíveis... (FANON, 2008, p. 85)

Estamos certos de que o processo de *epidermização* conforme aparece no pensamento fanoniano traz mais do que formas de socialização que mantenham uma disparidade racial tanto na metrópole quanto nos territórios colonizados. Estamos certos que as reflexões sobre a *epidermização* revela traços de organização social, componentes atitudinais das pessoas negras e também traços culturais tidos como branco europeus e traços da psicologia social dos povos brancos que servem de parâmetro para a análise de Fanon. Assim, no pensamento fanoniano não apenas o negro que entra em contato com o mundo branco se torna neurótico, as famílias brancas dentro da dinâmica de suas sociedades de origem produzem *cerca de três décimos de neuróticos*. Entendemos que essa percepção de Fanon compõe uma perspectiva de que a mudança social que resolve o problema da *epidermização* contida no colonialismo passa também por modificar as instituições sociais também nas sociedades de maioria branca. Como seus escritos nos parecem mais voltados à situação daqueles que sofrem os efeitos negativos do colonialismo e não aqueles que conseguem vantagens sociais desse tipo de organização social é que algumas passagens de seus escritos que estejam diretamente ligadas à situação das pessoas negras, conseguem

ainda assim servir de substrato para pensar a construção da racialidade também em pessoas brancas.

Trata-se, apoiando-se em dados psicanalíticos, sociológicos e políticos, de edificar um novo meio familiar susceptível de diminuir ou mesmo eliminar detritos, no sentido anti-social do termo. Em outras palavras, é preciso saber se a *basic personality* é um dado ou uma variável. Todas essas mulheres de cor, desgrenhadas, à caça do branco, esperam. E certamente um dia desses se surpreenderão não querendo mais se atormentar, mas pensarão “em uma noite maravilhosa, um amante maravilhoso, um branco”. Porém também elas talvez compreendam um dia “que os brancos não se casam com uma mulher negra.” Mas aceitam correr o risco, porque precisam da brancura a qualquer preço. (FANON, 2008, p. 58–59) (Grifo do autor)

Até agora podemos ver que a organização social fruto do colonialismo impõe uma socialização baseada em padrões europeus que faz com que brancos e não brancos não tenham relações de reconhecimento da humanidade do outro. Junto a isso, as implicações dessas relações fazem com que as relações entre indivíduos do mesmo grupo racial sejam balizadas pela busca do reconhecimento de sua humanidade largamente em moldes culturais brancos, a ponto de vários antilhanos considerarem um *semi-deus* o antilhano que conhece a metrópole. Embora Fanon, entenda em *Pele negra, máscaras brancas* que sua análise provavelmente valha apenas para as Antilhas francesas, ele também deixa um espaço para que suas análises sejam aproveitadas em qualquer contexto social em que uma raça tenha sido colonizada (FANON, 2008, p. 40). Essa abertura que Fanon deixa sobre o contexto social organizado em moldes colonialistas é que nos interessa para entender as possibilidades do uso do pensamento fanoniano para a análise sociológica de outras sociedades que não são o alvo preferencial de sua reflexão. Na medida em que possamos reconhecer em seu pensamento características que nos ajudem a identificar uma sociedade em situação colonial, entendemos que a obra de Fanon precisa ser levada em conta para a compreensão dessa mesma sociedade. O que nos parece até o presente momento é que uma sociedade em que o racismo esteja presente, que a exploração do ser humano forme padrões racializados de desigualdade econômica e que os indivíduos sejam socializados para entenderem que precisam se embranquecer em todos os níveis de sua vida para serem compreendidos pelos demais componentes da sociedade como o indivíduo dotado de humanidade é uma sociedade passível de ser compreendida com base nas reflexões de Frantz Fanon. Por isso, o trecho abaixo nos parece um parâmetro de comparação para entender as similaridades entre diferentes sociedades e sua classificação como uma sociedade em situação colonial.



Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser *branco*. Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*. Ora – e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. Há cerca de trinta anos um negro, da mais bela pele negra, em plena cópula com uma branca “incendiária”, no momento do orgasmo, gritou: “Viva Schoelcher!” Ora, quando se sabe que foi Schoelcher quem fez com que a IIIª República decretasse a abolição da escravatura, então é evidente que é preciso falar mais longamente das relações possíveis entre o negro e a branca. Pode-se alegar que esta anedota não é autêntica; mas o fato de ter tomado corpo e ter-se mantido através dos tempos é um indício indiscutível de que ela não é enganadora. É que esta anedota futuca um conflito, explícito ou latente, mas real. Sua permanência comprova uma identificação com o mundo negro. Em outras palavras, quando uma história se mantém no folclore é que, de alguma maneira, ela exprime uma região da “alma local”. (FANON, 2008, p. 69-70) (Grifo do autor)

Ao mesmo tempo que brancos procuram “permanecer” brancos e negros procuram se tornar brancos, a socialização dos indivíduos na sociedade de características coloniais faz dessa socialização um discurso de justificação do colonialismo. A independência dos povos não poderia ser declarada sob pena de fazer dos colonizados indivíduos errantes destinados a nunca se desenvolver civilizacionalmente. Mais do que mostrar o caminho do desenvolvimento, o colonizador impede que o colonizado provoque sua própria extinção (FANON, 1968, p. 175). Essa junção de socialização racializada, organização social baseada na exploração dos povos e da negação de direitos está presente nos escritos, mas ressaltamos que o importante é que ela esteve, pelo menos anunciada, desde o começo. Isso nos faz entender que os processos políticos e econômicos gozam de relevância ao lado dos processos de socialização, nas relações analisadas em envergadura menor. Se num primeiro momento o foco está mais próximo da psicanálise e no fim está mais próximo da análise social do que poderíamos considerar uma teoria do colonialismo, também entendemos que o pensamento fanoniano esteve atento a todas essas esferas da vida social.

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico. Qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos

processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega a ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício. O negro deve conduzir sua luta em dois planos: uma vez que, historicamente, ele se condicionou, toda liberação unilateral seria imperfeita, mas o pior erro seria acreditar em uma dependência automática. Os fatos, além do mais, se põem a tal tendência sistemática. Nós o demonstraremos. De uma vez por todas, a realidade exige uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo, uma solução deve ser encontrada. E é inútil vir com ares de *mea culpa*, proclamando que o que importa é salvar a alma. Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares. (FANON, 2008, p. 28–29)

Uma obra científica que busca a reflexão dos fenômenos sociais comumente é considerada apenas uma obra que busca nos levar ao conhecimento do mundo como este nos apresenta. Podemos dizer que para Fanon sua obra não foi pensada para aclarar as compreensões do mundo mas também mudá-lo (FANON, 2008, p. 156). Seu trabalho se coloca contrário à postura meramente descritiva dos fenômenos que ele analisa. Os efeitos da realidade lhe parecem de tal forma intensos e avassaladores para a vida das pessoas negras, e poderíamos também dizer de todos aqueles que são explorados pelo colonialismo, que Fanon entende que não basta descrever. Também é preciso encontrar o sentido desses fenômenos (FANON, 2008, p. 145). A busca por esse sentido fez Fanon perceber que estar atento à situação do negro é abrir os olhos para além da realidade da Martinica. O negro precisa ser visto também de acordo com os contornos da nacionalidade. E entendemos que não é uma primazia da nacionalidade sobre a raça visto que para Fanon *onde quer que vá, o preto permanece um preto*. Entendemos que Frantz Fanon estende sua análise a ponto de reconhecer que existe uma abrangência do problema racial que provoca efeitos práticos de exclusão mesmo que assuma contornos específicos em cada país (FANON, 2008, p. 148–149). Em determinadas interações entre os indivíduos, pessoas negras são estereotipadas não apenas por serem negras (uma realidade localizada), mas também por serem lembrados como uma lembrança da África (uma referência que ultrapassa a nacionalidade) e o que ela representa para o *negrófobo*.

Você está num café em Rouen ou em Strasbourg, e por azar é abordado por um velho bêbado. Logo ele está sentado à sua mesa: “Você africano? Dakar, Rufisque, bordéis, mulheres, café, mangas, bananas...”. Você se levanta e vai embora e é saudado por uma chuva de injúrias: “Preto sujo, você não bancava o importante lá no seu mato!” O Mannoni descreveu o que ele chama de complexo de Próspero. Voltaremos a esta descoberta, que nos permitirá compreender a psicologia do colonialismo. Mas podemos dizer desde já: o branco, ao falar *petit nègre*, exprime esta idéia: “Você aí, fique no seu lugar!”. (FANON, 2008, p. 46)

#### 2.1.4 – Estrutura racista/colonialista

As contingências da vida de Frantz Fanon fizeram com que ele se tornasse um revolucionário, hoje aclamado como um gênio do pensamento social. Essas contingências também conduziram a um caminho em que a preocupação com a construção de um *novo humanismo* não fosse abandonada enquanto viveu. Ainda assim, sua última obra, a mais aclamada mundialmente entre as de sua autoria, se dirige abertamente ao colonizado como um alerta sobre as características do colonialismo. Alerta sobre o caráter violento e as armadilhas estruturais(sociogênese) e superestruturais(psicogênese) do racismo colonial. Esse mesmo direcionamento final não impediu que Fanon se mantivesse alerta à proposição de uma utopia de mundo baseada em um humanismo livre das relações sociais com base colonialista. Essa utopia já parte de uma concepção do tipo de relações que o ser humano é em relação ao outro (FANON, 2008, p. 53) e do caráter de luta por libertação que o colonizado precisa empreender (FANON, 1968, p. 205). O Homem no seu caráter de se mover em direção ao outro e no direito de lutar por essa possibilidade nos faz acreditar que a utopia de Fanon se caracteriza sobre um horizonte de autodeterminação a ser construído e assegurado. Isso implica em posicionar a luta contra o colonialismo num pilar de luta pela humanidade numa escala internacional, não por pretensão de um revolucionário, mas porque o colonialismo se assegura de construir justificações para o racismo e a exploração sem se preocupar com o destino dos homens em outros cantos do mundo (FANON, 2008, p. 89–90).

Sobre o aspecto da sociogênese, concordamos com Faustino que esse é um aspecto que perpassa a obra de Fanon desde seu primeiro livro (FAUSTINO, 2018b, p. 149–150). O fato de ser um aspecto nomeado em seu primeiro livro, mas que se conserva muito mais como pano de fundo de sua análise do que um conceito rigorosamente definido em um pensamento cartesianamente organizado, impõe ao leitor uma atenção maior para perceber quando Fanon se vale da premissa do contexto social influenciando a psique do colonizador e do colonizado. Mesmo quando se dispõe a discutir os aspectos psicanalíticos das neuroses provocadas pelo racismo, ele chama atenção para os momentos onde as neuroses não são fabricações mentais de um adoecido e sim aspectos concretos do cotidiano enfrentado pelos indivíduos no mundo colonial (FANON, 2008, p. 100). Por isso insistimos que as reflexões

da Fanon, mesmo aquelas fruto dos atendimentos como médico<sup>15</sup>, vão na direção de uma análise social que extrapola as fronteiras nacionais. As relações raciais baseadas nos estereótipos racistas e nas violências causadas pela estrutura racista nos diversos lugares onde o negro se encontra estão ao alcance das percepções de Fanon como um alerta para entender o alcance da violência racista que se caracteriza nas sociedades cuja formação social se dá no âmbito do colonialismo.

Queria ser homem, nada mais do que um homem. Alguns me associavam aos meus ancestrais escravizados, linchados: decidi assumir. Foi através do plano universal do intelecto que compreendi este parentesco interno – eu era neto de escravos do mesmo modo que o Presidente Lebrun o era de camponeses explorados e oprimidos pelos seus senhores. Na verdade, o alarme parava rapidamente. Na América, os pretos são mantidos à parte. Na América do Sul, chicoteiam nas ruas e metralham os grevistas pretos. Na África Ocidental, o preto é um animal. E aqui, bem perto de mim, ao meu lado, este colega de faculdade, originário da Argélia, que me diz: “Enquanto pretenderem que o árabe é um homem como nós, nenhuma solução será viável”. (...) Olhe o preto!... Mãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós... Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 106–107)

Nos termos anunciados por Fanon, se o negro não é um homem, ele é um *brinquedo nas mãos do branco*. O negro, toda vez que procura se libertar dessa condição, aos olhos de Fanon, tenta se encontrar com sua vocação de *Homem* no mundo. Ter todas as possibilidades de realizar sua potência no mundo indo em direção ao outro. Essa condição de realizar sua vocação como ser humano é que entendemos que é a autodeterminação que aparece de forma subsumida assim como a sociogênese também perpassa seus escritos. Para Fanon, o conhecimento disponível informava que a razão indicava a igualdade sem possibilidade de negação, mas o contexto racista colonial impunha outra realidade. *A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim* (FANON, 2008, p. 111). Esse jogo de gato e rato é considerado por Nelson Maldonado-Torres como uma negação da necessidade de se discutir o colonialismo e a descolonização e ainda não considerar o colonizador como um questionador do seu mundo (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 34).

---

<sup>15</sup> Faremos menção sobre os casos de atendimento elencados por Fanon no capítulo 5 de *Os condenados da terra* ainda neste trabalho.

Visto que Fanon queria *ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial*, era natural que seu pensamento fosse além da tarefa de descrever o colonialismo, o racismo e a exploração econômica advindos deste. Entre as tentativas de pensar o que fazer nesse mundo colonial, de realizar sua vocação como *Homem* e, segundo nosso entendimento, desobliterar as possibilidades de autodeterminação dos colonizados, Fanon chegou a pensar em alternativas que hoje podem ser consideradas uma armadilha da colonialidade por buscar o reconhecimento em vez da mudança social (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49). Nesse sentido, apelar à razão, ao amor ou a compaixão do branco foram possibilidades aventadas mas não foram seriamente consideradas devido ao peso colonial do racismo descrito por ele (FANON, 2008, p. 44). A busca por mudança social pretendida por Fanon, em vez de um reconhecimento que convive com formas outras de exploração, não se deveu apenas ao entender as dificuldades das culturas coloniais de enxergar a humanidade dos corpos colonizados. Fanon também fez sua *descida aos verdadeiros infernos*.

Tinha tentado escapar com subterfúgios, mas os brancos me caíram em cima, cortando meu calcanhar esquerdo. Fiz caminhadas até os limites de minha essência; eles eram, sem dúvida alguma, estreitos. Foi então que fiz a mais extraordinária das descobertas, aliás, propriamente falando, uma redescoberta. Revirei vertiginosamente a antiguidade negra. O que descobri me deixou ofegante. No seu livro *L'abolition de l'esclavage*, Schoelcher nos trouxe argumentos peremptórios. Em seguida Frobenius, Westermann, Delafosse, todos brancos, falaram em coro de Ségou, Djenné, cidades de mais de cem mil habitantes. Falaram dos autores negros (doutores em teologia que iam a Meca discutir o Alcorão). Tudo isso exumado, disposto, vísceras ao vento, permitiu-me reencontrar uma categoria histórica válida. O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata. E depois, havia outra coisa, outra coisa que o branco não podia compreender. (FANON, 2008, p. 118–119)

Mesmo que em outros momentos Fanon entenda que a *descida aos infernos* aos moldes do movimento da negritude<sup>16</sup> seja apenas uma etapa necessária, mas não um fim que deva ser buscado pelo negro, descer ao inferno da negritude parece ter sido um caminho sem volta para um negro que descobre uma história que o mundo colonial tenta esconder. A menção aos efeitos da descoberta da história de civilizações negras nos faz pensar que mais que se dar conta do que a sociedade branca europeia colonizadora faz com aqueles que não são brancos, o que se descobriu foi aquilo que a colonização interrompeu. *Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No*

---

<sup>16</sup> Aqui trata-se da valorização da ancestralidade africana e das culturas negras dentro e fora da África com o intuito de construir uma relação positiva do negro consigo mesmo.

*meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria* (FANON, 2008, p. 122) (Grifo do autor).

O que a estrutura racial colonialista não conseguiu impedir foi que Fanon percebesse uma potencialidade de ser no mundo que dependia de entender a história dos povos fora dos moldes de construção do conhecimento que arquitetados pelo colonialismo.

Que acrescentar ainda? Após ter sido levado aos limites da auto-destruição, o preto, meticulosa ou tempestuosamente, vai saltar no “buraco negro” de onde partirá “com tal vigor o grande grito negro que estremecerá os assentamentos do mundo”. O europeu sabe e não sabe. No plano reflexivo um preto é um preto; mas no inconsciente há, bem fichada, a imagem do preto-selvagem. Eu poderia dar, não dez, mas milhares de exemplos. Georges Mounin diz em *Présence africaine*: “Tive a sorte de não descobrir os negros através da *Mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, no curso de sociologia; em geral, tive a sorte de descobrir os negros por outros meios que não os livros – do que aliás me congratulo todos os dias”. (FANON, 2008, p. 167)

Uma vez sabendo que a história dos povos negros não é o que a narrativa colonialista diz, o problema se posicionou para Fanon de forma ampla. O negro poderia se embriagar de sua história pré-colonial, mas mesmo assim o problema persiste no presente. Este presente, também não é mais um presente onde o negro é o problema e o *problema do negro* agora se parece muito mais como um problema da Europa (FANON, 2008, p. 160). O que importa agora para Fanon, mais do que a descoberta de que existe uma lógica colonial que faz um juízo negativo do negro e qualquer não-branco, são as consequências desse juízo na vida das pessoas para além do desprestígio social e do insulto que conduz a marginalização. E aos olhos de Fanon, é razoável que compreendesse que as projeções racistas sobre o negro tinham grande chance de se materializar no mundo. Não parecia para Fanon que essas projeções eram apenas um recurso de exploração colonial, apesar da colonização promover a exploração de territórios, recursos naturais e pessoas. Fanon entendia que essas projeções estavam no inconsciente do europeu (FANON, 2008, p. 161). Seguindo seus escritos e as informações de sua biografia é razoavelmente compreensível que Fanon considerasse um erro *tentar invenções culturais, revalorizar a cultura no quadro do domínio colonial*. Ao longo da vida sua percepção se voltou para o que considerou a única possibilidade de lutar contra o colonialismo: a libertação nacional dos territórios colonizados. O mundo lhe pareceu em muitos momentos um mundo que clama pela descolonização, se o sentido de melhorar o mundo é melhorar a situação do colonizado. O mundo lhe parecia mais que doentio. Era um mundo adoecido pelo colonialismo que desorientava o ser humano do seu próprio sentido.

A verdade é que a colonização, em sua essência, se apresentava já como uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos. Em diversos trabalhos científicos temos, desde 1954, chamado a atenção dos psiquiatras franceses e internacionais para a dificuldade que havia de “curar” corretamente um colonizado, isto é, de o tornar homogêneo de parte a parte com um meio social de tipo colonial. Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: “Quem sou eu na realidade?” (FANON, 1968, p. 212)

Esse mundo adoecido também é um mundo em guerra. Segundo Fanon, mesmo após duas guerras mundiais a guerra colonial ainda consegue ser inovadora nos males que provoca (FANON, 1968, p. 213–214). É um mundo que produz indivíduos sequelados a tal ponto que adoece não apenas aquele que é vítima da violência do colonialismo, mas também quem pratica violência nesse mundo colonialista (FANON, 1968, p. 214–215). Em meio a utopias, surpresas, violências, decisões de vida importantes, entendemos que Fanon conseguiu descrever a situação colonial de forma profunda, se atendo a vários aspectos da vida social e alargando seu exercício de compreensão para além da psiquiatria da sua época e invadindo domínios das ciências sociais em moldes dignos de figurar como um pensamento sociológico de grande envergadura, mesmo que suas análises não se pautassem pelo distanciamento científico comum do saber ocidental. Na sua posição, entendeu que não era possível fazê-lo (FANON, 2008, p. 86). Como psiquiatra, suas análises sobre o peso do social sobre a saúde mental nos parecem algo complexo até para os dias de hoje. Igualmente são suas reflexões sobre os questionamentos da ordem colonial vigente à sua época. Esses questionamentos lhe pareciam um movimento dialético puramente consequente das violações próprias do colonialismo. Se a ordem social diz ao colonizado que ele deve se contentar com o que dizem dele, com os estereótipos, com as violações, as diversas formas de violências, Fanon estaria pronto para dizer: *é o meio, é a sociedade que é responsável pela sua mistificação. Isso dito, o resto virá por si só. E sabemos do que se trata* (FANON, 2008, p. 180).

## **2.2 – LUTA DE LIBERTAÇÃO COLONIAL**

Antes de Frantz Fanon começar a trabalhar no Hospital Blida Joiville em 23 de novembro de 1953 (FANON, 1980a, p. 57) seus escritos refletiam as experiências sociais de um colonizado em sua terra natal na Martinica e suas experiências de um colonizado na

metrópole quando fez seus estudos em medicina na França. A partir do momento em que passa a trabalhar na Argélia, suas experiências passam pelo lugar de um colonizado em uma terra colonizada mesmo que não estivesse mais na Martinica. A Guerra de Independência da Argélia teve início oficialmente em 1954, pouco tempo antes de Fanon pedir sua demissão<sup>17</sup> do hospital em 1956. Entre o fim da segunda guerra e o início da luta por independência as tensões entre Argélia e França permaneceram relativamente instáveis. Por algumas vezes, Fanon faz alusão aos confrontos da cidade de Sétif na Argélia em *Os condenados da terra*. Podemos entender que Fanon durante sua trajetória de vida não viu apenas como o colonialismo mantém seu projeto de dominação de territórios e povos, mas viu também como o colonialismo produzia tensões e conflitos capazes de eclodir em uma contestação da ordem tão incisiva e violenta quanto foram as guerras pela independência em diversos países africanos na metade do século XX.

O que pretendemos nesta seção é explicitar como Fanon percebia essas tensões e conflitos sociais e como as camadas sociais se articularam nesse momento de mudança histórica. Ao fazer isso, pretendemos expressar como Fanon entendia o processo de mudança social em uma sociedade colonizada que tensionava a ordem social vigente em busca da independência política e de um possível projeto de sociedade que contemplasse a liberdade dos povos colonizados.

Um traço marcante da situação colonial como Fanon a vê e como tentamos expor até agora é a violência como as instituições interferem na vida social criando clivagens entre colonizadores e colonizados. Esse traço ficará mais aparente nesta seção. Juntamente com as demonstrações de violência poderemos ver também como alguns temas aparecem para Fanon, como o papel dos partidos políticos na luta contra a colonização, o papel dos intelectuais nessa luta e como as camadas sociais se relacionam de forma profícua à mudança da ordem colonialista.

---

<sup>17</sup> Conferir em anexo a carta de demissão de Frantz Fanon



### 2.2.1 – Do tensionamento à eclosão violenta

É preciso entender que a colonização, para Fanon, representa uma interrupção da vida cultural dos povos colonizados. A revitalização da vida cultural dos povos colonizados precisa se dar nos meandros do questionamento que permite o engajamento político à causa da luta contra o colonialismo e libertação político administrativa em moldes concretos. Estamos falando da luta pela independência da nação. A violência colonial precisa ser revidada. O revide precisa abrir portas para a libertação. A libertação vem com a independência. A luta por independência ajuda a revitalizar a cultura nacional (FANON, 1968, p. 199). Esse processo de contestação não parece ter um ponto de início no pensamento de Fanon, mas a escalada de tensões parece ter um ponto onde o conflito social se torna franco.

Nas lutas armadas há o que se poderia chamar o ponto “de não-retorno”. Quase sempre é a repressão enorme, englobando todos os setores da população colonizada, que a realiza. Esse ponto foi atingido na Argélia, em 1955, com as 12.000 vítimas de Philippeville e em 1956 com a instalação por Lacoste das milícias urbanas e rurais. Então torna-se claro para todo o mundo e até para os colonos que “isso não podia mais recomeçar” como antes. Todavia, o povo colonizado não mantém contabilidade. Registra os vazios enormes feitos em suas fileiras como uma espécie de mal necessário. Uma vez que também decidiu responder com a violência, admite todas as consequências dessa decisão. Apenas exige que não lhe peçam para manter contabilidade para os outros. A fórmula “Todos os indígenas são iguais”, o colonizado responde: “Todos os colonos são iguais”. O colonizado, quando o torturam, quando lhe matam a mulher ou a estupram, não vai queixar-se a ninguém. O governo que oprime poderá nomear diariamente quantas comissões de inquérito e informação quiser. Aos olhos do colonizado, essas comissões não existem. (FANON, 1968, p. 70–71)

Esse ponto de não-retorno nos parece que surge como uma eclosão de um estado de violência cotidiana que aparece em seu caráter normativo em episódios menos alarmantes e captados em ocasiões em que o indivíduo imerso na vida comum poderia não se dar conta, mas alguém na posição de médico psiquiatra, capaz de elencar casos de distúrbio mental em colonos e colonizados, entenderia muito bem o alcance dessa violência sistêmica que define o rosto do colonialismo. Para quem lê *Os condenados da terra* os casos que Fanon revela no capítulo cinco trazem uma crueza que torna a leitura por vezes difícil. Esse capítulo aparece muito menos como uma reflexão sistemática sobre as relações sociais em nível macro do colonialismo e muito mais como um inventário da violência colonial. Ainda assim, entendemos que é um dos capítulos mais importantes do seu último livro por colocar em tintas sangrentas uma quase dissecação dos horrores do colonialismo. Aos poucos traremos

esses casos para ilustrar a presente seção deste trabalho e para começar, lembremos um caso de um indivíduo que se torna extremamente violento a ponto de se tornar um perigo para si e para os que estão a sua volta.

*Caso Nº 2 – Pulsões homicidas indiferenciadas num sobrevivente de uma liquidação coletiva – S..., 37 anos, felá. Mora num aduar do Constantinois. Nunca se interessou por política. Desde o início da guerra sua região vem sendo palco de batalhas violentas entre as forças argelinas e o Exército francês. S... tem assim ocasião de ver mortos e feridos. Mas continua a conservar-se de parte. De vez em quando, como a totalidade do povo, os camponeses de sua aldeia socorrem os combatentes argelinos de passagem. Mas um dia, no princípio de 1938, ocorre uma emboscada fatal nas proximidades do aduar. As forças inimigas efetuam uma operação e sitiam a aldeia, aliás vazia de soldados. Todos os habitantes são arrebanhados e interrogados. Ninguém responde. Poucas horas depois, um oficial francês chega num helicóptero e diz: “Este aduar já deu muito que falar; destruam-no!” Os soldados começam a atear fogo às casas enquanto as mulheres que tentam apanhar algumas roupas ou salvar uns poucos objetos são repelidas a coronhadas. Alguns camponeses aproveitam a confusão reinante para fugir. O oficial dá ordem de reunir o restante dos homens e determina que sejam conduzidos para a beira de um riacho, onde tem início o massacre. Vinte e nove homens são alvejados à queima-roupa. S... é atingido por duas balas que lhe atravessam respectivamente a coxa direita e o braço esquerdo; este último ferimento ocasiona uma fratura do úmero. S... desmaia e recobra os sentidos no meio de um grupo do E.L.N. É tratado pelo serviço sanitário e evacuado quando está em condições de andar. Na estrada, seu comportamento cada vez mais anormal não deixa de inquietar a escolta. Reclama um fuzil, embora seja um civil e esteja incapacitado, e recusa-se a caminhar na frente de quem quer que seja. Não quer ninguém atrás de si. Uma noite, apodera-se da arma de um combatente e atira desajeitadamente nos soldados adormecidos. É brutalmente desarmado. Daí em diante está sempre de mãos amarradas, e é assim que chega ao Centro. (FANON, 1968, p. 220–221)*

Além de casos como esse onde indivíduos se envolveram pessoalmente em determinados enfrentamentos por conta das tensões sociais advindas do colonialismo. As implicações da violência colonial extrapolam essa possibilidade de envolvimento direto.

*Caso Nº 5 – Psicoses puerperais entre os refugiados – Nas fronteiras tunisianas e marroquinas, desde a decisão adotada pelo governo francês de por em prática ao longo de centenas de quilômetros a política de terra arrasada, encontram-se cerca de 300.000 refugiados. É conhecido o estado de miséria em que vivem. Comissões da Cruz Vermelha Internacional estiveram inúmeras vezes nesses lugares e, depois de terem constatado a extrema penúria e a precariedade das condições de vida, recomendaram aos organismos internacionais que intensificaram a ajuda a esses refugiados. Era portanto previsível, dada a subalimentação reinante nesses campos, que as mulheres grávidas revelassem particular predisposição para a manifestação de psicoses puerperais. As contínuas invasões das tropas francesas que aplicam “o direito de seguir e perseguir”, as incursões aéreas, os fuzilamentos – sabe-se que os bombardeios dos territórios marroquinos e tunisianos pelo exército francês não se contam mais e que Sakiet-Sidi-Youssef, a aldeia mártir da Tunísia, é a mais ensanguentada – o estado de desmembramento familiar, consequência das condições do êxodo, mantém esses refugiados numa atmosfera de insegurança permanente. Assim, são bem poucas as argelinas refugiadas que por ocasião do parto não apresentam perturbações mentais. Essas perturbações assumem formas variadas. São agitações que podem tomar às vezes o aspecto de fúrias, ou grandes depressões imóveis com múltiplas tentativas de suicídio, ou enfim estados ansiosos com prantos, lamentos e apelos à misericórdia etc.*

Também o conteúdo delirante é diverso. Encontramos ora um delírio de perseguição vago, associado a seja quem for, ora uma agressividade delirante contra os franceses que querem matar o menino que está para nascer ou que acaba de nascer, ora uma impressão de morte iminente; sempre as doentes imploram aos carrascos invisíveis que lhes poupem os filhos... Aqui cabe ainda assinalar que os conteúdos fundamentais não são dissipados pela sedação e regressão das perturbações. A situação das doentes curadas conserva e alimenta esses núcleos patológicos. (FANON, 1968, p. 237–238)

A violência que se manifesta no cenário social observado por Fanon possui um alargamento que ultrapassa os limites das fronteiras. Essa extensão da violência provocada pelas administrações coloniais onde quer que se apresentem e pelas resistências dos colonizados é, para Fanon, uma etapa dialética. A violência do colonizado contra o colonizador não é apenas uma resposta possível. Para Fanon, a violência do colonizado contra o colonizador é a linguagem necessária para resistir ao colonialismo (FANON, 1968, p. 64–65). A linguagem da violência no colonialismo adquire um refinamento que passa a ser empregado em determinados casos segundo sua diferenciação.

*Lote Nº 1 – Após as torturas indiferenciadas ditas preventivas* – Frisemos agora que existem duas categorias de torturados: 1) Os que sabem de alguma coisa. 2) Os que de nada sabem. 1º) Os que sabem de alguma coisa raramente são vistos nos serviços de saúde. Certamente não ignoramos que tal patriota foi torturado nas prisões francesas, mas não o encontramos na condição de doente.<sup>18</sup> 2º) Em compensação, os que de nada sabem vem consultar-nos com muita frequência. Não falamos aqui dos argelinos no decorrer de uma batida ou de um cerco. Esses tampouco vem até nós como doentes. Falamos expressamente dos argelinos não organizamos, presos, conduzidos aos distritos policiais ou às granjas a fim de serem submetidos a interrogatórios. (FANON, 1968, p. 240–241)

Uma linguagem que ecoa na subjetividade dos indivíduos:

Quadros psiquiátricos encontrados – c) *Instabilidade motora: Onze casos* – Dois sentimentos pareceram-nos frequentes neste primeiro lote de torturados: Em primeiro lugar, *o da injustiça*. Ter sido torturado sem razão, durante dias e noites, parece ter destruído algo nesses homens. Um desses martirizados passou por uma experiência particularmente penosa: após vários dias de torturas inúteis, os policiais se convenceram de que tinham diante de si um homem pacato; completamente alheio a qualquer dos núcleos da F.L.N. A despeito dessa convicção, um inspetor da polícia teria dito: “Não o soltem assim sem mais nem menos. Apertem-no mais um pouco. Desse modo, quando sair daqui, vai ficar quietinho”<sup>19</sup>. Em segundo lugar, *uma indiferença por todo argumento moral*. Para esses doentes, não há causa justa. Uma causa torturada é uma causa débil. Portanto é preciso antes de tudo tratar de

---

<sup>18</sup> No texto consultado, Fanon insere uma nota de rodapé nesse momento da transcrição feita por nós que segue assim “Falamos evidentemente de argelinos que, sabendo de alguma coisa, não confessaram quando torturados porque é notório que um argelino que confessa é assassinado logo depois.”

<sup>19</sup> A nota de rodapé que consta no texto consultado segue assim: “Essa tortura preventiva transforma-se, em certas regiões, em “repressão preventiva”. Assim é que em Rivet, quando reinava a calma, os colonos, não querendo ser apanhados de surpresa (as regiões vizinhas começam a agitar-se) decidiram suprimir pura e simplesmente os eventuais membros da F.L.N. Mais de quarenta argelinos foram mortos num só dia.”

aumentar a própria força, e não colocar a questão do fundamento de uma causa. Só a força tem importância. (FANON, 1968, p. 241–242) (Grifos do autor)

É uma linguagem que se desenvolve reformulando suas técnicas e fazendo da violência um fim e um meio.

*Lote Nº 3 – Após o “soro da verdade”* – Na Argélia, os médicos militares e os psiquiatras encontraram nas salas da polícia grandes possibilidades de experimentação. Se, nas neuroses, o pentotal destrói as barreiras que se opõem à exteriorização do conflito interior, nos patriotas argelinos deve poder igualmente romper a barreira política e facilitar a obtenção das confissões do detento sem que haja necessidade de recorrer à eletricidade (a tradição médica quer que se poupe o sofrimento). É a forma médica da “guerra subversiva”. A encenação é a seguinte. Para começar: “eu sou médico, não sou policial. Estou aqui para te ajudar.” Assim agindo, obtem-se ao cabo de alguns dias a confiança do preso.<sup>20</sup> Depois: “Vou te aplicar umas injeções porque estás bem ruinzinho”. Durante vários dias põe-se em prática um tratamento qualquer: vitaminas, tonicardíacos, soros açucarados. No quarto ou quinto dia, injeção intravenosa de pentotal. O interrogatório começa. (FANON, 1968, p. 243–244)

É uma linguagem que visa o total controle do indivíduo

*Lote Nº 4 – Após a lavagem cerebral* – II-Para os Não-Intelectuais. Em centros como Berrouaghia, não se parte mais da subjetividade para modificar as atitudes do indivíduo. Busca-se apoio, pelo contrário, no corpo, que é preciso debilitar com a esperança de que a consciência nacional de desmantele. É uma verdadeira domesticação. A recompensa traduz-se na ausência de torturas ou na possibilidade de se alimentar. a) O indivíduo tem de confessar que não é da F.L.N. Tem de proclamá-lo aos gritos e em grupo. Tem de repetir isso horas e horas. b) Em seguida, tem de reconhecer que foi da F.L.N. e que compreendeu que isto estava errado. Portanto: abaixo a F.L.N. Depois dessa etapa vem uma outra: o futuro da Argélia é francês, não pode ser senão francês. Sem a França, a Argélia retorna à Idade Média. Enfim, passa-se a ser francês. Viva a França. Aqui as perturbações encontradas não são graves. É o corpo enfermo e dolorido que reclama repouso e alívio. (FANON, 1968, p. 248)

O caráter ostensivo da violência colonial fez da violência uma característica social por excelência. Na medida em que utilizarmos o pensamento fanoniano com um parâmetro de análise social e em que possamos classificar uma sociedade como uma sociedade de caráter colonialista, estamos dizendo que se trata de uma sociedade violenta e que essa violência se espalha pelas relações e instituições a ponto de que aqueles que mais sofrem com a exploração e o racismo dessa sociedade que se analisa perderem a fé nas suas instituições para dar conta de suas demandas. Essa mesma violência passa a ser, no momento de constatação da ordem colonial, o parâmetro da agência social do colonizado. *O homem*

---

<sup>20</sup> A nota de rodapé para esta passagem é “Mencionemos também o caso dos psiquiatras animadores dos grupos ‘Presença francesa’ que, designados para proceder ao exame de um detento, tinham o hábito de proclamar, ao primeiro contacto, sua grande amizade com o advogado de defesa e afirmar que os dois (o advogado e ele) soltariam o prisioneiro. Todos os detentos examinados nessas condições foram guilhotinados. Esses psiquiatras gabavam-se diante de nós dessa maneira elegante de vencer as ‘resistências’.”

*colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e o fim* (FANON, 1968, p. 66). Isso faz dos efeitos da violência uma questão que o colonizado em luta tem que lidar e redirecionar o máximo possível para a conquista da libertação nacional.

*Caso N° 3 – Psicose ansiosa grave, do tipo de despersonalização, após o trucidamento de uma mulher – “Da cidade onde eu era estudante saí para alistar-me nas forças de libertação. Passados vários meses, recebi notícias de casa. Soube que minha mãe tinha sido morta à queima-roupa por um soldado francês e que duas de minhas irmãs tinham sido levadas por militares. Até hoje não sei o que foi feito delas. Fiquei terrivelmente abalado com a morte de minha mãe. Tendo meu pai morrido há muito anos, era eu o único homem da família, e minha única ambição foi sempre atingir uma posição qualquer que me permitisse melhorar a existência de minha mãe e de minhas irmãs. Um dia, fomos a uma propriedade de colonos onde o administrador, ativo colonialista, já liquidara dois civis argelinos. Chegamos à casa dele de noite. Mas ele não estava lá. Em casa só estava sua mulher. Logo que nos viu, ela se pôs a suplicar que não a matássemos: “Eu sei que vocês vieram em busca do meu marido”, disse ela, “mas ele não está aqui... quantas vezes disse a ele que não se metesse em política!” Foi decidido que aguardaríamos a volta do marido. Mas eu fitava a mulher e pensava em minha mãe. A mulher, sentada numa poltrona, parecia ausente. Eu me perguntava por que a gente não a matava. E em dado momento ela percebeu que eu a observava. Então atirou-se sobre mim, gritando: “Eu lhe suplico... não me mate... Tenho filhos”. Um instante depois estava morta. Matei-a com minha faca. O chefe me desarmou e deu ordem de partirmos. Alguns dias mais tarde fui interrogado pelo chefe do setor. Imaginei que ia ser condenado à morte, mas não me incomodei. Daí por diante passei a vomitar depois das refeições e dormir mal. Agora, todas as noites, essa mulher vem reclamar meu sangue. E o sangue de minha mãe, onde está? À noite, logo que o doente se deita, o quarto “fica cheio de mulheres”, todas iguais. É uma reedição em múltiplos exemplares de uma única mulher. Todas tem um buraco aberto no ventre. Então exangues pálidas e assombrosamente magras. Essas mulheres atormentam o jovem enfermo e exigem que ele lhes restitua o sangue derramado. Nesse momento, um rumor de água corrente enche o quarto, amplia-se até evocar o estrondo de uma cachoeira, e o doente vê o soalho embeber-se de sangue, seu sangue, enquanto as mulheres se tornam cada vez mais rosadas e a ferida começa a fechar-se. Banhado de suor e tremendamente angustiado, o enfermo desperta e permanece agitado até ao amanhecer. (FANON, 1968, p. 223–224).*

Apesar de a administração colonial ter a prerrogativa institucional do uso da violência e usá-la para oprimir e explorar o colonizado, a violência em si não é desagregadora. O uso da violência é que pode desagregar os indivíduos mantendo a coesão social sob controle. Para Fanon, quando o colonizado adota a violência como meio e fim da luta contra o colonialismo, ela tem efeito aglutinador. No reconhecimento do inimigo comum, a violência é a via pela qual se reafirmam os propósitos da luta por independência (FANON, 1968, p. 73). Sendo assim, mesmo quando aparece entre os casos do capítulo cinco de *Os condenados da terra*, o caso de dois adolescentes que mataram seu colega a facadas “apenas” por ser europeu, isso não parece ser inexplicável.

*Caso Nº 1 – Assassinato, por dois jovens argelinos de 13 e 14 anos, de seu camarada de jogos europeu – b) O de 14 anos: Este jovem acusado contrasta nitidamente com seu camarada. É já quase um homem, um adulto, pelo controle muscular, a fisionomia, o tom e o conteúdo das respostas. Também ele não nega ter assassinado. Por que matou? Não responde à questão, mas me pergunta se já vi um europeu na cadeia. Nunca um europeu foi preso depois de matar um argelino. Eu lhe respondo que efetivamente nunca vi europeus na cadeia. – E no entanto todos os dias há argelinos assassinados, não é mesmo? – É. – Então por que só os argelinos vão para as prisões? Pode me explicar? – Não, mas me diga por que você matou o rapaz que era seu amigo. – Vou explicar... Já ouvir falar do caso de Rivet?<sup>21</sup> – Já. – Dois parentes meus foram assassinados naquele dia. Lá em casa dizem que os franceses tinham jurado matar a nós todos, um por um. Algum francês foi preso por causa da morte de todos esses argelinos? – Não sei. – Pois é, ninguém foi preso. Eu queria ir para as montanhas, mas sou ainda muito pequeno. Então resolvemos, eu e X..., que era preciso matar um francês. – Por quê? – Que é que era preciso fazer, na sua opinião? – Não sei. Mas você é uma criança e essas são coisas de pessoas grandes. – Mas eles também matam crianças... – Mas isso não era motivo pra você matar seu amigo. – E daí? Matei. Agora podem fazer o que quiserem. O rapaz tinha feito alguma coisa com você? – Não, não tinha feito nada. – Então...? – Ah!... (FANON, 1968, p. 231–232)*

A luta por independência é considerada para Fanon um processo sem mediações. A própria lógica do colonizador impõe que o território colonizado deve ter a cara de quem o coloniza. Quando Deivison Faustino relembra o diálogo que Fanon estabelece com Hegel em *Pele negra máscaras brancas* (FAUSTINO, 2015, p. 61–62), entendemos que o impedimento da realização do ser humano na existência fica impedido pela consciência *em si e para si*. Se no primeiro livro esse impedimento fica aparente nas relações entre negros e brancos na França, agora em *Os condenados da terra* temos a exemplificação máxima de como o colonizador impede que o ser humano tenha a oportunidade de se realizar no outro. Em cada massacre que Fanon tem notícia, o colonizador exige um mundo cada vez mais parecido com ele mesmo, sem chance de diálogo. *Terror, contraterror, violência, contraviolência... Eis o que registram com amargura os observadores quando descrevem o círculo do ódio, tão manifesto e tão tenaz na Argélia* (FANON, 1968, p. 70). Nessas condições, Fanon vai lançar perguntas que permitam pensar o papel de cada camada social na luta contra o colonialismo, seus erros e acertos.

No plano da tática política e da História, a libertação das colônias propõe à época contemporânea um problema teórico de capital importância: quando se pode dizer que a situação está madura para um movimento de libertação nacional? Qual deve ser a sua vanguarda? Uma vez que as descolonizações revestiram múltiplas formas, a razão hesita e se refreia de dizer o que é uma verdadeira descolonização e o que é uma falsa descolonização. Veremos que, para o homem engajado, há urgência de decidir dos meios e da tática, isto é,

---

<sup>21</sup> A nota de rodapé para esta passagem no texto consultado está assim: “Rivet é uma aldeia que, a partir de certo dia do ano de 1956, se tornou célebre do departamento de Argel. Uma noite, com efeito, a aldeia foi invadida por milicianos franceses que tiraram do leito quarenta homens e mulheres.”

da conduta e da organização. Fora disso, não há senão voluntarismo cego com as eventualidades terrivelmente reacionárias que comporta. Quais são as forças que, no período colonial, propõem à violência do colonizado novas vias, novos pólos de investimento? Em primeiro são os partidos políticos e as elites intelectuais ou comerciais. Ora, o que caracteriza certas formações políticas é o fato de que proclamam princípios mas se abstêm de lançar palavras de ordem. Toda a atividade desses partidos políticos nacionalistas no período colonial é uma atividade de tipo eleitoralista, é uma sequência de dissertações filosófico-políticas sobre o tema do direito dos povos a dispor de si mesmos, do direito dos homens à dignidade e ao pão, a afirmação ininterrupta do princípio “um homem-uma voz”. Os partidos políticos nacionalistas nunca insistem sobre a necessidade da prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a destruição radical da ordem... nova, essas formações políticas dirigem sem rodeios à burguesia colonialista o pedido que lhes é essencial: “Dêem-nos mais poder”. Quanto ao problema específico da violência, as elites são ambíguas. São violentas nas palavras e reformistas nas atitudes. Quando dizem uma coisa, os quadros políticos nacionalistas burgueses denotam francamente que não pensam nela de verdade. (FANON, 1968, p. 44-45)

Não é de se espantar que os partidos políticos nacionalistas pareçam primeiro como um obstáculo à luta do colonizado ou pelo menos um atraso à independência. Os partidos políticos são vistos como um elo entre camadas sociais urbanas e o colonialismo de cérebro metropolitano. Determinados representantes das classes operárias e intelectuais se imiscuem em tratativas políticas com interesses que se aproveitam da realidade do colonizado para se posicionar de forma vantajosa em determinados arranjos de poder (FANON, 1968, p. 45-46). As exigências de africanização dos quadros administrativos e políticos como parte da luta por libertação são postos em negociação pelos indivíduos colonizados. O intelectual colonizado que poderia conclamar a aceleração da tomada do aparato institucional a fim de libertar sua nação, se coloca como uma alternativa amparada em interesses individualistas (FANON, 1968, p. 34). Essa postura revela, para Fanon, o direcionamento daqueles que se identificam com os valores do colonizador e o escolhem como interlocutor privilegiado ao contrário das massas colonizadas. O colonizado que se identifica com o colonizador absorve debates que fogem à urgência das demandas do colonizado. Isso ao mesmo tempo, revela o caráter assimilador daqueles que se alinham às perspectivas colonizadoras, assim como revela quais são as pautas realmente absorvidas pela massa colonizada que é depauperada pelo regime colonial (FANON, 1968, p. 33).

Apesar dessa atmosfera violenta, com tensões sociais e políticas com intrincado jogo de interesses ainda permanece o questionamento de como a violência passa a ser uma postura declarada. As ameaças de violência por parte do colonizado ainda precisam se tornar práticas recorrentes indicando a postura de ação do colonizado em busca da liberdade.

Mas como passamos da atmosfera de violência para a violência em ação? Que é que faz explodir a panela? Em primeiro lugar tenha-se em conta o fato de que esse desenvolvimento não deixa incólume a beatitude do colono. O colono que “conhece” os indígenas percebe por vários indícios que alguma coisa está mudando. Os bons indígenas escasseiam, ouvem-se cochichos à aproximação do opressor. Às vezes os olhares se tornam duros, as atitudes e as conversas se fazem decididamente agressivas. Os partidos nacionalistas agitam-se, multiplicam os comícios e, ao mesmo tempo, os efetivos da polícia aumentam, chegam reforços de tropas. Os colonos, os agricultores sobretudo, isolados em suas fazendas, são os primeiros a se alarmar. Reclamam medidas enérgicas. As autoridades tomam efetivamente medidas espetaculares, prendem um ou dois líderes, organizam desfiles militares, manobras, exibições aéreas. As demonstrações, os exercícios bélicos, esse cheiro de pólvora que agora impregna a atmosfera de drama em que cada qual quer provar que está pronto para tudo. É nessas circunstâncias que o golpe parte só, porque os nervos estão debilitados, o medo predomina e o gatilho é sensível. Um acidente banal e começa a metralhada: é o caso de Sétif na Argélia, as Carrières Centrales no Marrocos, de Moramanga em Madagascar. (FANON, 1968, p. 54–55)

É preciso notar que o território colonizado parece um caldeirão efervescente de conflitos pronto para entornar uma guerra. O que parece atrasar a fervura, e mesmo assim com seus limites, são os intelectuais e membros de partidos políticos que entendem que há saída para os problemas causados pelo colonialismo por meio da negociação, do reconhecimento da humanidade do colonizado por parte do colonizador e pela recusa da violência como método eficaz de luta (FANON, 1968, p. 48–49). Esse ponto de indecisão onde percebemos que os colonizados não estão coesos é um ponto onde os efeitos do colonialismo não são percebidos pela situação dos mais atingidos pela ordem colonial vigente. A situação dos mais atingidos pela colonização é uma situação que, para Fanon, não deixa dúvidas da não negociação da violência como método de luta. Embora essa reflexão esteja presente em sua última obra, a consideração de ir às vias de fato pela vigência da humanidade que foi negada pelo colonialismo já estava presente em sua primeira obra. Quando Fanon pede para que o considerem a partir do seu desejo (FANON, 2008, p. 181–182), entendemos que já se apresentava uma disposição para defender a humanidade do colonizado em termos de autodeterminação. Se o desejo de Fanon deve ser levado em conta nas suas possibilidades de existência no mundo com o outro, esse desejo não fica encerrado na sua realidade individual e passa a ser nos seus últimos escritos algo que se estende para os povos colonizados e que deve ser percebido coletivamente. O que é necessário garantir é o desejo dos povos colonizados de serem livres e de se relacionarem com outros povos fora dos parâmetros do colonialismo. A busca pelas condições de satisfação desse desejo que podemos entender como o desejo de se realizar no mundo com o outro e através do outro através da luta violenta também é uma luta que, para Fanon, iguala os indivíduos em



potencialidade de realização no mundo. Por isso, a luta violenta faz do povo colonizado um crítico de pretensos “salvadores” políticos (FANON, 1968, p. 74)

### 2.2.2 – O projeto negado

Escolhida a violência como meio e fim da libertação, o método violento precisa se constituir numa negação da ordem colonial vigente. Todos os seus âmbitos precisam ser postos em tela pelo colonizado para saber como proceder na luta por independência. Do mesmo modo que o colonizado precisa saber que é explorado por ser colonizado é preciso saber que o colonizado sofre racismo porque a hierarquia de cores imposta pelo branco acontece por conta do colonialismo. Todos os fenômenos de exploração e negação da humanidade dos indivíduos devem ser observados na luta pela descolonização. Levando essa proposta ao rigor da observação da trajetória de Fanon, é necessário que o indivíduo colonizado reveja as armadilhas da colonização desde o nível político e econômico até o nível das afetividades. Essa proposição pode ser vista como uma indicação de como proceder na luta coletiva com uma reflexão de Fanon sobre sua própria trajetória.

Para Geismar, em suas indelicadezas próprias de bom biógrafo, a passagem exprime uma experiência vivida em primeira pessoa. O ponto que o biógrafo busca ressaltar é que Fanon vivia em um ambiente demasiadamente branco, em que uma possível seletividade racial de sua parte resultaria fatalmente no isolamento, uma vez que não existiam mulheres negras naquele ambiente. Outro problema era que o olhar e a postura das mulheres brancas diante do corpo negro reproduziam todos os estereótipos animalizantes projetados pelo colonialismo. Aliás, para Fanon, em sua influência assumidamente freudiana, esse comportamento exprimiria – como ficará nítido posteriormente em *Pele negra, máscaras brancas* – traços de uma fantasia psíquica infantil que fundiria, de um lado, o duplo Complexo de Édipo vivido pela mulher em sua pretensa integração neuropsíquica, e, de outro lado, a inserção dessa mulher em uma sociedade em que o negro representa a violação (FAUSTINO, 2018a, p. 48)

O questionamento da ordem colonial vigente em todos os seus âmbitos possibilita ao colonizado não só reavaliar suas interações sociais, mas também o que pode considerar uma vitória do humanismo preconizado pelo pensamento europeu. As interações com o mundo branco devem ser meticulosamente examinadas ao ponto de entender que mesmo quando o europeu diz ao negro que está livre, isso não configura uma liberdade completa se não foi conquistada pelo negro. No pensamento de Fanon, quando o branco questiona a violência do questionamento do negro dizendo que as diferenças já não existem é preciso ver que a

liberdade está incompleta (FANON, 2008, p. 183–184). E mesmo que o colonizado questione suas amarras, haverá os momentos em que os valores ocidentais serão lembrados para que os colonizados não apelem à sua própria razão, para o seu próprio bem (FANON, 1968, p. 32). Mesmo que existam os espaços “civilizados” em que o confronto de ideias tem ares democráticos e científicos, o colonialismo reserva outro tipo de convencimento por meio dos conhecimentos desenvolvidos sob os valores ocidentais a que Fanon se refere.

*Lote Nº 4 – Após a lavagem cerebral* – Muito se tem falado nos últimos tempos em “ação psicológica” na Argélia. Não queremos proceder ao estudo crítico desses métodos. Contentamo-nos com evocar aqui suas consequências psiquiátricas. Existem duas categorias de centros de tortura por meio da lavagem cerebral na Argélia. I – PARA OS INTELECTUAIS. Aqui o princípio consiste em levar o prisioneiro a representar um papel. Vê-se a que escola psicossociológica este método se filia. a) *Participar do jogo de colaboração*. O intelectual é convidado a colaborar, apresentando justificações para essa colaboração. É portanto obrigado a levar uma existência desdobrada: é um patriota conhecido como tal, que, preventivamente, foi retirado da circulação. A finalidade da ação empreendida é atacar do interior os elementos que constituem a consciência nacional. Não somente deve ele colaborar, como também recebe ordem de discutir “livremente” com os oponentes ou os reticentes e convencê-los. Eis aí uma maneira elegante de o compelir a chamar a atenção para os patriotas e portanto a servir de denunciante. Se por acaso ele afirma não encontrar oponentes, logo lhe designam alguns ou lhe pedem que faça de conta que se trata de oponentes. b) *Fazer explicações sobre o valor da obra francesa e os fundamentos da colonização*. Para que se desincumba a contento dessa tarefa, cercam-no de “conselheiros políticos”; funcionários dos Assuntos Indígenas, ou melhor ainda: psicólogos, psicólogos da vida social, sociólogos, etc. c) *Tomar argumentos da Revolução Argelina e combatê-los um a um*. A Argélia não é uma Nação, nunca foi uma Nação, jamais será uma Nação. Não há “povo argelino”. O patriotismo argelino é um contra-senso. Os agitadores nacionalistas são ambiciosos, criminosos, pobres sujeitos frustrados. Sucessivamente, cada intelectual deve fazer uma explanação sobre esses temas, e a explanação tem de ser convincente. Notas (as célebres “recompensas”) são atribuídas e somadas no fim de cada mês. Servirão de elementos de apreciação para decidir ou não da saída do intelectual. d) *Levar uma vida coletiva absolutamente patológica*. Estar só é um ato de rebelião. Assim, tem-se de estar sempre com alguém. O silêncio também é proibido. É preciso pensar em voz alta. (FANON, 1968, p. 245–246) (Grifos do autor)

Se por um lado havia espaços de discussão sobre a ciência e a cultura onde a liberdade de expressão e a igualdade pareciam ser defendidos, o tipo de tortura destinado especificamente aos intelectuais que tomaram a direção da contestação da ordem colonial em sua totalidade não deixa espaço do tipo de controle que o colonialismo pretendia sobre o colonizado. Assim, os efeitos desse tipo de tortura pareciam os mais adequados à conservação do *status quo*.

QUADROS PSIQUIÁTRICOS ENCONTRADOS. a) Fobia de toda discussão coletiva. Desde que haja reunião de três ou quatro pessoas, a inibição reaparece, a desconfiança e a reticência se impõem com particular densidade. b) Impossibilidade de explicar e defender uma dada posição. O pensamento se desenvolve por parênteses antitéticas. Tudo o que é

afirmado pode, no mesmo instante, ser negado com a mesma força. Esta é certamente a sequela mais dolorosa que observamos nesta guerra. Uma personalidade obsessional é o fruto da “ação psicológica” posta a serviço do colonialismo na Argélia. (FANON, 1968, p. 247)

É preciso lembrar que o empreendimento colonial primeiramente conquista um território e um povo ou vários povos e instala um outro parâmetro cultural. Logo de início, não há intelectuais ou altos funcionários *indígenas*. Os povos colonizados reaprendem sobre comércio com os colonizadores. O colonizado aprende o que é ser um ‘homem de cultura’, um membro importante de um partido político. O colonizado aprende com o colonizador o que é um partido político. Quando esse aprende sobre as instituições metropolitanas, o que se aprendeu não foi só o formato da instituição. Ali se aprendeu o sentido de cada instituição e se absorve a visão de mundo do colonizador. Quando Fanon disse que *um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito* (FANON, 2008, p. 34), entendemos que possuir o mundo que vem com aquilo que se domina ou aprende não se restringe ao idioma. Assim é que, para Fanon, os membros dos partidos políticos e os intelectuais ligados a esses partidos em muitas vezes estão descolados das necessidades das massas populares (FANON, 1968, p. 89–90). Essa absorção de instituições, linguagens e, conseqüentemente, de visões de mundo impede que o político e o intelectual colonizado percebam a necessidade de fazer ajustes ou inovações necessárias à sua realidade histórica. Muitas vezes esses grupos não veem que até mesmo a composição demográfica ou o contingente de trabalhadores não comporta soluções de outra realidade (FANON, 1968, p. 90). Quando o colonizado que é membro do partido político acena com a mobilização das massas sem de fato abraçar o potencial revolucionário em sua totalidade, ele se coloca numa posição de encruzilhada onde a não concretização da ação política não passa despercebida da administração colonial até ser perseguido e perceber que é possível que as massas camponesas lhe entendam e se coloquem em prontidão (FANON, 1968, p. 51–52). No momento em que entendem que os partidos políticos podem trabalhar juntos com as massas camponesas é que os partidos, para Fanon, podem revelar seu potencial de aglutinação e arregimentação em torno de uma causa comum. Até lá o político colonizado e os dirigentes da luta pela libertação passará por conflitos ao ser demandado pelas massas.

De fato, no momento do combate, vários militantes haviam exigido dos organismos dirigentes que elaborassem uma doutrina, delimitassem os objetivos, propusessem um programa. Contudo, pretextando preservar a unidade nacional, os dirigentes haviam recusado categoricamente enfrentar essa tarefa. A doutrina, repetiam, é a união nacional contra o colonialismo. E, armados de um *slogan* impetuoso erigido em doutrina, restringiam toda a

atividade ideológica a uma série de variantes sobre o direito dos povos à autodeterminação, sobre o vento da história que destruiria irreversivelmente o colonialismo. Quando os militantes exigiam que o vento da história fosse um pouco mais analisado, os dirigentes opunham-lhes a esperança, a descolonização necessária e inevitável etc. (FANON, 1968, p. 140)

Esse trecho nos parece importante para entender a visão de Fanon sobre as necessidades do povo colonizado e sobre as ideias que conduzem a satisfação dessas mesmas necessidades. No seu último livro é, salvo engano nosso, a única vez em que Fanon utiliza a palavra autodeterminação<sup>22</sup>. Como fazemos aqui a defesa de que a autodeterminação é a ideia que perpassa o pensamento de Fanon, mesmo de forma subsumida, devemos nos atentar ao sentido que adquire quando vem à baila. A *atividade ideológica* que aparece no trecho descrito se refere às atividades de elaborar uma doutrina, delimitar objetivos e propor um programa para o povo colonizado que luta por sua liberdade. Quando essa atividade, que ajudaria a massa insurgente, é reduzida a uma série de variantes sobre o direito dos povos à autodeterminação, o que temos é um rebaixamento do significado da autodeterminação quando não se encara com responsabilidade revolucionária as atividades necessárias a pavimentar o futuro livre do povo colonizado. Do contrário, a autodeterminação seria a expressão do povo colonizado em busca de autonomia, liberdade, dignidade, desenvolvimento cultural, político, econômico e científico ao ponto de colocar os povos colonizados em posição de se relacionar com os outros povos fora dos parâmetros de desumanização e exploração correspondentes ao colonialismo. Assim é que entendemos que Fanon não abandona essa ideia quando discute o irracionalismo do racismo colonial, da exploração econômica que pavimenta a riqueza das nações colonizadoras e todos meandros sociais que possibilitam a instalação do colonialismo e sua reprodução.

---

<sup>22</sup> Tivemos acesso a uma outra edição virtual de *Os condenados da terra* que é uma tradução do francês para o português de Portugal pela Editora Ulisseia, de Lisboa, em que a palavra autodeterminação foi traduzida como “o direito dos povos”. Nessa edição a palavra autodeterminação aparece uma única vez, no primeiro capítulo. Curiosamente o mesmo parágrafo em que aparece a palavra autodeterminação foi traduzido para “direito dos povos” na edição publicada em 1968 pela Editora Civilização Brasileira analisada por nós. Isso reforça nosso pensamento de que autodeterminação perpassa o pensamento de Fanon quando ele trata do conjunto dos direitos negados aos povos colonizados. Isso também reforça a nossa defesa de que esse conjunto de direitos negados são direitos negados pela articulação entre racismo e exploração econômica advindos do colonialismo.

### 2.2.3 – Camadas sociais e luta revolucionária

Voltando às fissuras do projeto de colonização. As possibilidades de contribuição dos dirigentes políticos da luta de libertação têm papel importante, para Fanon, tanto na conquista da independência quanto no destino da nação após a libertação política. A articulação dos dirigentes com a burguesia nacional podem trair o sentido de luta por libertação se essas camadas não contribuírem para o desenvolvimento econômico da nação recém independente (FANON, 1968, p. 126–127). O papel que Fanon atribui a algumas camadas sociais também evidencia sua visão do colonialismo como um padrão de relação entre os povos que pode modificar a ponto de manter seu sentido de exploração econômica, dominação cultural e racismo contra não-brancos mesmo que *status* político de colônia não permaneça.

Apesar de Fanon procurar mostrar que o racismo colonial defende o discurso de que as culturas europeias são as mais civilizadas e que os exemplos históricos vindos das sociedades europeias colonizadoras devem ser seguidos para pensar os desafios sociais do presente, ele talvez caia nessa armadilha. Algumas vezes, percebemos que Fanon não confia na burguesia colonizada por ela não possuir a visão de desenvolvimento nacional que ele atribui às burguesias europeias. (FANON, 1968, p. 149). O que parece ser uma contradição de um pensador que se coloca como um negro colonizado que busca um mundo fora dos imperativos da colonização pode ser visto como um indício da penetração do colonialismo enquanto uma forma de igualar a visão de mundo de indivíduos e povos com a visão de mundo das culturas colonizadoras. Mesmo que Fanon entenda que as camadas sociais das sociedades colonizadas precisem pavimentar uma caminho autônomo no mundo, muitas vezes o que parece faltar à burguesia colonizada para ajudar a construir esse caminho é ser uma burguesia euro-ocidental. Essa contradição/indício, por sua vez não parece descaracterizar o caráter anti-colonial do pensamento de Fanon pois não toma a integralidade de suas reflexões. Em verdade, é mais recorrente as referências às vezes em que determinadas camadas sociais atravancam o caminho de autonomia pretendido pela luta de libertação quando envereda pelos mesmos caminhos que a administração colonial de controle e subjugação do outro.

O partido, em vez de se mostrar favorável à expressão das queixas do povo, em vez de adotar como missão fundamental a livre circulação das idéias do povo e fazer com que elas cheguem

à direção, cria embaraços e proibições. Os dirigentes do partido comportam-se como vulgares ajudantes e lembram constantemente ao povo que é preciso fazer “silêncio nas fileiras”. Esse partido que se proclamava servidor do povo, apressa-se, desde que o poder colonial lhe entregou o país, a mandar o povo de volta à sua caverna. No plano da unidade nacional o partido vai igualmente multiplicar os erros. É assim que o partido dito nacional se converte em partido étnico. É uma verdadeira tribo transformada em partido. Esse partido que com muito gosto se arvora em partido nacional, que diz falar em nome de todo o povo, secretamente e algumas vezes abertamente organiza uma autêntica ditadura étnica. Assistimos não mais a uma ditadura burguesa mas a uma ditadura tribal. Os ministros, os chefes de gabinetes, os embaixadores, os prefeitos são escolhidos na etnia do líder, às vezes mesmo diretamente em sua família. Esses regimes de tipo familiar parecem retomar as velhas leis da endogamia, e não é cólera mas vergonha que sentimos diante dessa estupidez, dessa impostura, dessa miséria intelectual e espiritual. Tais chefes de governo são os verdadeiros traidores da África porque a vendem ao mais terrível de seus inimigos: a estupidez. Essa tribalização do poder favorece o espírito regionalista, o separatismo. Manifestam-se e triunfam as tendências descentralizadoras, a nação se desarticula, se desmembra. O líder que gritava: “Unidade africana” e que pensava em sua família, descobre um belo dia que cinco tribos também querem ter seus embaixadores e seus ministros; e sempre irresponsável, sempre inconsciente, sempre miserável, denuncia “a traição”. (FANON, 1968, p. 150–151)

Quando as camadas sociais encarnam o propósito de libertação nacional e luta contra o colonialismo, aos olhos de Fanon, todos os seus movimentos são de concatenação com os grupos sociais que sofrem os efeitos do colonialismo. Partidos políticos constroem elos com as massas populares, se aproximando do povo<sup>23</sup> ideologicamente e até espacialmente (FANON, 1968, p. 152). Já não possuem a desconfiança das massas camponesas que evidencia a adoção dos preconceitos dos colonizadores.

Os elementos ocidentalizados nutrem com relação às massas camponesas sentimentos que fazem lembrar os que se notam no seio do proletariado dos países industrializados. A história das revoluções burguesas e a história das revoluções proletárias mostraram que as massas rurais constituem muitas vezes um freio à revolução. Nos países industrializados, as massas rurais são em geral os elementos menos conscientes, menos organizados e portanto os mais anarquistas. Apresentam um conjunto de características – individualismo, indisciplina, amor ao lucro, disposição para as grandes cóleras e os profundos desânimos – que definem um comportamento objetivamente reacionário. (FANON, 1968, p. 92)

As relações entre as camadas sociais urbanas e camponesas aparecem no seu último livro como o elemento decisivo para a descolonização, ao nosso ver. Nas passagens em que essa relação é abordada, a desconfiança por parte das camadas urbanas sobre os camponeses aparece como um reflexo do modo de pensar colonizado que adota a visão de mundo do europeu. Já a desconfiança dos camponeses sobre as camadas urbanas e sua falta de prontidão para o confronto físico aparecem como evidência de que as camadas camponesas

---

<sup>23</sup> O sentido de povo aparece no pensamento de Fanon como os indivíduos colonizados que ocupam os estratos mais pobres e com maior fragilidade política. Isso difere do uso que fazemos da palavra povo em que mais se refere às diferentes culturas colonizadas ao redor do mundo do que o sentido atribuído por Fanon.

são as que mais sofrem os efeitos do colonialismo e as que tem o maior potencial de contestação da ordem colonial vigente. Os rumos da luta de libertação parecem melhor assentados quando as camadas urbanas alinham sua visão de mundo e leitura da realidade de seu país com o olhar dos camponeses. Da mesma forma os sindicatos podem operar no mesmo compasso de atraso da descolonização que os partidos políticos. Para Fanon, a concentração de ações com os setores urbanos de forma descolada dos camponeses podem até causar incômodos com boicotes e greves (FANON, 1968, p. 100–101), mas enquanto servirem de trampolim para que alguns sindicalistas cheguem ao poder em vez de agirem programaticamente servindo de *correia de transmissão* entre os setores urbanos e camponeses pela independência e desenvolvimento da nação, a descolonização não será bem sucedida (FANON, 1968, p. 101–102). As camadas sociais que ainda são permeáveis à mentalidade colonial produzem seus elementos de contradição que vão provocar a mudança de rumo da luta por libertação. Os sindicatos, intelectuais e partidos políticos pensam o mundo com olhos europeus, mas ainda são os africanos colonizados que o colonizador tem dificuldade de reconhecer a humanidade. Quando alguns integrantes desses grupos agem buscando reformas políticas e sociais, outros entendem que há um descompasso devido à resistência colonial ao projeto de independência. Nesse momento os elementos discordantes dos rumos do partido político ou do sindicato que se aliarem às massas camponesas fazem o melhor para a revolução, segundo Fanon.

Compreendem enfim que a mudança não será uma reforma, não será um paliativo. Compreendem, numa espécie de vertigem que nunca deixará de os habitar, que a agitação política nas cidades será sempre impotente para modificar, para subverter o regime colonial. Esses homens adquirem o hábito de conversar com os camponeses. Descubrem que as massas rurais jamais deixaram de colocar o problema de sua libertação em termos de violência, de terra a retomar aos estrangeiros, de *luta nacional*, de insurreição armada. Tudo é simples. Esses homens descobrem um povo coerente que se perpetua numa espécie de imobilidade mas que guarda intactos os seus valores morais, seu apego à nação. Descubrem um povo generoso, pronto ao sacrifício, desejoso de se dar, impaciente e de uma altivez de pedra. Percebe-se que o encontro desses militantes acuados pela polícia com essas massas inquietas e, por instinto, rebeldes pode redundar numa mistura detonante de poder extraordinário. Os homens vindos das cidades entram para a escola do povo e ao mesmo tempo iniciam, em proveito do povo, cursos de formação política e militar. O povo aprimora as suas armas. Na verdade os cursos não duram muito tempo porque as massas, retomando contacto com a própria intimidade de seus músculos, levam os dirigentes a apressarem as coisas. Desencadeia-se a luta armada. (FANON, 1968, p. 104–105) (Grifo do autor)

Nos parece que Fanon deposita uma capacidade nos seguimentos camponeses uma possibilidade de contestação da ordem colonialista vigente a partir da sua posição social de mais afetada, espoliada e execrada dos colonizados. As sociedades colonizadas a que Fanon

se refere, parecem em seu pensamento uma sociedade eminentemente rural cujos seguimentos urbanizados situam-se a uma média distância entre os dirigentes brancos europeus e os elementos rurais que produzem riquezas, mas pouco desfrutam de acesso a serviços diversos e acesso institucional, ao contrário dos seguimentos urbanizados. Na nossa análise, os seguimentos camponeses aparecem no pensamento fanoniano como de grande maioria iletrada, pouco capital, pouca representação política, fortemente controlada pelo aparato de segurança. Diferentemente, os setores urbanos possuem maior possibilidade de se fazerem representar por meio de partidos políticos, sindicatos e contatos com alguns intelectuais. Mesmo colocados em situação de extrema espoliação, indignidade e falta de reconhecimento social, as massas camponesas parecem ser as melhores avaliadoras da situação nacional devido à posição social que ocupam.

Se em *Pele negra, máscaras brancas*, o fato de ser um negro das Antilhas permite que Fanon problematize as relações raciais na França e nas Antilhas apontando erros de análise em cânones do pensamento europeu como Hegel e Freud e até mesmo o que Fanon poderia considerar erros civilizacionais da Europa, em *Os condenados da terra* os camponeses parecem ser esse negro colonizado das Antilhas em modo coletivo. Tanto individualmente quanto coletivamente a posição capaz de problematizar o colonialismo mostrando como se mantém os arranjos de poder e apontar seus erros humanitários são aqueles localizados como os que ocupam as partes mais baixas da pirâmide social. A posição de negro colonizado – poderíamos dizer não-branco colonizado devido às experiências de racismo com a população de origem árabe na Argélia – não é apenas um perfil de quem ocupa os estratos mais baixos das sociedades colonizadas. É uma posição sem a qual não é possível construir uma análise social acertada do colonialismo. Nesse sentido, o próprio conhecimento institucionalizado sobre as sociedades colonizadas que não se abre para a possibilidade de que esses seguimentos marginalizados sejam produtores de conhecimento e interlocutores políticos é um conhecimento muito falho. O que entendemos do pensamento fanoniano é que, enquanto os estratos mais baixos das sociedades colonizadas não forem protagonistas na definição dos rumos políticos, econômicos e culturais dessa sociedade, o que ocorre é uma mistificação da nação. E essa mistificação é mantida pelas elites, mesmo que a princípio pareçam sindicalistas, intelectuais e políticos que expressem publicamente que querem o desenvolvimento do povo colonizado.



Se o colonialismo invade territórios, cria cidades e instituições encurralando os povos colonizados em fronteiras desenhadas pela colonização, o colonizado é quem pode, segundo Fanon, numa contraofensiva dialética, fazer o caminho inverso se organizando nas áreas rurais e levando o combate revolucionário às cidades. Ao levar o combate para as cidades, o campesinato leva consigo os marginalizados em torno da cidade (FANON, 1968, p. 106). Esse *lumpen-proletariat*, em sua versão cidadina corresponde aos espoliados que junto aos seguimentos camponeses formam a força capaz de dar proporções nacionais à luta pela independência.

A favela consagra a decisão biológica do colonizado de invadir custe o que custar e, se for necessário, pelas vias mais subterrâneas, a cidadela inimiga. O *lumpen-proletariat* constituído e pesando com todas as suas forças sobre a “segurança” da cidade, significa o apodrecimento irreversível, a gangrena instalada no coração do domínio colonial. Então os caftens, os cafajestes, os desempregados, uma vez invocados os direitos comuns, atiram-se na luta de libertação como robustos trabalhadores. Os ociosos, os desclassificados vão, através do canal da ação militante e decisiva, reencontrar o caminho da nação. Não se reabilitam em presença da sociedade colonial ou da moral do dominador. Pelo contrário, admitem sua incapacidade de entrar na cidade de outro modo que não seja pela força da granada ou do revólver. Esses desempregados e esses sub-homens reabilitam-se diante deles mesmos e diante da história. As prostitutas, essas também, as criadas de 2.000 francos, as desesperadas, todas estas e todas as que evoluem entre a loucura e o suicídio, vão reequilibrar-se, vão pôr-se outra vez em marcha e participar de maneira decisiva do grande cortejo da nação renascida. (FANON, 1968, p. 107)

Essa passagem nos faz também reiterar o que Faustino (2018b, p. 152) disse sobre ser difícil separar o psicanalista do revolucionário. Todas aquelas que *evoluem entre a loucura e o suicídio* e que vão se equilibrar no processo de luta política são aquelas que afirmam na prática social a ideia de sociogênese para tratar as perturbações mentais. Se o colonialismo arquiteta a marginalização dos seguimentos com maior poder de contestação da ordem vigente causando sofrimento ao nível do suicídio, a luta pela independência parece ser uma importante aliada do tratamento médico.

A luta pela independência, que também é a luta contra o colonialismo, passa para outro momento onde os políticos não são mais os *mistificadores do povo*. A política agora, passa a ser a prática de que trabalha a consciência revolucionária junto ao povo, no tempo que for necessário para que todos os seguimentos nacionais formem o corpo de colonizados que vai libertar a nação.

Nós, homens políticos africanos, devemos ter idéias bastante claras sobre a situação do nosso povo. Mas essa lucidez precisa permanecer profundamente dialética. O despertar de todo o povo não ocorrerá de uma só vez, seu alistamento racional na obra de edificação nacional

será linear, primeiro porque as vias de comunicação e os meios de transmissão estão pouco desenvolvidos, depois porque a temporalidade deve deixar de ser a do instante ou da próxima colheita para ser a do mundo, enfim porque o desânimo instalado nas profundezas do cérebro pelo domínio colonial está sempre à flor da pele. (FANON, 1968, p. 159)

Neste trecho vemos que apesar de ser originário do Caribe, Fanon se assume africano. Já que o seu “ponto de não-retorno” aconteceu em solo africano e sua disposição política tinha pretensões de estabelecer a solidariedade entre os movimentos revolucionários no continente africano, Fanon pode ter visto no contato com outros revolucionários o que fazia do problema do negro um problema nacional e ao mesmo tempo global na envergadura estipulada pelo colonialismo. Assim, nos parece razoável que a certa altura do trabalho revolucionário Fanon visse a si mesmo como mais outro africano em busca de libertação. Vendo a si mesmo como *político africano*, sua compreensão da atividade política não pretendia se encerrar em eventuais discursos em momentos de reunião entre os revolucionários. Politizar as massas, para Fanon

É obstinar-se com fúria em fazer com que as massas compreendam que tudo depende delas, que se estagnamos é culpa sua e se avançamos é também culpa sua, que não há demiurgo, que não há homem ilustre e responsável por tudo, mas que o demiurgo é o povo e que as mãos mágicas são em última análise as mãos do povo. Para realizar essas coisas, para as corporificar verdadeiramente, repetimos, é preciso descentralizar ao máximo. A circulação, do cume à base e da base ao cume, deve ser um princípio rígido, não por amor ao formalismo mas porque simplesmente o respeito por este princípio é a garantia da salvação. É da base que sobem as forças que dinamizam o cume e lhe permitem dialeticamente dar um novo salto. (FANON, 1968, p. 162)

O caráter de politização das massas não é para Fanon uma atividade contemplativa. Toda atividade necessária ao desenvolvimento independente da nação deve ser uma atividade que incrementa a capacidade criativa do colonizado. Construir uma ponte ou organizar um comício são igualmente uma oportunidade de politizar as atividades protagonizadas pelo povo ao ponto de compreenderem todas as possibilidades de libertação autônoma. Cada atividade e cada indivíduo, homem ou mulher devem participar. O princípio é sempre o de não esperar um elemento mágico que o liberte o povo e, sim, fazer o povo sua libertação em qualquer oportunidade de agir (FANON, 1968, p. 164). É nesse processo de construção da liberdade que o nacionalismo adquire contornos populares. É pela luta revolucionária que o povo conhece as diferentes realidades dentro do seu país e compreende que o nacionalismo é um conteúdo que não surge do discurso de dirigentes políticos. O nacionalismo, no seu conteúdo revolucionário surge do compromisso do povo com seus problemas em busca do desenvolvimento. O discurso nacionalista aos poucos passa à

consciência social dos problemas da nação. As preocupações se voltam cada vez mais para a resolução dos seus problemas (FANON, 1968, p. 166).

Só o alistamento maciço dos homens e das mulheres em tarefas esclarecidas e fecundas dá conteúdo e densidade a essa consciência. Então a bandeira e o palácio do governo deixam de ser os símbolos da nação. A nação abandona esses lugares iluminados e artificiais e refugia-se nos campos onde recebe vida e dinamismo. A expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo. É práxis coerente e esclarecida dos homens e mulheres. A construção coletiva de um destino é a aceitação de uma responsabilidade na dimensão da história. O contrário é a anarquia, a repressão, o aparecimento de partidos tribalizados, do federalismo etc. (FANON, 1968, p. 167)

Essa relação criativa de luta pela libertação impõe, no modo em que espalha pelos segmentos sociais, as mudanças institucionais que, segundo Fanon, são necessárias para a independência conservando seu caráter descolonizador. Se os partidos antes da luta são reforçadores da ordem colonial, com caráter burguês e distante das massas, no seu conteúdo revolucionário passa a ser expressão das massas que alimentarão a luta revolucionária (FANON, 1968, p. 154). O próprio problema da legitimidade do partido é posto antes em moldes de conexão social com os seus representados (FANON, 1968, p. 172).

Do mesmo modo que os problemas políticos são reposicionados pela luta revolucionária, os problemas intelectuais são reposicionados também. Os intelectuais ligados aos partidos e sindicatos passam a contestar na ordem da cultura a visão eurocêntrica do mundo. Essa contestação se acirra conforme os intelectuais também se aproximam das massas que conferem o caráter revolucionário da luta por independência. Ainda que adquira num primeiro momento uma valorização do passado e dos traços culturais de forma exacerbada (FANON, 1968, p. 173–174). Essa primeira forma de contestação cultural vai na direção da valorização dos aspectos culturais em busca da identidade negada pelo colonialismo. O colonialismo impõe que o ser humano de verdade é branco de cultura europeia. O intelectual colonizado que procura contestar essa visão valoriza os traços culturais a fim de ser agora “o mais negro possível” ou o “o mais árabe possível” (FANON, 1968, p. 183)

Na tentativa de entender as conexões entre as obras de Frantz Fanon e o núcleo de suas ideias, sua última obra parece alargar a aplicação coletiva das metáforas das máscaras e da *descida aos infernos* que encontramos em *Pele negra, máscaras brancas*. O intelectual, o partido, o sindicato que anteriormente não apresentavam potencial revolucionário de contestação do colonialismo estavam imbuídos da perspectiva de ação no mundo e

compreensão do mundo a partir da perspectiva branca europeia. A *máscara branca* que no primeiro livro remete à socialização racista que cria subjetividades faltantes de humanidade por não ser branca, permeia a visão coletiva de camadas sociais e atores políticos. Não são apenas os indivíduos que adotam a máscara branca, os grupos sociais também agem coletivamente adotando a máscara branca. Quando esses atores coletivos se põem no trabalho de luta contra o colonialismo a *descida ao inferno* que redescobre o valor do passado pré-colonial dos povos africanos abre espaço para a reabilitação de indivíduos no âmbito psicológico e dos grupos sociais modificando a visão de mundo pela qual os grupos se movimentam na sociedade. Isso nos faz entender novamente que as análises sociais de Fanon se tornam dignas de escrutínio por concatenar aspectos microssociais e macrossociais. Essa concatenação de aspectos micro e macro nos faz entender a metáfora das máscaras e a descida aos infernos como metáforas de análise que compõem o entendimento de mudança social presente no pensamento de Frantz Fanon.

Se quiséssemos rebuscar nas obras dos escritores colonizados as diversas fases que caracterizam essa evolução, veríamos projetar-se diante dos nossos olhos um panorama em três tempos. Numa primeira etapa, o intelectual colonizado prova que assimilou a cultura do ocupante. Suas obras correspondem exatamente às dos seus colegas metropolitanos. A inspiração é europeia e pode-se facilmente vincular essas obras a uma corrente bem definida da literatura metropolitana. É o período assimilacionista integral. Encontrar-se-ão nessa literatura de colonizado parnasianos, simbolistas, surrealistas. Numa segunda etapa o colonizado sofre um abalo e resolve recordar. Este período corresponde aproximadamente ao mergulho que acabamos de descrever. Mas como não está inserido em seu povo, como mantém relações de exterioridade com seu povo, o colonizado contenta-se em recordar. Velhos episódios da infância surgirão do fundo da memória, velhas lendas serão reinterpretadas em função de uma estética de empréstimo e de uma concepção do mundo descoberta sob outros céus. Algumas vezes essa literatura de pré-combate será dominada pelo humor pela alegoria. Período de angústia, de mal-estar, experiência da morte, experiência também da náusea. Vomita-se, mas já por debaixo engatilha-se o riso. Enfim, num terceiro período, chamado de combate, o colonizado, depois de ter tentado perder-se no povo, perder-se como povo, vai, ao contrário, sacudir o povo. Em vez de privilegiar a letargia do povo, transformar-se em despertador do povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional. No curso dessa fase, um grande número de homens e mulheres que até então jamais haviam pensado em fazer obra literária, agora que se veem colocados em situações excepcionais, na prisão, nas matas ou aguardando a execução, sentem a necessidade de falar de sua nação, de compor a frase que exprime o povo, de se fazer porta-voz de uma nova realidade em atos. (FANON, 1968, p. 184–185)

A forma como o intelectual lida com os elementos culturais identificados como nacionais não significa um total desprezo pelas tradições no pensamento de Fanon. Ele apenas coloca a validade das tradições em perspectiva no período de luta pela independência. Há momentos em que a tradição pode significar resistência ao apagamento cultural

colonialista, em outros momentos a tradição pode ser deixada de lado ou reelaborada conforme a necessidade da revolução (FANON, 1968, p. 185–186). O contexto da luta imprime à independência nacional um horizonte de luta ao qual os atores sociais colonizados precisam se ligar se quiserem reelaborar o entendimento do presente revolucionário. *Ora, o intelectual colonizado que quer fazer obra autêntica deve saber que verdade nacional é em primeiro lugar a realidade nacional. É-lhe necessário até o lugar em ebulição onde se prefigura o saber* (FANON, 1968, p. 187). Nesse sentido, a percepção da realidade para o intelectual se assemelha com a percepção do artista em seus termos de consonância com a revolução independentista anti-colonial.

O exemplo da Argélia é, a esse respeito, significativo. A partir de 1952-1953, os narradores, estereotipados e enfadonhos, modificaram de alto a baixo seus métodos de narração e o conteúdo de suas histórias. O público, outrora ralo, torna-se compacto. A epopeia, com suas categorias de tipificação, reaparece. É um autêntico espetáculo que readquire valor cultural. O colonialismo não se deixou ludibriar, tanto que, a partir de 1955, procedeu à prisão sistemática desses narradores. (FANON, 1968, p. 201)

A nação é vista por Fanon como a possibilidade mais viável de renascimento cultural do colonizado. O intelectual e o artista devem definir melhor como o tema “povo” aparece em suas elaborações (FANON, 1968, p. 188). Essa definição que é possibilitada pela luta de libertação utiliza da nação como perspectiva de movimentação política e um fim necessário a uma nova etapa em que a cultura já se encontra liberta (FANON, 1968, p. 203). O reflorescimento cultural, por sua vez, não significa para Fanon uma volta ao passado. Entendemos que, no pensamento fanoniano, o reflorescimento cultural que é possibilitado pela independência nacional significa as possibilidades de elaboração da existência coletiva conforme o processo de luta possibilitou. Daí em diante, o que importaria seria que a nação, outrora colonizada, agora define seus rumos de forma autônoma. Assim as reelaborações culturais e do conhecimento não são, no nosso entendimento, um simples derivado da luta política. Elas são condição de uma existência coletiva livre do colonialismo visto que a exploração colonialista afeta todos os meandros da existência provocando a desumanização. Assim é que o *homem de cultura* não é um tipo social que, na visão de Fanon, deva se restringir a construir conhecimento científico ou criações artísticas apenas pelo exercício de criação livre. Esse tipo social, na medida em que se insere na luta por libertação imprime às suas elaborações um pretense caráter político.

Frantz Fanon entende o processo de mudança social rumo à descolonização como um movimento dialético onde a opressão colonialista produz a sua contestação. Os assassinatos, a exploração do trabalho do não-branco colonizado, o adoecimento mental derivado da violência como norma social, todos esses são aspectos que fazem o colonizado contestar a ordem colonial vigente. Ainda que o colonialismo seja contestado pelos grupos que mais sofrem os efeitos da colonização, ele também procura saídas para permanecer moldando as relações sociais e o caminho dos países recém independentes. Esse pode ser o aspecto que permite entender o colonialismo para além do status político de um país que é formalmente colonizado por outro. Assim sendo, o colonialismo ortodoxo passa a se configurar por formas de neocolonialismo observáveis em países outrora colonizados e agora independentes.

### **2.3 – INDEPENDÊNCIA RECENTE**

Fanon morreu em 6 de dezembro de 1961. Sete meses depois de sua morte a Argélia conquistou sua independência. Um ano antes da sua morte, mesmo com a saúde já comprometida devido à leucemia, Fanon continuava a trabalhar incansavelmente pela revolução e via a seu contragosto o crescimento das alas moderadas dentro do movimento revolucionário. Algo que Fanon entendia abrir espaço para o neocolonialismo (FAUSTINO, 2018a, p. 113–114). Seu pressentimento sobre o neocolonialismo não se justificava apenas pelo seu envolvimento no movimento anticolonial na Argélia. Fanon esteve em contato com outros países africanos tentando espalhar a chama da revolução e desde o ano em que pediu sua demissão do Hospital Blida Joiville da Argélia em 1956 até sua morte em 1961, vinte e um países conquistaram sua independência das colônias europeias na África<sup>24</sup>.

Durante seu período de atuação revolucionária, Fanon realizava missões em diversos países como médico ou como embaixador da revolução. Nesse momento é bem provável

---

<sup>24</sup> Segundo o ano de sua independência: Tunísia (1956), Gana (1957), Guiné (1958), República Centro-Africana (1958), Burkina Faso (1960), Camarões (1960), Chade (1960), República Democrática do Congo (1960), República do Congo (1960), Costa do Marfim (1960), Gabão (1960), Gâmbia (1960), Madagascar (1960), Mali (1960), Mauritânia (1960), Nigéria (1960), Níger (1960), Senegal (1960), Somália (1960), Togo (1960) e Serra Leoa (1961). A Tanzânia conquistou sua independência em 1961, três dias após a morte de Frantz Fanon. A quantidade de países africanos que se tornou independente durante o período de luta revolucionária de Frantz Fanon é quase metade dos países africanos, hoje existentes.

que sua visão do processo revolucionário em diversos países já vislumbrasse as mutações do colonialismo rumo a novas formas de relação internacional que abriam espaço para formas de neocolonialismo onde as relações políticas e econômicas se tornam cada vez mais importantes para entender o potencial de autonomia das nações recém independentes. É preciso lembrar também que alguns países, em meio à onda revolucionária anticolonial preferiram se manter ligados à metrópole<sup>25</sup>. Em meio a esse complexo contexto político é que Fanon via que para a maioria da população dos países subdesenvolvidos não havia experimentado uma mudança substancial de suas condições (FANON, 1968, p. 57). Assim, Fanon entendia que muitos comandantes políticos, ainda imbuídos da *máscara branca*, provavelmente entendiam que era plausível a ideia de que se livrar do colonizador é fechar às portas para o desenvolvimento. O discurso alienante de que a metrópole poderia arrancar o colonizado das trevas e proteger, de forma bondosa, o colonizado de seus próprios impulsos autodestrutivos (FANON, 1968, p. 157) parecia vigorar ainda em algumas mentes. O que parece é que, para Fanon, as classes que não executaram de forma eficiente sua *descida ao inferno* em busca do reconhecimento de si e de seu povo fora dos padrões impostos pelo colonialismo, se viram um tanto confortáveis com a *máscara branca* a ponto de repetirem estratégias de concentração do poder político e econômico, alienando as massas populares. Desta vez, com o discurso de nacionalização, não em padrões revolucionários e, sim em padrões burgueses (FANON, 1968, p. 36). Essa alienação de determinados quadros políticos conviviam com as estratégias coloniais de amenização do processo revolucionário.

Em termos precisos, as formas brutais de presença do ocupante podem perfeitamente desaparecer. Na realidade, esse desaparecimento aparatoso significa uma redução das despesas do ocupante, uma medida positiva contra a dispersão das forças. Mas esse desaparecimento custará um preço elevado, o preço de um enquadramento mais coercitivo do destino do país. Será possível evocar exemplos históricos com a ajuda dos quais o povo poderá convencer-se de que o disfarce da concessão e a aplicação do princípio da concessão a todo custo representam para certos países uma dependência mais discreta embora mais total. O povo e a totalidade dos militantes deverão conhecer a lei histórica que estipula que certas concessões são, de fato, coleiras. Quando o trabalho de clarificação não foi feito, causa espanto a facilidade com que os dirigentes de certos partidos políticos se enredam em

---

<sup>25</sup> Djibouti foi uma das colônias francesas que decidiu, em 1958, manter-se na “Comunidade Francesa”, mas, devido a problemas de governação, a população local começou a manifestar-se a favor da independência. Depois de um novo referendo, em 1977, o Djibouti tornou-se finalmente um país independente. Nas Comores, a história foi semelhante, mas com uma declaração unilateral de independência, em 1975, que foi reconhecida no mesmo ano, mas que não abrangeu a ilha Mayotte, onde a população votou por manter-se como um território francês. A ilha da Reunião é igualmente um departamento francês, governando, para além da ilha principal, várias outras ilhas que são reclamadas por Madagáscar e Maurícia. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria\\_da\\_descoloniza%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_%C3%81frica](https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_da_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_de_%C3%81frica)  
Consultado em 11/08/2019

comprometimentos inomináveis com o antigo colonizador. O colonizado deve persuadir-se de que o colonialismo não lhe faz nenhuma dívida. O que o colonizado obtém pela luta política ou armada não resulta da boa-vontade ou do bom coração do colono mas traduz sua impossibilidade de protelar as concessões. Mais ainda, saiba o colonizado que tais concessões quem as faz não é o colonialismo mas ele mesmo. Quando o Governo britânico resolve outorgar à população africana mais algumas cadeiras na Assembléia de Quênia, é preciso muito impudor ou inconsciência para supor que o Governo britânico fez concessões. Não se torna evidente que é o povo queniano que faz concessões? Urge que os povos colonizados, urge que os povos que foram espoliados percamos a atitude mental que até ao presente os caracterizou. A rigor pode o colonizado aceitar um acordo com o colonialismo mas nunca um comprometimento. (FANON, 1968, p. 116–117)

Entendemos que *Os condenados da terra* por ser o último livro de Fanon, escrito no contexto pessoal de forte adoecimento, não tenha se concentrado tanto em elencar pormenorizadamente as táticas usadas pelo poder colonial em arrefecer os ímpetus revolucionários e manter a relação de dominação em novos termos após a independência. A contra resistência parece mais descrita como o aproveitamento das brechas que os dirigentes políticos colonizados deixam por conta de sua alienação provocada pelo discurso colonial. Nesse sentido a metáfora referentes à alienação cultural e ao processo de entendimento de si fora dos padrões colonizados ajuda a entender que não era só a violência que fazia parte do método revolucionário. O diálogo coletivo com as massas populares parecia uma condição tão necessária à luta por independência quanto à disposição para o uso da violência. Não atender a esses requisitos parecia manter o caráter colonial mesmo com independência formalizada (FANON, 1968, p. 94–95). Quando o partido político traía sua vocação revolucionária, repetia, à frente do poder institucional, à repressão violenta com a forças de segurança contra aqueles que se colocavam como oposição política. O pretense afastamento das massas populares não impede a contestação da ordem vigente, mas essa passa a ser combatida em moldes coloniais (FANON, 1968, p. 149–150). Do mesmo jeito que o partido político trai sua vocação revolucionária, a burguesia toma o mesmo caminho imbuída da *máscara branca*. Fanon reconhece que é possível que a burguesia, após conhecer a metrópole e se desenvolver intelectualmente em instituições com perspectiva euro-ocidental, pode cumprir o papel heróico de colocar suas qualificações a serviço do povo colonizado, porém não é o que muitas vezes acontece (FANON, 1968, p. 124).

Após a independência, Fanon entende que os problemas coletivos são recolocados nos termos do novo *status* político. Se antes a principal problema era o colonialismo e para resolvê-lo era necessária a independência, agora os problemas tomam a forma do subdesenvolvimento, a miséria e o analfabetismo (FANON, 1968, p. 73). Quanto ao



subdesenvolvimento, a pauta econômica adquire importância pois a economia deverá assumir a responsabilidade de manter as vantagens coloniais que a ocupação territorial já não pode mais fazer.

As colônias converteram-se num mercado. A população colonial é uma clientela que compra. Por conseguinte, se a guarnição tem de ser eternamente reforçada, se o comércio decai, isto é, se os produtos manufaturados e industrializados não podem mais ser exportados, verifica-se que a solução militar deve ser afastada. Um domínio cego de tipo escravista não é economicamente rentável para a metrópole. A fração monopolista da burguesia metropolitana não sustenta um governo cuja política é unicamente a da espada. O que os industriais e os banqueiros da metrópole esperam de seu governo não é que dizime as povoações mas que salvguarde, com a ajuda de convenções econômicas, seus “interesses legítimos”. Existe, portanto, uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial. Além disso, o colonizado não está sozinho diante do opressor. Há, por certo, a ajuda política e diplomática dos países e povos progressistas. Mas há sobretudo a competição, a guerra sem quartel que travam os grupos financeiros. Uma Conferência de Berlim pôde em outros tempos repartir a África retalhada entre três ou quatro pavilhões. Atualmente o que é importante não é que tal ou qual região africana seja terra de soberania francesa ou belga; o que importa é que as zonas econômicas sejam protegidas. O bombardeio contínuo da artilharia e a política da terra arrasada deram lugar à sujeição econômica. Hoje não se move mais guerra contra tal ou qual sultão rebelde. De modo mais elegante, menos sanguinário, decide-se a liquidação pacífica do regime castrista. Tenta-se estrangular a Guiné, suprime-se Mossadegh. O dirigente nacional que teme a violência está portanto errado se imagina que o colonialismo vai “massacrar-nos a todos”. Os militares, sem dúvida, continuam a brincar com as bonecas que datam da conquista, mas os meios financeiros logo se fazem voltar-se para a realidade. (FANON, 1968, p. 49–50)

Observando o que Fanon escreveu sobre o neocolonialismo, tanto a política interna quanto as relações econômicas em âmbito global são importantes para identificar quando uma sociedade permanece em contexto colonial. Internamente, o não alinhamento dos partidos políticos com as massas camponesas e mais pobres provoca fissuras no projeto de independência, pois compromete sua capacidade de se colocar autonomamente no cenário internacional. O próprio Fanon afirma que viu *que a desenvoltura com que os partidos políticos trataram as massas rurais durante a fase colonial só poderia causar danos à unidade nacional, ao forte impulso dado à nação* (FANON, 1968, p. 98). Esse não alinhamento dos partidos políticos abriu espaço, segundo Fanon, para as tendências ditatoriais. Na medida em que houveram dissonâncias entre os partidos políticos e o povo percebe-se que as classes dirigentes passam a formar elites com problemas próprios para manter a concentração de poder.

Se o poder lhe der tempo e possibilidades, essa burguesia chegará a formar um pequeno pecúlio que reforçará seu domínio. Mas ela será sempre incapaz de dar origem a uma autêntica sociedade burguesa com todas as consequências econômicas e industriais que isso

implica. A burguesia nacional é desde o início orientada para atividades de tipo intermediário. A base de seu poder reside em seu senso do comércio e dos pequenos negócios, em sua aptidão para angariar comissões. Não é seu dinheiro que trabalha mas seu senso das operações comerciais. Não investe, não pode realizar essa acumulação de capital que é necessária para o desabrochamento e a expansão de uma burguesia autêntica. Nesse ritmo iria precisar de séculos para criar um embrião de industrialização. Em todo o caso tropeçará na oposição implacável da antiga metrópole, que nos quadros das convenções neocolonialistas terá tomado todas as precauções. (FANON, 1968, p. 147–148)

A contradição que apontamos anteriormente sobre comparar a burguesia das sociedades colonizadas com a burguesia das sociedades euro-ocidentais parece fazer mais sentido agora em seu pensamento. Na medida em que no período pós-independência a nação enfrenta problemas para o seu desenvolvimento por conta da expulsão dos colonos e, conseqüente seu capital, a burguesia nacional se vê muitas vezes sem saída. Nesse sentido, poderíamos perguntar se a *descida ao inferno* revelaria não apenas um passado glorioso dos povos colonizados, mas também formas de organização econômica que fariam da nação recém independente menos vulnerável aos acordos econômicos com as nações colonizadoras. O que nos parece válido afirmar é que Fanon se refere à burguesia nacional do período pós-independência como uma camada social que enfrenta sérios problemas por não fazê-lo.

Num momento histórico de bipolaridade colocada pelo confronto entre capitalismo e socialismo. As potências europeias tinham demasiado interesse nos rumos das nações africanas na metade do século XX. Fanon entendia que entre capitalismo e socialismo, o socialismo permitiria corrigir mais rápido os problemas que ele enxergava na sociedades atingidas pelo colonialismo (FANON, 1968, p. 79), mesmo assim os nós a serem desatados pelas sociedades colonizadas na correção dos problemas advindos do colonialismo ultrapassava a questão de escolher entre um sistema econômico ou outro.

Vê-se, portanto, que a aquisição da independência por parte dos países coloniais coloca o mundo diante de um problema capital: a libertação nacional dos países colonizados patenteia e torna mais insuportável seu estado real. O confronto fundamental que parecia ser o do colonialismo e do anticolonialismo, até mesmo do capitalismo e do socialismo, perde logo sua importância. O que conta hoje em dia, o problema que traça o horizonte é a necessidade de uma redistribuição das riquezas. A humanidade, sob pena de se desmoralizar, compete responder a essa indagação. De modo geral chegou-se a pensar que chegara para o mundo, e particularmente para o Terceiro Mundo, a hora de escolher entre o sistema capitalista e o sistema socialista. Os países subdesenvolvidos, que se valeram da competição feroz existente entre os dois sistemas para garantir o triunfo de sua luta de libertação nacional, devem agora recusar instalar-se nesta competição. Não deve o Terceiro Mundo contentar-se por definir-se em relação a valores que o antecederam. Ao contrário, devem os países subdesenvolvidos

esforçar-se por dar à luz valores que lhes sejam próprios, métodos e um estilo que lhes sejam específicos. (FANON, 1968, p. 78)

Para além de uma discussão datada que remete à Guerra Fria, o que Fanon parece entender é que dado o caráter secular e profundo do colonialismo é que a escolha entre capitalismo e socialismo servia ao objetivo de alcançar a independência, mas não resolvia os problemas das nações africanas recém independentes em busca por autodeterminação em moldes não coloniais. A oposição capitalismo x socialismo como uma escolha incontornável para a descolonização em todos os seus âmbitos não parecia ser algo crível para Fanon devido às pressões econômicas sofridas por países outrora colonizados, tanto na África quanto nas Américas<sup>26</sup>. Isso nos faz entender que Fanon entendia o problema do colonialismo em termos globais. O colonialismo possui uma profundidade capaz de se manifestar pelo planeta ao ponto de as nações que foram colonizadas compreenderem que possuem desafios derivados desse passado colonial. Consideramos notável como Fanon se manteve atento ao cenário internacional enquanto trabalhava pela revolução argelina e pela descolonização no resto da África. Essa capacidade de estar atento ao cenário internacional permitiu enxergar o problema do colonialismo e do neocolonialismo em termos que excedem as fronteiras nacionais e continentais.

Pensando nessa envergadura do neocolonialismo foi que Fanon rejeitava os investimentos dos países colonizadores com caráter “caridoso”. Os investimentos deveriam ser uma relação de *dupla tomada de consciência* que ajudariam a contornar a evasão de capitais na iminência da descolonização (FANON, 1968, p. 81–82). Porém, os capitalistas de origem euro-ocidental passam a exigir condições de estabilidade política e abertura econômica que forçam as recentes nações a entrarem em desvantagem em acordos comerciais e militares (FANON, 1968, p. 82–83). Dado o novo contexto internacional em que muitas colônias já não existem, a desvantagem das recentes nações existe, mas precisa ser dosada a fim de não causar prejuízos maiores à economia dos países colonizadores (FANON, 1968, p. 83–84).

---

<sup>26</sup> Na página 78 da edição que analisamos, Fanon faz alusão ao apoio de Jânio Quadros à Revolução Cubana. De fato, Jânio Quadros em 1960 como candidato à Presidência da República e cumprimentou Fidel Castro na sua chegada ao país, estendendo a ele a *compreensão e cordialidade do povo brasileiro*. Fonte: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,janio-em-cuba-visita-e-polemica,531100> Acessado em 12/08/2019

As questões a serem respondidas no plano das relações econômicas entre países que foram colonizadores e países que foram colonizados convivem com os dramas internos de uma nação que, segundo Fanon, precisa projetar sua organização social, estabelecer sua sociedade civil e o papel das suas instituições no período pós-independência (FANON, 1968, p. 63). O mesmo trabalho de conscientização que Fanon vê como necessário no período de luta por libertação se faz necessário após a independência. A guerra contra o colonialismo e o neocolonialismo parecem maiores do que os revolucionários enxergavam em certo momento. *A guerra não é uma batalha mas uma sucessão de combates locais, dos quais, na verdade, nenhum é decisivo* (FANON, 1968, p. 115). Quando o trabalho de conscientização não vislumbra esse caráter longínquo da luta contra o colonialismo e do neocolonialismo as fragilidades na coesão nacional aparecem. É dessa forma que *nos jovens países independentes, se passa da nação à etnia, do Estado à tribo* (FANON, 1968, p. 123–124). Caso a conscientização fosse aprofundada ao ponto de abraçar os dilemas do período de independência, até mesmo o refinamento teórico sobre o desenvolvimento abraçaria as peculiaridades da nova nação.

A questão teórica que vem sendo discutida há cinquenta anos, sempre que se trata da história dos países subdesenvolvidos – questão que se cifra em saber se a fase burguesa pode ou não pode ser omitida – há de ser resolvida no plano da ação revolucionária e não por meio de um raciocínio. A fase burguesa nos países subdesenvolvidos só se justificaria na medida em que a burguesia nacional fosse bastante poderosa, econômica e tecnicamente, para edificar uma sociedade burguesa, criar as condições de desenvolvimento de um proletariado importante, industrializar a agricultura, possibilitar enfim uma autêntica cultura nacional. Uma burguesia como a que se desenvolveu na Europa pode, reforçando seu próprio poder, elaborar uma ideologia. Esta burguesia dinâmica, instruída, leiga, levou plenamente a cabo sua tarefa de acumulação do capital e deu à nação um mínimo de prosperidade. Nos países subdesenvolvidos, vimos que não existia verdadeira burguesia mas uma espécie de pequena casta de dentes compridos, ávida e voraz, dominada pelo espírito do biscateiro e que se contenta com os dividendos que lhe assegura a antiga potência colonial. Essa burguesia de meia-tigela revela-se incapaz de grandes ideias, de inventividade. Não se recorda do que leu nos manuais ocidentais e imperceptivelmente transforma-se não mais numa réplica da Europa mas em sua caricatura. (FANON, 1968, p. 144–145)

Observando os dilemas das nações recém independentes, Fanon muitas vezes imprime uma análise psicossocial às camadas sociais e os grupos políticos. Levando em consideração que sua formação universitária o levava aplicar essa perspectiva, entendemos que desde a sua primeira obra até o seu último livro houve um refinamento na análise social em que as análises macrossociais foram expandidas conservando o aspecto psicossocial dos seus primeiros escritos. As condições objetivas de financiamento dos empreendimentos econômicos, a organização institucional e as relações entre grupos políticos andam de mãos

das com a “mentalidade coletiva” que caracteriza cada camada social compondo a complexidade dos países que se tornaram subdesenvolvidos na esteira do colonialismo. Essa característica de muitas vezes descrever os grupos e até as culturas em termos de mentalidade confere à análise fanoniana um quê de personalismo que algumas vezes aparece com a expressão de seu descontentamento com o comportamento coletivo das camadas sociais. É assim que a burguesia é descrita como uma camada social cuja psicologia é de *homem de negócios e não de capitães de indústria* (FANON, 1968, p. 124). Em meio a essa correlação entre aspectos sociais complexos da dinâmica interna dos países recém independentes, das relações entre estados-nação e das mentalidades coletivas é que as camadas sociais se alocam de forma a manter o caráter colonialista do mundo em que estão inseridas.

Como não dispõe dos meios materiais nem dos meios intelectuais suficientes (engenheiros, técnicos), a burguesia limitará suas pretensões à retomada dos escritórios e casas comerciais outrora ocupados pelos colonos. A burguesia nacional toma o lugar da antiga população europeia: médicos, advogados, comerciantes, corretores, despachantes, agentes de mercadorias em trânsito. Julga ela que, para a dignidade do país e sua própria salvaguarda, deve ocupar todos esses postos. Daí por diante vai exigir que as grandes companhias estrangeiras passem por ela, quer desejem manter-se no país, quer tenham a intenção de penetrar nele. A burguesia nacional descobre para si a missão histórica de servir de intermediária. Como vemos, não se trata de uma vocação de transformar a nação, mas prosaicamente de servir de correia de transmissão a um capitalismo encurralado na dissimulação e que ostenta hoje a máscara neocolonialista. (FANON, 1968, p. 126–127)

No cenário neocolonialista, não é apenas a exploração de recursos disponíveis que está em jogo. O corpo do colonizado continua a ser explorado porque os partidos políticos e sindicatos não constroem um programa social de desenvolvimento baseado na dignidade humana. Além disso, a relação entre os países no neocolonialismo fora dessa esfera oficial do trabalho e da economia sustenta formas de exploração desumanas. É assim que Fanon denuncia o pano de fundo neocolonialista do turismo, que vira uma das principais alavancas da economia dos países subdesenvolvidos. Se os corpos são explorados para proporcionar divertimento ao estrangeiro, também proporcionam prazer em atividades como a prostituição de menores de idade. Quanto a isso, Fanon estende sua crítica tanto à África quanto ao continente americano, incluindo o Brasil (FANON, 1968, p. 127–128). Como a situação de exploração das camadas populares continua após a independência, entendemos que os questionamentos das fissuras da nova democracia continuam. Assim como o colonizado questionava o colono, os populares questionam as elites dirigentes. E novamente o uso da força é utilizado para controlar o povo (FANON, 1968, p. 143) e as soluções políticas deixam

de ser as ideias, na perspectiva revolucionária e se tornam aquelas que o contexto social tornam possíveis.

A burguesia nacional volta cada vez mais as costas ao interior, às realidades do país inculto e olha para a antiga metrópole, para os capitalistas estrangeiros que se apoderam de seus serviços. Como não partilha seus benefícios com o povo e não lhe permite de forma alguma tirar proveito das benesses que lhe concedem as grandes companhias estrangeiras, vai descobrir a necessidade de um líder popular ao qual confiará o duplo papel de estabilizar o regime e perpetuar o domínio da burguesia. A ditadura burguesa dos países subdesenvolvidos tira sua solidez da existência de um líder. Nos países desenvolvidos, como se sabe, a ditadura burguesa é o produto do poder econômico da burguesia. Nos países subdesenvolvidos, ao contrário, o líder representa o poder moral à sombra do qual a burguesia, magra e desprovida, da jovem nação resolve enriquecer. (FANON, 1968, p. 137)

Os arranjos político-econômicos internos aos países africanos recém independentes aparecem no pensamento fanoniano como uma tentativa constante de apaziguamento dos conflitos. A independência conquistada em termos reformistas e não revolucionários faz das elites dirigentes uma camada em constante apreensão pois, para Fanon, não está sedimentada num pacto social que coloca as camadas sociais em consonância rumo ao desenvolvimento em moldes não colonialistas. As relações políticas, sociais e econômicas parecem uma sucessão de soluções provisórias para os conflitos sociais, inclusive a escolha do líder da nação (FANON, 1968, p. 151). Esse líder, não propõe um projeto nacional que contemple o protagonismo das camadas populares nos rumos que a nação deve tomar. Esse líder será aquele que usa de seu carisma e das narrativas de luta para arrefecer os questionamentos das massas populares (FANON, 1968, p. 139). Observando este ponto, é compreensível perceber que Fanon viu em alguns países não o caminho para descolonização em todos os níveis. Fanon parece ter visto o caminho para ditaduras que reforçam o neocolonialismo. Os líderes dessas ditaduras parecem se esforçar para serem líderes carismáticos ao mesmo tempo que estão dispostos a esmagar violentamente as oposições.



Cena do filme *O último rei da Escócia* (2006) dirigido por Kevin Macdonald<sup>27</sup>

O que Fanon parece entender ao avaliar os “erros” das camadas sociais que compõem as elites dirigentes dos países recém independentes é o que poderia ser chamado de, na avaliação dele, de “erro histórico”. Entendemos que aqui não está presente a noção de futuro previsto. Em vez de teleologia, Fanon parece entender os “erros históricos” na medida das possibilidades de realização humana. Quando as elites dirigentes não cumprem seu *papel histórico*, parece muito mais que as elites não pavimentam o caminho social até à construção de condições plenas para a autodeterminação do povo colonizado em vez de chegar a um ponto final na história. Por isso entendemos que Fanon parece se preocupar com cada ação das elites dirigentes no período de independência. Fanon se preocupa desde o local em que os escritórios do partido político vão ser abertos, se os militantes dos partidos cumprem objetivos que visam o bem-estar coletivo ou propostas individualistas e até ações maiores como o deslocamento da capital do país.

É preciso dessacralizar a capital e mostrar às massas deserdadas que é para elas que se decide trabalhar. É em certo sentido o que o Governo brasileiro procurou fazer com Brasília. A arrogância do Rio de Janeiro era um insulto ao povo brasileiro. Mas infelizmente Brasília é ainda uma nova Capital tão monstruosa como a primeira. O único interesse dessa realização é que hoje existe uma estrada através da selva. Não, nenhum motivo sério pode opor-se à escolha de uma outra capital, ao deslocamento do conjunto do governo para uma das regiões mais atrasadas. A capital dos países subdesenvolvidos é uma noção comercial herdada do período colonial. Mas nos países subdesenvolvidos devemos multiplicar os contatos com as massas rurais. Devemos fazer uma política nacional, isto é, antes de tudo uma política para as massas. Não devemos jamais perder o contacto com o povo que lutou por sua independência e pela melhoria concreta de sua existência. (FANON, 1968, p. 153)

<sup>27</sup>

Fonte: <http://www.adorocinema.com/personalidades/personalidade-9109/fotos/detalhe/?cmediafile=18711896> Acessado em 30/09/2019

Por mais que Fanon tenha tido uma trajetória de luta política, reflexão teórico-social e humanista, ele parece ter sido mais lúcido do que pessimista em relação ao sucesso do processo revolucionário. Uma vez que ele entende que o colonialismo converte-se em neocolonialismo para não morrer, Fanon evita mistificar as vitórias da luta por independência elaborando novas questões e análises. Quanto ao período de contexto colonial vigente podemos ver as análises de manutenção do *status quo* na manutenção da exploração colonial e do racismo. Na fase de luta por libertação, podemos ver a análise de crescimento da convulsão social que desemboca na luta pela independência e em novas relações entre as camadas sociais. Por fim, suas análises sobre o período de independência recolocam os problemas da exploração colonial e do racismo na esteira do neocolonialismo, onde toda a organização social dos países que foram colonizados parece corresponder a uma dinâmica maior capaz de aclarar o entendimento da relação entre países e alguns pontos do cenário político-econômico internacional.



### CAPÍTULO 3 – DESRACIALIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO

Neste capítulo pretendemos discutir como se caracterizam a descolonização e a desracialização no pensamento de Frantz Fanon e quais os aspectos que o *novo humanismo* deve comportar à luz do pensamento fanoniano. Juntamente a esse esforço, consideramos que refletir sobre questões de racismo e relações raciais atrelados às questões de colonialismo e neocolonialismo são de relevante importância devido ao campo de estudos sobre relações raciais no Brasil. O campo de estudos de relações raciais se apresenta no nosso cenário nacional como um campo que comporta diferentes abordagens e estudos das questões de raça ao longo de décadas. Essas abordagens e estudos por vezes não são uníssonas em confirmar a existência do racismo de forma estrutural, mas compõem um campo que tem espaço para pensar novos *insights* de compreensão da sociedade por meio da compreensão das relações raciais (BARRETO et al., 2017). Em relação às tentativas de compreensão sobre as possíveis ligações entre racismo e problemas de desenvolvimento derivados do colonialismo podemos localizar contribuições que articulam essas dimensões sem esquecer do aspecto violento e genocida que as configurações sociais adquirem após sua independência (ORTEGAL; ORTEGAL, 2018). Em meio a essa percepção dos estudos das relações raciais no Brasil e dos entrelaçamentos entre racismo e colonialismo é que entendemos que as reflexões de Frantz Fanon podem fornecer contribuições aos nossos processos sociais. Para isso, entendemos ser benéfico lembrar suas análises sobre a articulação entre racismo e cultura.

Entre seu primeiro e seu último livro, Fanon escreveu o texto *Racismo e cultura* apresentado em 1956 no 1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris e que mais tarde veio a ser publicado em 1964 no livro *Pour la révolution africaine*. Durante a apresentação no encontro, Fanon já trabalhava no hospital Blida Joiville na Argélia como parte da administração metropolitana. Após voltar do encontro, os ânimos estavam mais acirrados no país e a falta de solidariedade no hospital aumentou por parte daqueles que eram a favor da ordem racial. Chegou a ser vigiado pela polícia. Um pouco depois, em fevereiro de 1957, foi decretada sua expulsão do território argelino, mas não sem antes enviar uma carta de demissão ao Governador Geral da Argélia. Após sua expulsão do país, Fanon fugiu para a cidade Lyon e depois foi para a Tunísia. A FLN (Frente Nacional de Libertação) se

intitulou Governo Provisório da República Argelina (GRPA)<sup>28</sup>. De lá foi eleito *embaixador especial para os países da África Subsaariana e correspondente do Periódico El Moudjahid* (FAUSTINO, 2018a, p. 97).

É preciso lembrar que a essa altura Fanon viveu talvez seu momento mais decisivo. Enquanto trabalhava no hospital cuidava ao mesmo tempo de funcionários da administração colonial com distúrbios mentais por conta da tortura que praticavam e de revolucionários argelinos torturados secretamente. *Racismo e Cultura* foi escrito com anos de observação dos efeitos do colonialismo na metrópole e nas colônias. Conseguir retratar o racismo colonial francês e ao mesmo tempo vivenciar esse racismo como um negro das colônias que tentava curar os efeitos da violência colonial em colonizadores e colonizados fez Fanon enxergar caminhos não conciliáveis entre sua vocação profissional e seu desejo de libertação e construção de um novo mundo mais justo. A partir de sua carta de demissão e sua expulsão da Argélia, Fanon entendeu que era necessário tomar lado na luta política. Suas reflexões agora não partiriam do lugar dúbio de um médico psiquiatra erudito e negro colonizado e, por isso, um pensador crítico que dialogou com suas referências eruditas no seu primeiro livro. Seus escritos passam a ser produzidos do lugar de um revolucionário que colocou suas habilidades como médico e seu intelecto a favor da luta contra o colonialismo e a independência da Argélia. Observando esse momento da vida de Fanon, entendemos que seu texto de 1956 está a meio caminho de sua primeira e sua última obra. Se de um lado *Pele negra, máscaras brancas* lançava mais luz ao racismo com momentos de descrição do mundo colonial, *Os condenados da terra* pode ser considerado seu último suspiro como intelectual colonizado e sua descrição do colonialismo com o que presenciou na Martinica, França, Argélia e nos outros países que visitou, bem como com os contatos que teve com outros revolucionários africanos. Entendemos o *Racismo e Cultura* como o resumo do seu pensamento e uma ponte entre essas duas obras.

Até agora vimos que nos livros que nos prestamos a analisar, Fanon oferece informações sobre a organização colonial e a visão de mundo europeia que invade os estabelecimentos de ensino, a conduta de funcionários da administração colonial e indivíduos comuns em suas interações entre brancos e não-brancos. Durante esse percurso a

---

<sup>28</sup> *Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*

relação do caráter racista do colonialismo não se dissocia da compreensão dos traços culturais de uma determinada sociedade.

Estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão de sua ação recíproca. Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo. (FANON, 1980b, p. 35)

O entendimento fanoniano sobre o racismo eleva o fenômeno a um patamar em que podemos compreender o colonialismo como um confronto entre determinadas culturas e a dominação por parte de determinadas culturas que são consideradas racistas em seus aspectos constitutivos. Nessa perspectiva, só é possível evitar a *epidermização* dos estereótipos raciais sobre os colonizados não-brancos se acabarmos com o racismo. Uma vez que o racismo é um traço constitutivo de uma cultura, e aqui falamos das culturas que conseguiram se impor como colonizadoras, acabar com o racismo é na verdade o trabalho de mudar a sociedade. Além de mudar a sociedade, aquele que se coloca como um crítico do racismo e do colonialismo deve estar atento às opressões que outros seres humanos vivem.

O racismo colonial não difere dos outros racismos. O anti-semitismo me atinge em plena carne, eu me emociono, esta contestação aterrorizante me debilita, negam-me a possibilidade de ser homem. Não posso deixar de ser solidário com o destino reservado a meu irmão. Cada um dos meus atos atinge o homem. Cada uma das minhas reticências, cada uma das minhas covardias revela o homem. (FANON, 2008, p. 87)

Seu pensamento sobre o racismo e o colonialismo é, em certa medida, uma análise das culturas europeias. Embora Fanon não fuja do lugar de um colonizado que se arvorou a tecer críticas sobre a sociedade que lhe colonizou, seu interesse não é falar do colonizado pelo colonizado. Seu pensamento é uma explicação que, no seu caráter relacional, relata sobre negros e colonizados em geral e também sobre as culturas europeias. Se é necessário que o colonizado saia da alienação racial a que é submetido também é verdade que o europeu é visto como um responsável por instalar essa dinâmica social. *Sim, a civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial* (FANON, 2008, p. 88). É desse jeito que Fanon, por mais erudito que seja e entenda que existem diferenças entre a França e os outros países da Europa não faz uma distinção quando fala de racismo. Um dos pontos importantes de seu pensamento é o combate a essencialização das identidades. Fanon entendia que a essencialização das identidades poderia aprisionar o indivíduo na lógica colonialista. Mesmo se colocando como um crítico feroz das

essencializações e sendo um conhecedor da história europeia devido a sua formação educacional, a essencialização da Europa como uma cultura racista parece uma contradição de seu pensamento. Entendemos que essa contradição do seu pensamento só é explicável devido à posição que Fanon assume na luta contra o colonialismo. A partir desse lugar, tomando como base de análise os efeitos sofridos pelo colonialismo as nações europeias se assemelhavam. Do ponto de vista de quem sofre o racismo colonial, o que estava em curso era um mal civilizacional.

Este racismo que pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir. No limite, fala-se de mensagem, de estilo cultural. Os “valores ocidentais” reúnem-se singularmente ao já célebre apelo à luta da “cruz contra o crescente”<sup>29</sup>. Sem dúvida, a equação morfológica não desapareceu completamente, mas os acontecimentos dos últimos trinta anos abalaram as convicções mais firmes, subverteram o tabuleiro de xadrez, reestruturaram um grande número de relações. A lembrança do nazismo, a miséria comum de homens diferentes, a escravização comum de grupos sociais importantes, o surgimento de “colônias europeias”, quer dizer, a instituição de um regime colonial em plena Europa, a tomada de consciência dos trabalhadores dos países colonizadores e racistas, a evolução das técnicas, tudo isto alterou profundamente o aspecto do problema. Temos de procurar, ao nível da cultura, as consequências deste racismo. O racismo, vimo-lo, não é mais do que um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo. Como se comporta um povo que oprime? Aqui, encontram-se constantes (FANON, 1980b, p. 36–37) (Grifos do autor)

Colocando o problema do racismo em termos civilizacionais é preciso entender o alcance da metáfora das máscaras. As sociedades europeias obrigam, por meio da colonização que as colônias se convertam naquilo que a metrópole ordena que seja, tanto em nível cultural e político quanto nas subjetividades, moldando a visão de mundo a estar cada vez mais em consonância com as culturas euro-ocidentais. Quando temos um colonizado que adota a visão de mundo do branco europeu temos aí um indivíduo que adota a *máscara branca*. A metáfora da *descida ao inferno* compreende uma atitude de negação dos referenciais euro-ocidentais para compor a visão de mundo e a própria de visão de si. Essa metáfora remete ao contato com os elementos civilizacionais negados pelas culturas euro-ocidentais. Para a pessoa negra que empreende a *descida ao inferno* é possível encontrar referenciais que podem fazê-lo contestar a sociedade a partir de uma visão de mundo negra.

---

<sup>29</sup> A expressão “cruz contra o crescente” refere-se as cruzadas cristãs contra os otomanos iniciada visando impedir o domínio muçumano sobre a Europa. Um evento particular faz alusão a essa referência simbólica. Em 1454 uma cruzada foi enviada para proteger a cidade de Belgrado do avanço otomano. O símbolo do império otomano era uma lua crescente e uma estrela.

Podemos dizer que após descer ao inferno, o negro tem a possibilidade de adotar uma *máscara negra*. Mas é preciso saber que Fanon, toma cuidado com a descida ao inferno.

A esse respeito formularei uma observação que já encontrei em muitos autores: a alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa. E chamo de sociedade burguesa todas as que se esclerosam em formas determinadas, proibindo qualquer evolução, qualquer marcha adiante, qualquer progresso, qualquer descoberta. Chamo de sociedade burguesa uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as idéias e as pessoas em putrefação. E creio que um homem que toma posição contra esta morte, é, em certo sentido, um revolucionário. A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevíssimo de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade. (FANON, 2008, p. 186)

Entendemos que, ao mesmo tempo que Fanon entende no começo de sua produção intelectual que saber sobre o passado das civilizações não deve guiar seus passos na atualidade, ele também reclama o compromisso com as formas de injustiça que coloca em tela, e o racismo é uma dessas injustiças. Logo em seguida ao trecho acima transcrito, Fanon atribui ao corpo o lugar de consciência que também se torna um objetivo da consciência. Nessa reflexão sobre o corpo, logo em seguida ele diz que *diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar. Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico* (FANON, 2008, p. 187). O que entendemos é que Fanon rejeita o enclausuramento nas identidades. Parece-nos que Fanon entende que um negro saudosos do passado das civilizações negras que não assume um compromisso com a erradicação das injustiças no presente pode ser tão estéril de ação quanto um negro com a *máscara branca*. Fanon se mostra o tempo todo em que analisamos seus escritos, um intelectual que não esconde seus posicionamentos filosóficos e políticos. Assim é que ele se diz um homem que não quer *cantar o passado às custas do seu presente e do seu devir* (FANON, 2008, p. 187). Dessa forma, nos parece que a consciência social que Fanon entende ser necessária entre os países africanos recém independentes já se mostrava na sua primeira obra, antes que Fanon se tornasse um revolucionário. E de fato, Fanon reconhece mais tarde os efeitos benéficos da *descida ao inferno*.

A reivindicação de uma cultura nacional passada não reabilita apenas; em verdade justifica uma cultura nacional futura. No plano do equilíbrio psico-afetivo provoca no colonizado uma mutação de importância fundamental. Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização

da história do período anterior à descolonização adquire hoje sua significação dialética. (FANON, 1968, p. 175)

A reabilitação da cultura nacional e, junto com ela, do próprio colonizado se constituem como uma força motriz de questionamento da ordem colonial que faz do próprio negro colonizado um ponto de referência de questionamento da realidade. Por isso, entendemos que a frase final de *Pele negra, máscaras brancas: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!* (FANON, 2008, p. 191), encontra sua razão de ser no entendimento de que o negro colonizado, racializado até epidermizar as projeções racistas das culturas euro-ocidentais, parte agora do seu corpo para o mundo numa atitude questionadora e contestadora. Dessa constatação é que o problema da agência do colonizado pode ser encarado, por aquele que sofre a discriminação racial, pela lógica social em que vive. *Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos* (FANON, 2008, p. 26).

Pelas nossas análises dos textos de Fanon utilizados neste trabalho, concordamos com Faustino (FAUSTINO, 2017) de que a questão da racialização juntamente com a colonialidade são questões basilares no pensamento de Fanon. Concordamos ainda que a forma como Fanon trabalha esses temas permite problematizar a posição do branco nas relações raciais. Fanon propõe uma atitude de abertura para as possibilidades de existência no mundo que rejeitem a desumanização, em alguns momentos dando ênfase à ação (FANON, 2008, p. 189–190). Junto a isso é preciso perceber também que há um espaço no pensamento fanoniano para perceber que, embora o lugar do branco e suas atitudes coletivas estejam embasadas no colonialismo, existem aqueles indivíduos que se recusam a agir no mundo dentro da perspectiva racista que o colonialismo propõe, ainda que sejam uma minoria que não tenham produzido realidades conforme o conjunto de brancos que agem no mundo de forma racista (FANON, 2008, p. 44–45).

Ao relembrar as discriminações sofridas por judeus, Fanon nos mostra que os processos de racialização são complexos o bastante para atingir, até mesmo indivíduos brancos que não seriam matizados racialmente se não revelassem nenhum traço étnico específico não-hegemônico. Opção essa que não é ofertada às pessoas negras (FANON, 2008, p. 108). Essa análise da racialização dos sujeitos em processos distintos, torna

complexa não só o processo de racialização dos sujeitos não-brancos como também dos sujeitos brancos. Esses dois pontos: a racialização pode se dar em processos distintos e; diferentes grupos de indivíduos podem ser racializados de formas diferentes, compõem importante aspecto dos estudos contemporâneos sobre branquitude. Pensar o conceito de branquitude, atualmente envolve pensar vários entrelaçamentos dos processos de racialização dos sujeitos, mas já se reconhece que a raça é um elemento central para entender as relações sociais de várias sociedades que tiveram sua história moldada pela experiência do colonialismo moderno. Além disso, entende-se hoje, que Fanon é um precursor das reflexões sobre branquitude (SILVA, 2017).

Ao longo de sua obra, Fanon se refere às projeções racialistas do branco sobre o negro certamente como um produto da lógica colonial. Em *Os condenados da terra*, as projeções racialistas aparecem mais como um discurso social fortemente reforçado cotidianamente pelo conhecimento científico validado pela comunidade branca europeia e pela administração colonial. Já em *Pele negra, máscaras brancas* aparece muito mais como um revelador da psique do branco, suas concepções de bem e mal, animalidade, redução da humanidade do negro ao corpo e ausência de racionalidade. Mesmo que houvessem semelhanças entre a racialização do judeu e do negro, o negro é racializado de forma animalesca. A racialização do negro no pensamento de Fanon é um misto de hiperssexualização animalesca com o mais puro mal que as civilizações euro-ocidentais poderiam encontrar (FANON, 2008, p. 154). O negro é, nas projeções racialistas do branco, uma figura fantasmagórica que se espalha pelo imaginário coletivo com/como o reforço da lógica colonialista. Essa figura ocupa de tal forma o imaginário coletivo, que compõe o desejo do sexo intenso praticado com violação tanto por homens e mulheres brancas (FAUSTINO, 2017, p. 132).



*Meme<sup>30</sup> virtual “o negão do whatsapp” de autoria desconhecida<sup>31</sup>*

Em se tratando de crimes de estupro, é possível encontrar entendimentos distintos sobre a culpabilidade do agressor e da vítima. Analisando relatos de crimes de estupro segundo classificação racial dos envolvidos e o entendimento jurídico sobre responsabilização da vítima pelo estupro cometido, Amanda Salgado e José Macri Jr afirmam que

A valoração dos corpos envolvidos, carregados de sentidos culturais, acaba por substituir, em um primeiro momento, a discussão vitimodogmática. Assim, o homem negro é visto como violador em potencial, garantindo maior probabilidade de aceitação da palavra da vítima (desde que seja branca). Por outro lado, quando a vítima é uma mulher negra, sua versão é mais facilmente contestada e seu comportamento (real ou presumido) é levado em consideração para redução ou eliminação da responsabilidade do agressor. Em um segundo momento, entretanto, diante da impossibilidade de a decisão traduzir explicitamente preconceitos de quem julga, a vitimodogmática passa a exercer sua menos nobre função: legitimar e racionalizar desproteções e perseguições legais. (SALGADO; JÚNIOR, 2017, p. 61)

---

<sup>30</sup> Meme é um termo criado em 1976 por Richard Dawkins no seu bestseller *O Gene Egoísta* e é para a memória o análogo do gene na genética, a sua unidade mínima. É considerado como uma unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro ou entre locais onde a informação é armazenada (como livros). No que diz respeito à sua funcionalidade, o meme é considerado uma unidade de evolução cultural que pode de alguma forma autopropagar-se. Os memes podem ser ideias ou partes de ideias, línguas, sons, desenhos, capacidades, valores estéticos e morais, ou qualquer outra coisa que possa ser aprendida facilmente e transmitida como unidade autônoma. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Meme> (Acessado em 15/08/2019). O meme virtual costuma ser uma informação mínima sobre um assunto, que circula pela internet, geralmente via redes sociais através de imagens e com pretensão conteúdo humorístico.

<sup>31</sup> Fonte: <https://medium.com/@raphaelpavan/precisamos-falar-sobre-o-neg%C3%A3o-da-piconac863156b151b> Acessado em 30/09/2019



Mesmo que a obra de Fanon tenha sido escrita na metade do século XX, podemos dizer que essa visão do negro como figura hiperssexualizada continua a se renovar. Isso acontece inclusive renovando as narrativas de performance sexual negra, assim podemos encontrar o ditado “once you go black, you never come back”<sup>32</sup> em inglês que se refere à descoberta do regozijo sexual mais intenso que uma mulher branca pode ter. Recorrendo aos relatos de atendimento reunidos em *Os condenados da terra*, podemos ver que a concepção da violência sexual não era apenas uma questão da hiperssexualização dos corpos negros. O colonialismo fazia da violência sexual contra as mulheres uma arma de guerra.

Caso Nº 1 – *Impotência num argelino consecutiva ao estupro de sua mulher* – Logo depois da descoberta do táxi abandonado, no qual foram apreendidos dois carregadores de metralhadora portátil, soldados franceses acompanhados de policiais estiveram na casa de B... Não o encontrando, levaram a mulher e mantiveram-na presa por mais de uma semana. Ela é interrogada sobre as atividades do marido e durante dois dias brutalmente esbofetada. Mas, no terceiro dia, um militar francês – ela não sabe dizer se é um oficial – manda os outros embora e viola-a. Pouco tempo depois, um segundo militar, desta vez na presença dos outros, viola-a e diz-lhe: “Se tornar a ver o porco do seu marido, não esqueça de contar a ele o que a gente fez com você”. Ela fica ainda uma semana sem ser submetida a novo interrogatório. Depois disso, mandam-na de volta a casa. Sua mãe, a quem narra a história, convence-a a dizer tudo a B... Assim, no primeiro contacto estabelecido com o marido, ela lhe confessa sua desonra. (FANON, 1968, p. 217)

E tal como uma arma de guerra, em alguns momentos a violência sexual foi tratada conforme o colonizado decidiu empreender sua luta.

“Na mata, quando soube que ela tinha sido violada pelos franceses, a princípio tive raiva desses safados. Depois pensei: “Ah, isso não é grave; ela não foi assassinada. Poderá recomeçar sua vida”. E várias semanas depois compreendi que ela fora violada *porque eles me procuravam*. Realmente, foi para castiga-la pelo seu silêncio que a violaram. Ela poderia perfeitamente ter indicado pelo menos o nome de um militante a partir do qual eles pudessem localizar, destruir a rede e até me prender. Não foi portanto um simples estupro, praticado por desocupados ou sádicos, como tive oportunidade de ver nos aduares; foi o estupro de uma mulher indomável, que se submeteu a tudo para não denunciar o marido. E esse marido *era eu*. Essa mulher me tinha salvo a vida e protegido a organização. Por minha causa é que fora desonrada. E no entanto não me disse: “Veja o que sofri por você”. Pelo contrário, ela me disse: “Esqueça-se de mim, refaça a sua vida, estou desonrada”. “Foi a partir desse momento que resolvi eu mesmo voltar para minha mulher depois da guerra. É preciso que eu diga a você que vi camponeses enxugar as lágrimas das próprias esposas que tinham sido violadas diante deles. Isso me abalou muito. Aliás, devo confessar que de início não pude entender a atitude deles. Mas temos sido obrigados cada vez mais a interferir nessas histórias para explicar aos civis. Vi civis se oferecerem para casar com uma moça que ficou grávida depois de violada pelos militares franceses. Tudo isso me levou a reconsiderar o problema de minha mulher. “Estou decidido a aceitá-la de novo, mas ainda não sei como reagirei ao

---

<sup>32</sup> A expressão nos parece de difícil tradução direta, mas pode ser entendida no sentido de que uma vez que você prova o prazer sexual com um negro, nunca mais vai querer ter prazer com outro tipo (racialmente falando) de homem.

vê-la. E muitas vezes, quando olho para o retrato da minha filha, penso que ela também está desonrada. Como se tudo que viesse de minha mulher estivesse podre. Se a tivessem torturado, se lhe tivessem partido todos os dentes, quebrado um braço, acho que não me incomodaria. Mas uma coisa dessas, será que se pode esquecer? E era ela obrigada a me por a par de tudo isso? (FANON, 1968, p. 219–220) (Grifos do autor)

Quando pretendemos tratar de “desracialização” neste capítulo, precisamos considerar que nos escritos que analisamos o termo aparece uma vez em *Pele negra, máscaras brancas* como palavras de outro pensador (FANON, 2008, p. 75). No trecho referido, “desracialização” aparece como a possibilidade do negro se livrar da marcação racial quando estabelece um relacionamento interracial com uma pessoa branca. O trecho remete à ideia de branqueamento<sup>33</sup>, mas entendemos que no conjunto das reflexões fanonianas o uso da palavra “desracialização” não remeteria à ideia de branqueamento. Em entendimento recente (GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2016), *racialização* remete ao processo de identificação de indivíduos ou grupos de forma racializada, num processo que acontece de fora para dentro e tem cunho racista. Em Fanon, o processo de *epidermização* das projeções raciais pode ser considerado como a parte psicossocial do processo geral de *racialização* conforme Antônio Sérgio Guimarães utiliza. O conjunto do pensamento fanoniano nos faz entender que a classificação racial de caráter racista é um processo que combina sociogênese e psicogênese. Isso complexifica o conceito de racialização a ponto de que, para o compreendermos, precisamos lançar vistas aos processos sociais tanto quanto os processos psicológicos de formação das subjetividades. Isso nos faz entender que o uso do conceito de *racialização* segundo o pensamento fanoniano implica se atentar para processos de discriminação racial e adoecimento mental causados pelo racismo.

Antônio Sérgio Guimarães se refere ao conceito de *formação racial* como o *processo de construção de uma contraidentidade racial positiva, uma prática política contra-hegemônica de formação de coletivos raciais, não apenas de indivíduos* (GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2016, p. 165). Percebendo a interface entre sociogênese e psicogênese no pensamento fanoniano, a atitude da *descida ao inferno* é o componente psicológico necessário à elaboração de uma identidade racial positiva. Porém, como a racialização no pensamento de Fanon acontece na esteira do projeto colonialista, a *descida ao inferno* resulta

---

<sup>33</sup> Apesar de haver uma discussão sobre branqueamento nos estudos brasileiros sobre relações raciais, o termo aqui não procura retomar essas discussões. Branqueamento aqui se remete à lógica interna do texto analisado em que o negro procura formas de saída da *zona do não-ser* fazendo do seu mundo social, seus afetos e seu referencial de reflexão cada vez mais euroocidental.

em prática política quando o elemento subjetivo se une ao elemento coletivo da luta contra o colonialismo, de modo que a *desracialização* só pode ser concretizada com a mudança social e não com a atitude individual de proclamar um conteúdo positivo à racialização do negro. Embora o componente subjetivo seja necessário ao processo de luta anticolonial, enquanto se constatar que a sociedade continua organizada em moldes colonialistas, o negro continua racializado.

É preciso lembrar que *Os condenados da terra* trouxe mais elementos para pensar o processo de *racialização* como algo que não atinge apenas os negros. O exemplo que mais aparece sobre a racialização do não-negro é o que o argelino de origem árabe sofre, inclusive com ajuda do conhecimento científico da época. Assim, entendemos que o conceito de *desracialização*, no conjunto do pensamento fanoniano, seria a anulação do conteúdo racista da identificação racial dos não-brancos, em seus aspectos sociais e psicológicos, mediante a mudança social na direção do desmantelamento do colonialismo em sua forma contemporânea.

Quanto ao conceito de *descolonização*, Fanon faz referência ao termo tratando do processo de luta pela independência política. O que nos faz pensar que o conceito está atrelado ao *status* político de país independente e cairia em desuso, seguindo o raciocínio de Fanon, na medida em que não houvessem mais colônias no mundo<sup>34</sup>. Porém, quando Fanon se refere ao conteúdo sociocultural do colonialismo que ainda molda a organização dos países recém independentes e a relação desses países com suas antigas metrópoles, ele utiliza o termo neocolonialismo, remetendo a uma lógica colonial que pode estar presente após a conquista da independência pelos países africanos, portanto, após conquistar a suposta descolonização. Essa lógica, foi nomeada por Fanon, segundo Muryatan Barbosa, em outros textos não analisados por nós. A lógica colonial que permanece mesmo com o *status* político de país independente foi identificada como “configuração colonialista”(BARBOSA, 2018, p. 456–457). A configuração colonialista seria uma lógica social em que as relações de

---

<sup>34</sup> No século XXI mais de 60 territórios ainda são colônias no mundo todo, seus cidadãos vivem subordinados às metrópoles, a maioria desses territórios estão sob posse do Reino Unido e da França e até mesmo de ex-colônias, como os EUA, Austrália e Nova Zelândia, a maior concentração de países encontram-se no Caribe e na Oceania, mas também existem colônias na própria Europa. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Col%C3%B4nias\\_Atuais](https://pt.wikipedia.org/wiki/Col%C3%B4nias_Atuais) Acessado em 14/08/2019. Apesar da referência falar em mais de 60 territórios, lista apenas 48 informando suas respectivas metrópoles e o *status* oficial. Cabe ressaltar que nas informações encontradas, a maioria dos territórios tem países da Europa ocidental como suas metrópoles.

dominação e exploração persistem com um grau de violência extremo em que a tortura se torna um traço da sociedade. Muryatan Barbosa discute a configuração colonialista juntamente com outra percepção que é a de que Fanon faz algumas vezes um paralelismo entre sociedades em estado colonial e sociedades agora independentes. Isso alimenta o entendimento de que Fanon compreendia a persistência do racismo em países fora da África como um indício da configuração colonialista. Muryatan Barbosa também lança a hipótese de que a brevidade da vida de Frantz Fanon possa ter interrompido um projeto de estudo sobre sistemas sociais de desumanização (BARBOSA, 2018, p. 462). Talvez seu projeto fosse uma reflexão acerca de sistemas de desumanização e dominação e a luta revolucionária, mas as contingências do estado de saúde e das tarefas do movimento revolucionário tenham lhe tirado essa possibilidade.

Em dezembro de 1960, depois de circular por várias partes do continente africano fomentando a necessidade de expandir a guerra de libertação a outros países, no auge de sua atuação política, Fanon iniciou a escrita de um livro que discutiria a relação da revolução argelina com outros povos do continente. Mas o texto nunca chegou a tomar forma porque Fanon, a essa altura um dos mais destacados membros da GPRA, dedicava a maioria dos seus esforços para articular a ideia de uma “Legião Africana”, principalmente na África de língua francesa, embora seu projeto não fosse visto com empolgação pelos demais dirigentes. (FAUSTINO, 2018a, p. 111–112)

Entendemos que, na confirmação da hipótese de Muryatan Barbosa e na informação que Deivison Faustino nos traz sobre os projetos inacabados de Fanon, havia a) uma intenção de entender melhor a lógica colonial e, b) uma compreensão de que ela se estende para além das fronteiras dos países africanos e do *status* político de país independente, fazendo da configuração colonialista um conceito capaz de ser aplicado nos tempos atuais uma vez que se defina melhor suas características. Considerando os textos que analisamos, entendemos que é possível atribuir algumas características à configuração colonialista que contemplem já o apontamento de Muryatan Barbosa sobre a violência sistêmica e a tortura. Com isso, entendemos que uma sociedade pode ser identificada como uma sociedade de configuração colonialista quando:

- O horizonte cultural normativo está voltado para as culturas da Europa Ocidental e os Estados Unidos da América;
- O racismo está presente como uma lógica primeira que organiza as desigualdades sociais e as práticas de desumanização;

- O racismo irá privilegiar os contingentes populacionais identificados socialmente como eurodescendentes onde este contingente estiver;
- A violência é um aspecto normativo das práticas sociais podendo provocar práticas genocidas por parte do Estado e o adoecimento mental em larga escala;
- A produção de conhecimento científico é institucionalizada de forma a negar as diferentes possibilidades de existência humana como uma fonte válida de criação e reflexão a respeito da realidade;
- Os acordos econômicos internacionais e as relações diplomáticas são muito mais um reforço da configuração colonialista do que sua negação.

Essas características, além de tipificar a *configuração colonialista*, revelam o conteúdo da ideia autodeterminação que defendemos ser o princípio pelo qual Fanon discute o racismo, o colonialismo e as possibilidades de um *novo humanismo*. Garantir as condições da autodeterminação seria, então, ter um horizonte cultural próprio para direcionar a existência coletiva fora dos padrões culturais das sociedades colonizadoras; o combate ao racismo e todas as formas de exploração humana; destituir a violência de seu caráter sistêmico; produzir conhecimento respeitando a garantia de alteridade e visando o desenvolvimento dos povos e garantir relações entre países sem condições de sujeição econômica e diplomática.

Em diferentes partes de *Pele negra, máscaras brancas*, *Racismo e Cultura* e *Os condenados da terra* podemos ver indícios de que as características que elencamos dão conta de uma visão fanoniana da configuração colonialista estendida ao ponto de analisar diferentes sociedades, tanto no período em que Fanon produziu suas reflexões quanto nos tempos atuais. É possível que alguns pontos possam ser questionados, como o racismo ser o mote de organização das desigualdades sociais. Há reflexões que entendem que opressão racial e a opressão capitalista de classe podem e devem ser entendidas de forma entrecruzada sem necessariamente admitir a primazia da raça (OLIVEIRA, 2016). Mesmo assim, aos olhos de Fanon a primazia da raça nos processos de desumanização nos parece inegável.

É preciso recordar em todo o caso que um povo colonizado não é somente um povo dominado. Sob a ocupação alemã os franceses continuaram homens. Sob a ocupação francesa, os alemães continuam homens. Na Argélia não há apenas dominação; há, rigorosamente falando, a decisão de não ocupar no fim de contas senão um terreno. Os argelinos, as mulheres de *haik*, as palmeiras e os camelos formam o panorama, o fundo de

um cenário *natural* da presença humana francesa. A natureza hostil, indócil, essencialmente rebelde é de fato representada nas colônias pela selva, pelos mosquitos, os indígenas e as febres. A colonização alcança êxito quando toda essa natureza insubmissa é enfim domada. Estradas de ferro através da savana, secagem dos pântanos, inexistência política e econômica do indigenato são na realidade uma só e mesma coisa. (FANON, 1968, p. 212) (grifo do autor)

Consideramos a passagem transcrita acima emblemática sobre a primazia da raça na organização das lógicas de desumanização porque em vários outros momentos Fanon se refere ao capitalismo como um sistema econômico de caráter colonialista. Isso poderia suscitar que racismo e capitalismo “andam de mãos dadas” devido a uma precedente lógica do capital organizando as outras instâncias da vida (DEVULSKY, 2016, p. 26), mas se Fanon entende que europeus guerreiam entre si sem reproduzir o olhar desumanizante que empregam na colonização de outros povos, isso não nos parece uma leitura válida ao se utilizar do pensamento de Fanon para analisar os fenômenos sociais inscritos na lógicas de disputa de poder. Por mais que exista a intenção de exploração de novos territórios e recursos, o colonialismo só se espalha pelo mundo como o fez se inferiorizar racialmente o resto da humanidade.

Assim, para falarmos de descolonização em Fanon, entendemos que é preciso ultrapassar o objetivo de conquistar a independência política e compreender o neocolonialismo nos moldes da configuração colonialista conforme a caracterizamos aqui. Seguindo esse raciocínio, a descolonização no pensamento de Frantz Fanon, pode ser razoavelmente compreendida como a extinção da configuração colonialista em todos os seus aspectos, de maneira que não se pode desassociar *descolonização* de *desracialização*.

### **3.1 – TRAÇOS DE UM POSSÍVEL NOVO HUMANISMO**

Nos textos analisados por nós, Frantz Fanon muitas vezes clama por um *novo humanismo* que corrija as mazelas do colonialismo. Algumas vezes aparecia como um clamor indignado com os efeitos do racismo, outras vezes aparecia como um princípio para guiar o compromisso do colonizado com a construção de uma nação livre. Embora, Fanon não conceitue o *novo humanismo*, entendemos que ele deixa pistas sobre as preocupações que guiam o humanismo que está por construir e os princípios que o guiam.

Tratando do ódio contra o colonizador, Fanon entendeu que o ódio do colonizado, que é cultivado pela violência sistêmica do colonizador, pode provocar atitudes que pouco contribuiriam para a luta de libertação, pois pode inflamar a luta no começo, mas não é elemento suficiente para construir um programa (FANON, 1968, p. 114). Desse momento de discussão sobre o ódio, entendemos que Fanon não dá um passo atrás na proposta da luta violenta como método de libertação. O que ele parece refletir aqui é que todos os sentimentos negativos surgidos no contexto de violência devem ser direcionados a propósitos maiores, inclusive para evitar repetir a lógica de negação e destruição do outro contida na lógica colonial. Não há uma recusa da “violência legítima” que caracteriza a auto-defesa, o que se tenta preservar são os conteúdos emocionais que conservam a violência como uma ferramenta a ser utilizada na luta pela liberdade e não um fim último. No fundo, Fanon parece entender que o ódio traz armadilhas que tanto arrefecem a luta quanto a perdem para o impulso destruidor do colonialismo quando deveria ser um processo, em última instância, de criação. No sentido de arrefecer a luta, os sentimentos negativos gerados no colonizado podem ainda, fazer o colonizado vulnerável a qualquer manobra do colonizador para conter o ímpeto revolucionário.

Multiplicam-se as gentilezas, as amabilidades. Concretamente, o colonizado tem a impressão de assistir a uma mudança. O colonizado que pegou em armas não somente porque morria de fome e via a desagregação de sua sociedade, como porque era considerado e tratado pelo colono com um animal, mostra-se muito sensível a essas medidas. O ódio se abrandava com esses achados psicológicos. Os tecnólogos e os sociólogos esclarecem as manobras colonialistas e multiplicam os estudos sobre os “complexos”: complexo de frustração, complexo belicoso, complexo de colonizabilidade. Promove-se o indígena, tenta-se desarmá-lo por meio da psicologia e, naturalmente, de algumas moedas. Essas providências miseráveis, essas reparações de fachada, aliás sabiamente dosadas, chegam a lograr certo êxito. A fome do colonizado é de tal ordem, sua fome de qualquer coisa que o humanize – mesmo de modo barato – é a tal ponto incoercível que essas esmolas conseguem localmente enternecê-lo. Sua consciência é de uma precariedade tal, de tamanha opacidade, que se comove com a menor centelha. A grande sede de luz indiferenciada do início é ameaçada a todo momento pela mistificação. As exigências violentas e globais que riscavam o céu declinam, fazem-se modestas. O lobo impetuoso que queria devorar tudo, a borrasca que queria efetuar uma autêntica revolução corre o risco, se a luta se prolonga, e ela se prolonga, de tornar-se irreconhecível. O colonizado pode a qualquer momento deixar-se desarmar por qualquer concessão. (FANON, 1968, p. 114–115)

O perigo do ódio não direcionado, segundo Fanon, não aclara a mente do colonizado a ponto de perceber as zonas cinzas que fazem com que colonizados se comportem como colonizadores e que antigos colonizadores entendam os horrores do colonialismo a ponto de contribuírem para a luta de libertação. A divisão inegociável entre brancos e negros, árabes

e cristãos, pode se converter em obstáculo para aqueles que desenvolveram sua consciência social e se colocaram como parte da solução para os desafios impostos pelas mazelas do colonialismo e, ao final, aqueles que não desenvolveram a consciência social (FANON, 1968, p. 117–119).

Do mesmo modo, que a violência colonialista provoca o ódio, o desprezo pelo não-branco em suas especificidades históricas e culturais motiva uma resistência intelectual. Em relação às considerações sobre a valorização de si como alternativa à negação do outro imposta pelo colonialista, que já abordamos neste trabalho, Fanon continuou se preocupando com o resultado último desse esforço. *O problema consiste em saber que lugar esses homens tem intenção de reservar para seu povo, que tipo de relações sociais decidem instaurar, que concepção tem do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo mais é literatura e mistificação* (FANON, 1968, p. 195). Sem a possibilidade aberta e criativa de inaugurar novas formas de existência, de relação que contemplem coletivamente os indivíduos e suas potencialidades de existência, Fanon entendia ter pouca produtividade em qualquer movimento intelectual que se aprisione no passado. Aprisionar-se no passado sem desenvolver a consciência social e o compromisso com o destino da África é um dos alertas que Fanon faz ao movimento de negritude, que estava pronto para criticar sempre que entendia que o movimento levava ao imobilismo (FANON, 1968, p. 196).

Sobre os efeitos da violência colonial, gostaríamos de corroborar a hipótese de Muryatan Barbosa de que o capítulo cinco de *Os condenados da terra*, por mais que pareça deslocado do conjunto do livro tenha feito parte da obra na tentativa de evidenciar os horrores do colonialismo (BARBOSA, 2018, p. 462). O capítulo cinco reúne casos em que os colonizados são destruídos fisicamente e mentalmente de forma tão intensa e constante que a violência se espalha socialmente a tal ponto de aparecerem casos em que franceses são acometidos de distúrbios decorrente da violência colonial, seja por praticarem a violência ou conviverem com ela.

Caso Nº 5 – *Um inspetor europeu tortura a mulher e os filhos* – R... 30 anos, vem consultar-nos espontaneamente. É inspetor de polícia, e há algumas semanas vem observando que “a coisa não anda bem”. Casado, três filhos. Fuma muito: cinco carteiras de cigarros por dia. Não tem mais apetite e o sono é frequentemente agitado por pesadelos. Esses pesadelos não tem características próprias. O que mais o aborrece é aquilo que ele chama de “crises de loucura”. Antes de mais nada, não gosta de ser contrariado: “Doutor, me explique isso. Logo que encontro oposição sinto vontade de bater. Mesmo fora do serviço, me dá vontade de esmurrar o sujeito que me barra a passagem. Por qualquer tolice. Veja, por exemplo: eu vou



comprar jornal no quiosque. Tem uma porção de gente. Forçosamente é preciso esperar. Estendo o braço (o cara do quiosque é meu camarada) para pegar o jornal. Alguém da fila me diz com um arzinho de desafio: “Espere a sua vez”. Pois bem, tenho vontade de esbofeteá-lo, e digo comigo: “Meu velho, se você passar algumas horas na minha mão, não tornará mais a bancar o engraçadinho”. Detesta ruídos. Em casa quer bater em todo o mundo, o tempo todo. E, efetivamente, bate nos filhos, até no pequeno de 20 meses, com rara selvageria. Mas o que o aterrorizou foi o que uma noite em que a mulher o criticou severamente por espancar os filhos (ela chegou mesmo a dizer: “Francamente, você enlouqueceu...”), ele se lançou sobre ela, esbofeteou-a, amarrou-a numa cadeira e disse-lhe: “Vou te mostrar de uma vez por todas quem é que manda nessa joça”. Por sorte, os filhos começam a chorar e gritar. Então ele percebe a gravidade de seu comportamento, desamarra a mulher e no outro dia resolve consultar um médico “especializado nos nervos”. Frisa que “antes não era assim”, raramente castigava os filhos e, em todo o caso, nunca brigava com a mulher. Os fenômenos atuais apareceram depois dos “acontecimentos”: “Porque”, diz ele, “fazemos agora um trabalho de infantaria. Na semana passada, por exemplo, estivemos em operação como se pertencêssemos ao exército. Esses Senhores do governo dizem que não há guerra na Argélia e que as forças da ordem, isto é, a Polícia, devem restabelecer a calma. Mas há guerra na Argélia, e quando eles se derem conta disso, será tarde demais. O que mais me chateia são as torturas. Isso não lhe diz nada, ao senhor?... Eu torturo às vezes dez horas a fio... – E qual é o efeito que a tortura produz em você? – Cansa, ora... É verdade que a gente se reveza, mas a questão é saber em que momento se deve ceder a vez ao companheiro. Cada qual pensa que está na iminência de obter a informação e reluta em entregar o pássaro preparado ao outro, que naturalmente ficará com todas as honras. Então, a gente solta... ou não solta... “Acontece até que a gente oferece dinheiro ao sujeito, dinheiro do nosso próprio bolso, para convencê-lo a falar. O problema para nós é, na verdade, o seguinte: é você capaz de fazer esse cara falar? É um problema de sucesso pessoal; estamos numa competição... No fim, a gente fica com os punhos doídos. Então recorre-se aos ‘senegaleses’. Mas eles ou espancam demais e arrebentam o sujeito ao cabo de meia hora ou batem de leve e a coisa não dá resultado. De fato é preciso ser inteligente para se sair bem nesse trabalho. É preciso saber o momento de apertar e também de afrouxar. É uma questão de perspicácia. Quando o sujeito está maduro, não vale a pena continuar batendo. Por isso é que é preciso fazer o trabalho pessoalmente: observa-se melhor o progresso. Sou contra os que mandam os outros preparar o cara e vem de hora em hora vem como andam as coisas. O que é preciso sobretudo é não dar ao sujeito a impressão de que ele não sairá vivo das nossas mãos. Ele se perguntará então por que falar se isso não deverá lhe salvar a vida. Nesse caso a gente não teria nenhuma oportunidade de saber coisa alguma. É necessário que ele espere; *a esperança é que faz falar*. “Mas o que mais me aborrece é a história de minha mulher. Seguramente deve haver aí algum dismantelo. Preciso consertar isso, Doutor.” Recusando-se sua repartição a lhe conceder um período de repouso e, além disso, não querendo o doente um certificado de um psiquiatra, inicia-se um tratamento em “plena atividade”. É fácil adivinhar as fraquezas de semelhante fórmula. Esse homem sabia perfeitamente que todas as suas perturbações eram causadas diretamente pelo tipo de atividade desenvolvida nas salas de interrogatório, embora tivesse tentado atribuir globalmente a responsabilidade aos “acontecimentos”. Como não considerava a hipótese (seria um disparate) de parar de torturar (então seria necessário demitir-se), ele me pedia francamente que o ajudasse a torturar os patriotas argelinos sem remorso de consciência, sem desordens de comportamento, com serenidade. (FANON, 1968, p. 227–229) (Grifo nosso)

Entendemos que esse é um dos retratos mais crus da violência colonial nos textos que analisamos, por isso decidimos reproduzi-lo na íntegra. Primeiramente por conta dos senegaleses que ocupavam os pesadelos de colonizados que foram torturados desde seu

primeiro livro (FANON, 2008, p. 97) e, em segundo por mostrar até onde o desejo de negação do outro pode estar entranhado no comportamento humano. Vale ressaltar, o paciente no trecho descrito se preocupa com a violência cometida por ele apenas quando se volta contra os seus entes mais próximos. Não há vontade de abandonar o comportamento violento, apenas evitar o desmoronamento do mundo social do eu, ao mesmo tempo que se aceita praticar sistematicamente a violência contra o outro. Podemos dizer que, se o negro *epidermiza* o sentimento de inferioridade racial, o colonizador, neste caso, *epidermiza* o sentimento de que o outro é desprezível o bastante para continuar sendo vítima da tortura, com um refinamento cruel que não conhecíamos antes desta pesquisa. Cabe dizer também que há o caso em que um policial entrou em sofrimento psíquico grave por conta das torturas praticadas e foi enviado de volta à metrópole enquanto um dos seus prováveis torturados tentou suicídio com medo recorrente de que os policiais invadissem o hospital (FANON, 1968, p. 225–227). Outro caso que nos chamou atenção foi a de uma filha de um alto funcionário que torturava cidadãos argelinos no porão de casa. A paciente ouvia os gritos durante a noite. Os gritos poderiam durar uma noite inteira. Era atormentada pela lembrança dos amigos argelinos de juventude que agora poderiam ser uma das pessoas torturadas pelo seu pai (FANON, 1968, p. 235–236). O sentimento de vergonha confessado pela paciente ao encontrar amigos argelinos na rua nos faz pensar que o que causa horror à violência colonial foi a experiência prévia de estabelecer uma relação com o outro que não estava guiada pela lógica colonial de negação e destruição do outro em nome da exploração. A violenta lógica colonial negava a existência plena do outro não-branco, não-europeu que entendia a luta contra a colonização e contra o racismo apenas nos termos de suas preocupações. Assim era que muitas vezes se acreditava que a luta contra o racismo não era um clamor legítimo pela existência digna e a liberdade que caracterizam a garantia da autodeterminação. Acreditava-se que era apenas influência externa calcada na disputa entre capitalismo e socialismo (FANON, 1968, p. 62).

Assim, entendemos que a convivência pacífica em que a existência do outro não é negada e suas possibilidades de existência criativa autônoma fazem da ideia de autodeterminação um princípio perseguido por Fanon. Seja intelectualmente ou na convivência coletiva, Fanon entendia que o destino do ser humano estava calcado na liberdade característica da ideia de autodeterminação. Por isso consideramos que, mesmo sem conceituar ou caracterizar o *novo humanismo*, entendemos que o requisito mínimo da

autodeterminação já existia no pensamento fanoniano, fazendo da autodeterminação a ideia por trás da sua luta contra o racismo e o colonialismo. As preocupações de Fanon sobre como construir o *novo humanismo*, entendemos que aparecia juntamente com a preocupação de quais modelos socioculturais deveriam servir de inspiração e quais deveriam ser descartados desse futuro que estava por construir. Ao fim de *Os condenados da terra*, Frantz Fanon faz um rápido balanço de como entende a Europa. Nas suas considerações, o *espírito europeu* foi promovido legitimando crimes e sem estabelecer compromisso com a humanidade. Em oposição à essa orientação cultural vinda das sociedades europeias clamava outra ação. *Retomemos a questão do homem. Retomemos a questão da realidade cerebral, da massa cerebral de toda a humanidade, da qual é preciso multiplicar as conexões, diversificar as ramificações e tornar a humanizar as mensagens* (FANON, 1968, p. 273–274). Para Fanon, as consequências de seguir os padrões culturais europeus se revelaram um caminho infrutífero para a humanidade devido aos modelos sociais que sugeriram em decorrência disso.

A Europa adquiriu uma velocidade tão louca, tão desordenada, que escapa hoje a todo condutor, a toda razão, e a arrasta numa assombrosa vertigem para abismos dos quais é melhor que nos afastemos o mais depressa possível. É bem verdade, porém, que carecemos de um modelo, de esquemas, de exemplos. Para muitos dentre nós, o modelo europeu é o mais exaltante. Ora, vimos nas páginas precedentes a que insucessos nos conduzia essa imitação. As realizações europeias, a técnica europeia, o estilo europeu devem cessar de nos tentar e de nos desequilibrar. Quando procuro o homem na técnica e no estilo europeus, vejo uma sucessão de negações do homem, uma avalanche de morticínios. A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para as tarefas que aumentam a totalidade do homem são problemas novos que exigem verdadeiras invenções. Decidamos não imitar a Europa e retemos nossos músculos e nosso cérebro numa direção nova. Tratemos de inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar. Há dois séculos uma antiga colônia europeia resolveu alcançar a Europa. E tal foi o seu êxito que os Estados Unidos da América se converteu num monstro em que as taras, as doenças e a desumanidade da Europa atingiram dimensões espantosas. (FANON, 1968, p. 273–274)

As últimas palavras do seu texto *Racismo e cultura* podem ser encarada do ponto de vista de quais lógicas sociais precisamos inaugurar para que o racismo deixe de existir. Palavras essas que entendemos que complementam tanto as discussões em *Pele negra, máscaras brancas* quanto em *Os condenados da terra*. *Em conclusão, a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial* (FANON, 1980b, p. 48).

Admitindo que as reflexões de Fanon são pertinentes aos problemas contemporâneos estudados pela sociologia e que se mostraram acertadas sobre os elementos culturais da Europa Ocidental organizarem as relações de poder do mundo contemporâneo alimentando

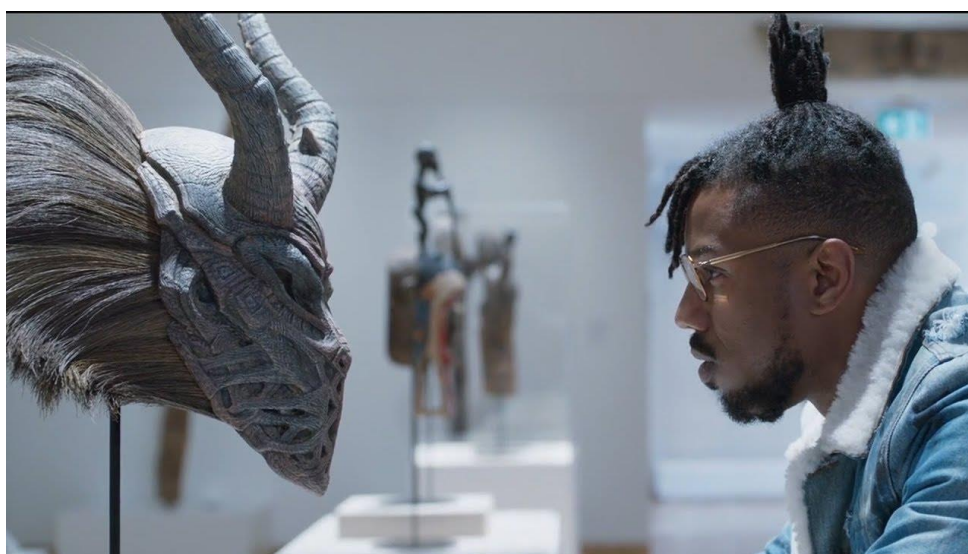
a conduta violenta e a negação do outro, nos sentimos obrigados a pelo menos ventilar alguma alternativa que contribua a dar conta dos problemas da racialização nos moldes da configuração colonialista. Nesse sentido é que entendemos que a proposta da Afrocentricidade compõe uma alternativa a se pensar para a construção do conhecimento e o fazer sociológico.

Proposta pelo filósofo Molefi Kete Asante, a afrocentricidade surge como uma alternativa de reflexão sobre o mundo que retoma a agência dos africanos ao adotar princípios e referenciais culturais negados pelo projeto colonial. A afrocentricidade procura resgatar a autonomia dos povos africanos de ser pensar no mundo pelos seus referenciais próprios definindo também problemas próprios que estejam vinculados de forma subalterna ao olhar europeu da humanidade. Levando em consideração a metáfora da *descida ao inferno*, a procura por elementos culturais africanos como referências de existência e construção do conhecimento em vez de elementos culturais que reiteram a incivilidade dos africanos parece estar de acordo com as preocupações de Fanon. Nos parece, que a proposta ataca o que Fanon identifica como a origem da alienação do negro: entender-se apenas em relação ao branco como quem o procura como modelo válido e único de humanidade.

Não existe nenhum engano quanto a nossas origens: a África clássica deve ser o ponto de partida de todo discurso sobre o rumo da história africana. O Kemet está diretamente relacionado e ligado às civilizações Kush, Cayor, Peul, Ioruba, Akan, Congo, Zulu e Bamun. É o que já sabemos; mas há muito a desvendar, porque só recentemente nosso foco de estudos se voltou para a África em si mesma. No passado estudávamos a África em sua relação com a Europa, e não como as culturas africanas se relacionavam entre si. Era o modelo de pesquisa colonial, aperfeiçoado por franceses e ingleses (ASANTE, 2009, p. 101–102)

Asante explica que o significado de africano na proposta da afrocentricidade não comporta um olhar essencialista. O termo comporta a ciência dos processos colonialistas de separação dos povos africanos de suas matrizes existenciais que resultaram na diáspora negra. De modo que, ser africano não deriva dos genes, na proposta da afrocentricidade. A consciência dos processos coloniais de exclusão, a localização da África como matriz do pensar e ser no mundo, e o compromisso de combate à opressão valem muito mais na identificação do indivíduo como africano ou não. (ASANTE, 2009, p. 102–103). Assim podem ser africanos tanto indivíduos residentes no continente africano quanto indivíduos dispersos no mundo como resultado da diáspora negra. Lembrando que os processos de negação do outro em termos existenciais que não sejam euro-ocidentais não permitem que os negros brasileiros tracem os caminhos que constituem sua ancestralidade africana e façam

entender qual é a História Negra na sociedade em que vivem com facilidade. Pelo menos no Brasil, o racismo se vale de crenças que negam a existência do racismo, se utilizando da mestiçagem como fato histórico unificador da nação (MUNANGA, 2017) e criando um padrão social onde o negro nem deve se reconhecer como tal, dificultando a *descida ao inferno* a ser feita pelo negro brasileiro.



*Cena do filme Pantera Negra (2018) dirigido por Ryan Coogler<sup>35</sup>*

Sobre o projeto intelectual da afrocentricidade, a linguista Ana Mazama procura explicitar as características científicas que fazem da afrocentricidade um projeto ao mesmo tempo intelectual e existencial que enxerga a África e os africanos de maneira não objetificada, algo parecido de como o negro aparece nos escritos de Fanon. Da forma como Mazama explica, o lugar em que o pesquisador se situa em relação à história dos diferentes povos na humanidade compõe o modelo de exercício intelectual e os problemas a que se dedicará. Por isso, a afrocentricidade é explicada como paradigma de construção do conhecimento e não como tema de estudo dentro da perspectiva euro-ocidental de construir conhecimento (MAZAMA, 2009). É preciso dizer que um projeto intelectual assim que se pretende contra-hegemônico não é dissonante das críticas que Fanon faz à Europa como referência civilizacional.

Não, não queremos alcançar, ninguém. Queremos, isto sim, marchar o tempo todo, noite e dia, em companhia do homem, de todos os homens. Não se trata de alongar a caravana,

---

<sup>35</sup> Fonte: <https://www.tcsnetwork.co.uk/morality-vs-practicality-should-colonial-lootings-be-returned-to-africa/> Acessado em 30/09/2019

porque então cada fila percebe apenas a que a precede, e os homens que não se reconhecem mais encontram-se cada vez menos, falam-se cada vez menos. Trata-se, para o Terceiro Mundo, de recomençar uma história do homem que tenha em conta ao mesmo tempo as teses às vezes prodigiosas sustentada pela Europa e também os crimes da Europa, dos quais os mais odiosos terão sido, no interior do homem, o esquartejamento patológico de suas funções e o esmigalhamento de sua unidade, no quadro de uma coletividade a fratura, a estratificação, as tensões sangrentas alimentadas pelas classes, enfim, na escala imensa da humanidade, os ódios raciais, a escravidão, a exploração e sobretudo o genocídio exangue que representa a segregação de um bilhão e meio de homens. Portanto, camaradas, não paguem tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades que nela se inspirem. A humanidade espera de nós uma coisa bem diferente dessa imitação caricatural e, no conjunto, obscena. (FANON, 1968, p. 274–275)

Seguindo as críticas de Fanon à civilização europeia, adotar a centralidade da experiência africana no mundo como princípio inegociável de percepção da realidade (MAZAMA, 2009, p. 117) parece apenas razoável frente à *configuração colonialista*. Quando Mazama se refere aos princípios metodológicos da *africalogia*, termo criado por Molefi K. Asante para se referir ao estudo afrocêntrico dos fenômenos relativos à África, podemos ver proposições não condizentes com a ciência ocidental que entende a construção do conhecimento como um processo mental separado do corpo e não dotado de espiritualidade<sup>36</sup> (MAZAMA, 2009, p. 123).

Percorrendo o pensamento de Fanon, a produção de conhecimento sobre os fenômenos sociais advindos do colonialismo ocupa um lugar importante devido ao problema da conscientização sobre os impactos da exploração colonial. A junção de compromissos intelectuais e políticos presentes na afrocentricidade parece ser compatível com insistência de Fanon em nunca fugir, nas suas reflexões, de explicitar sua posição frente aos problemas políticos do mundo. Do mesmo jeito que Fanon se posicionava desde *Pele negra, máscaras brancas* porque entendia que não foi possível se omitir, para a afrocentricidade não existe *antilugar*. Afirmar o lugar de onde se pensa e assumi-lo africano também não significa colocar a experiência africana acima de outras experiências, apenas considerá-la tão válida quanto qualquer outra a ponto de se discutir qualquer tema acerca da humanidade em termos afrocêntricos (ASANTE, 2009, p. 103). No fim de sua vida Fanon, ao mesmo tempo que refutou a experiência cultural euro-ocidental como paradigma para pensar a humanidade, também tentou se manter aberto para outras possibilidades que o colonialismo não nos

---

<sup>36</sup> Espírito aqui não se refere às atividades racionais pertencentes ao mundo da cultura como na filosofia euro-ocidental. Espiritualidade se refere às experiências transcendentais que, segundo o olhar africano, ordenam a vida. Algo parecido é observável nas comunidades tradicionais de matriz africana que se formaram no Brasil.

permitiu pensar. Tecer crítica aos “erros históricos” da Europa não era um ato vingativo no pensamento fanoniano, era apenas lucidez de um intelectual que propunha caminhos de realização humana coletiva.

(...) se queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa. Mais ainda, se queremos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos devolver-lhes uma imagem, mesmo ideal, de sua sociedade e de seu pensamento, pelos quais eles experimentam de vez em quando uma imensa náusea. Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo. (FANON, 1968, p. 275)

Propor caminhos intelectuais diferentes que componham as possíveis soluções para problemas contemporâneos em moldes não coloniais, como fez Molefi K. Asante ao propor a afrocentricidade como um paradigma científico preocupado com os efeitos do racismo e da supremacia branca no mundo e toda forma de exploração do ser humano, passa pelo nosso entendimento como algo tão válido quanto a proposição de Katiúscia Ribeiro de propor que a afrocentricidade seja um ponto de partida para uma educação anti-racista no Brasil e efetive a aplicação da lei 10.639/03<sup>37</sup> (RIBEIRO, 2019).

É difícil afirmar categoricamente que Frantz Fanon abraçaria a proposta da afrocentricidade em sua totalidade ou em partes. Mesmo tendo Aimé Césaire como um mentor, teceu críticas ao movimento de negritude, um dos indícios da sua postura de intelectual crítico e livre (FAUSTINO, 2018a, p. 40). Ainda que não esteja vivo para responder essa dúvida, nos permitimos a audácia de examinar suas preocupações também no contexto contemporâneo e aceitar sua proposta de desenvolver a consciência social necessária para lidar com os problemas da configuração colonialista. Em verdade, trazemos o exemplo da Afrocentricidade para discutir alternativas, não por considerar que o *Afrocentric Paradigm* seria a vertente teórica localizada por Deivison Faustino mais condizente com o pensamento fanoniano. Apenas o consideramos relevante para discutir um aspecto de vital importância para Fanon na luta contra o racismo e no estabelecimento da consciência social que é o combate à colonização mental. Afora a nossa proposição de tentar

---

<sup>37</sup> Lei que cria o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional instituindo a obrigatoriedade do ensino de História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. Também introduz o artigo 79-B introduzindo do Dia da Consciência Negra no calendário escolar. Fonte: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm) Acessado em 16/08/2019

pincelar rapidamente possibilidades para dar conta desse tema, não nos sentimos autorizados a dizer que só podemos entender melhor o pensamento fanoniano por meio do *Afrocentric Paradigm* ou mesmo que a Afrocentricidade seja uma tributária direta da contribuição intelectual de Frantz Fanon.

Se nos propomos a defender que o pensamento de Frantz Fanon é um importante referencial teórico para pensar questões específicas como o racismo, as discriminações raciais e questões maiores da teoria social como os processos de manutenção da ordem social e da mudança social, não poderíamos fugir ao desafio de pensar alternativas à colonização mental na construção do conhecimento científico. Se Fanon aceitaria a nossa sugestão de solução intelectual em incorporar a afrocentricidade como um paradigma aceitável para a reflexão sociológica não sabemos, mas estamos convencidos de que ele, certamente daria sua contribuição a esse debate, assim como em tantos outros.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No serviço de auto-falante  
Do morro do Pau da Bandeira  
Quem avisa é o Zé do Carçoço  
Amanhã vai fazer alvoroço  
Alertando a favela inteira  
Como eu queria que fosse em Mangueira  
Que existisse outro Zé do Carçoço  
Pra dizer duma vez pra esse moço  
Carnaval não é esse colosso  
Minha escola é raiz, é madeira  
Mas é o Morro do Pau da Bandeira  
De uma Vila Isabel verdadeira  
Que o Zé do Carçoço trabalha  
Que o Zé do Carçoço batalha  
E que malha o preço da feira  
E na hora que a televisão brasileira  
Distrai toda gente com a sua novela  
É que o Zé põe a boca no mundo  
É que faz um discurso profundo  
Ele quer ver o bem da favela  
Está nascendo um novo líder  
No morro do Pau da Bandeira*

Música: Zé do Carçoço.  
Composição: Leci Brandão

Lembramos o percurso deste trabalho iniciado pela recapitulação de Deivison Faustino que procurou mapear os usos e interpretações do pensamento de Frantz Fanon. Nas produções de língua inglesa ele reuniu tendências de interpretação da obra de Frantz que foram separadas em: 1. Cultural and postcolonial Studies; 2. Afrocentric Paradigm; 3. Black Radical Tradition; 4. Marxism ou Radical humanism; 5. Grupo MCD (Modernity/Coloniality/Decoloniality); 6. Existential Phenomenological Perspective; 7. Creole Perspective. Também como resultado de sua pesquisa apontou para uma gama de interpretações e apropriações do pensamento de Frantz Fanon no Brasil reunidos nas vertentes: 1. Pós-colonial/Diáspora; 2. Decolonial; 3. Marxismo e existencialismo; 4. Ethos Nacional; 5. Negritude; 6. Branquitude; 7. ISEB; 8. Psicologia. O mapeamento de Deivison Faustino permitiu ver que o pensamento de Fanon é comumente apropriado segundo a

vinculação teórica do leitor dando margem a diversas classificações de sua obra. Optamos assim pela proposição de *ir à guerra* com Fanon (FAUSTINO, 2015, p. 218) procurando entender os aspectos estruturais do seu pensamento nos textos *Pele negra, máscaras brancas*, *Os condenados da terra* e *Racismo e cultura* sem vinculá-lo previamente a uma vertente teórica.

Pudemos perceber que o pensamento de Frantz Fanon permitia pensar não só discussões de temas localizados como colonialismo e racismo. Tentamos mostrar que o pensamento de Fanon guarda análises que remetem à preocupação básica da sociologia, a saber: o processo de reprodução social e o processo de mudança social. O que vimos foi um relato profundo das sociedades em estado colonial e as formas como o colonialismo reproduzia sua lógica na organização social se valendo das instituições sociais, processos de socialização e formas de controle social. Também expomos como a lógica colonial produz tensões e conflitos que Fanon vai entender que são o questionamento dialético da ordem social vigente e como as camadas sociais atuam nesse processo de contestação social que provoca mudanças nas relações sociais e políticas que impactaram o cenário político internacional da segunda metade do século passado. Procuramos mostrar como suas reflexões sobre racismo e colonialismo pressupõem que os dois fenômenos estão ligados a ponto de serem as duas faces da mesma moeda. Durante a nossa explanação mostramos o nosso entendimento sobre a *desracialização* e a *descolonização*, dentro dos textos de Fanon, ligados à luta por uma outra ordem social mundial em que vigore o *novo humanismo*. Mesmo que o *novo humanismo* não tenha sido conceituado por Frantz Fanon, defendemos a ideia de que seu princípio base é a ideia de autodeterminação.

Procuramos propor uma caracterização da *configuração colonialista* de modo a ser utilizado como um conceito que qualifica o padrão das relações sociais de sociedades contemporâneas com o intuito de entender como a lógica colonial permanece nos tempos atuais. Durante o percurso procuramos mostrar que metodologicamente, as metáforas das *máscaras* e da *descida ao inferno* podem ser utilizadas para analisar comportamentos individuais e coletivos no âmbito da situação colonial e da *configuração colonialista*, jogando luz sobre as relações interpessoais e movimentos coletivos maiores que caracterizam os arranjos de poder derivados da lógica colonial. Pudemos ver também que o processo de mudança social analisado por Fanon, pressupõe um componente de *conscientização* sobre as relações de poder em vigor na sociedade que, no contexto de

*configuração colonialista*, exige um tipo de consciência que Fanon nomeia como *consciência social*.

Com referência ao resultado das discussões feitas neste trabalho, fazemos referência à epígrafe destas considerações finais. O Morro do Pau da Bandeira é uma favela que fica no bairro de Vila Isabel na cidade do Rio de Janeiro. O morro ficou conhecido por conta da música “Zé do Caroço”, composta em 1978 e gravada pela primeira vez em 1985 pela sambista e hoje deputada estadual Leci Brandão. A música fala da Rádio Serviço de Auto-Falante Unidos do Pau da Bandeira do morador mais ilustre do morro, José Mendes da Silva, cujo apelido era “Zé do Caroço”. No serviço de auto-falante, o “Zé do Caroço” promovia conscientização ambiental, convocava mutirões, informava os preços da feira, enfim fazia do auto-falante um serviço comunitário que procurava resolver os problemas da favela. Durante seu período de atuação na rádio, tempos de ditadura, “Zé do Caroço” ligava seu auto-falante preferencialmente no horário da telenovela porque achava que o programa televisivo fazia os moradores esquecerem dos problemas da favela. Pode-se dizer que “Zé do Caroço” foi um dos precursores das rádios comunitárias. “Zé do Caroço” morreu em 2003, mas é lembrado até hoje como um dos maiores líderes comunitários do Morro do Pau da Bandeira. Um líder comunitário de um povo pobre, em sua maioria negro, sem garantia de seus direitos como cidadãos. Evocamos a história de “Zé do Caroço” como um exemplo da *consciência social* que Frantz Fanon queria que vigorasse nos países africanos na segunda metade do século XX e que entendemos que pode explicar movimentos de contestação da ordem social vigente identificada como *configuração colonialista*. Se o pensamento de Fanon é relevante para compreender fenômenos micro e macrosociais conforme expusemos, tomamos a liberdade de pensar sobre tipos sociais, exemplos de atores sociais que conseguem deixar sua marca numa dada coletividade em termos próximos ao que identificamos ser a base do *novo humanismo*.

Cabe nesta sessão final uma pequena reflexão sobre os caminhos de pesquisa que entendemos ser possíveis a partir da apropriação do pensamento de Frantz Fanon pelo conjunto de sua obra e o entendimento da lógica interna de seus textos. Como foi apontado por Marcelo C. Rosa, os cursos de teoria social no Brasil e outros países da África são massivamente orientados pelo pensamento euro-ocidental (ROSA; ROSA, 2015, p. 313-314). Dentro da sua proposição de sociologia ontoformativa, que remete ao contato com outros contextos empíricos, circulação de trabalhos científicos e pesquisadores voltados para

o diálogo de contextos intelectuais do Sul Global, nos perguntamos de que maneira Fanon pode contribuir para a renovação da sociologia. Cabe lembrar que Frantz Fanon teve seu primeiro livro publicado em português brasileiro em 1968, edição que utilizamos neste trabalho. As leituras de sua obra são variadas, como apontou Deivison Faustino. Ainda assim, seguindo a proposta de ontoformatividade de Marcelo C. Rosa, defendemos que a obra de Fanon seja incorporada aos currículos de teoria sociológica como forma de aproximação de contextos socio-históricos africanos. As apropriações identificadas por Deivison Faustino informam que Fanon é lido muito mais como pensador de temas e preocupações específicas como pensamento pós-colonial, pensamento decolonial, marxista, entre outros, do que um pensador que reflete sobre temas mais gerais, considerados basilares para o pensamento sociológico. O que defendemos aqui, mediante o que foi exposto é que Fanon tem profundidade de análise suficiente para compor os currículos de teoria social ao lado de pensadores como Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Erwin Goffman, Michel Foucault, entre outros. Defendemos que a obra de Frantz Fanon nos aproxima do contexto socio-histórico africano ao mesmo tempo que nos oferece elementos para pensar fenômenos em sociedades fora do continente africano e fenômenos de envergadura global. Um desses exemplos é o trabalho de Thula Pires ao utilizar os conceitos de *zona do ser* e *zona do não-ser*, apropriados da obra *Pele negra, máscaras brancas*, para analisar a situação de negação de direitos de homens e mulheres em situação de encarceramento no sistema penitenciário brasileiro (PIRES, 2018). Estimulado por esse exemplo e pelo o que demonstramos neste trabalho, nos propomos a pensar possíveis questões a serem analisadas a partir de um olhar fanoniano.

## **INSIGHTS FANONIANAS**

Nossa intenção aqui é apenas ventilar questionamentos como exercício de especulação criativa que se nutre dos textos de Fanon e das questões consideradas de relevância social para o contexto social brasileiro. Não pretendemos esgotar as questões levantadas. Apenas levantamos estas perguntas motivados pelo exercício da imaginação sociológica.

Fanon acreditava que o campesinato era a força motriz de mudança social das sociedades colonizadas. Ele entendia que o campesinato nas sociedades colonizadas africanas poderia enxergar as relações de poder de forma mais ampla devido às condições de subalternidade a que estavam submetidos. Fanon entendia que o camponês colonizado era capaz de questionar o regime de propriedade colonial, a representação política de sua sociedade e o papel das instituições na reprodução das desigualdades sociais, devido à exclusão a que foi submetido. No Brasil, a experiência dos quilombos, agrupamentos específicos de maioria negra cuja formação está localizada nas experiências históricas do regime escravocrata fruto do empreendimento colonialista, guarda alguma semelhança com o campesinato africano de que fala Frantz Fanon? Como foi apontado por Givânia Silva, a luta dos quilombolas no Brasil pelo direito à terra se reveste de questões múltiplas como o questionamento entre as noções de “terra” e “território”, a narrativa de atraso em relação ao pretense desenvolvimento moderno do país, suas estratégias de luta social, entre outras questões (SILVA, 2019). Na esteira das questões apontadas por Givânia Silva, de acordo com o pensamento fanoniano qual o potencial de contestação da ordem social dos quilombos? Quais os seus limites para provocar fissuras na *configuração colonialista* conforme se apresenta no Brasil?

Fanon também pensou que a mudança social capaz de inaugurar um novo padrão de relações sociais nas sociedades colonizadas dependeria do alinhamento de objetivos e visões entre seguimentos rurais e urbanos. Ele fez suas reflexões analisando sociedades eminentemente rurais em sua época. Em que medida movimentos camponeses como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra podem modificar a desigualdade de acesso à terra se o Brasil é considerado um país urbanizado desde a década de 1960? O maior potencial de contestação da *configuração colonialista* ainda permanece com as camadas camponesas ou se deslocou para os seguimentos urbanizados?

O suicídio, tema desenvolvido na sociologia a partir do trabalho de Émile Durkheim, atinge atualmente a marca de 800 mil mortes por ano e já é a segunda causa de morte entre jovens com idade entre 15 e 29 anos, segundo dados da OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde<sup>38</sup>. Segundo a cartilha “Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros –

---

<sup>38</sup> Fonte: [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5671:folha-informativa-suicidio&Itemid=839](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5671:folha-informativa-suicidio&Itemid=839) Acessado em 16/08/2019

2012 a 2016” lançada em 2018 pelo Ministério da Saúde, adolescentes<sup>39</sup> negros apresentaram um risco 67% maior de suicídio do que os adolescentes brancos (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018, p. 37). O Ministério da Saúde aponta que entre as principais causas de suicídio entre negros estão a ausência de sentimento de pertença, o sentimento de inferioridade, maus tratos, violência, inadequação, o sentimento de incapacidade, o não lugar. Com base nos dados disponíveis, o uso dos conceitos *configuração colonialista, desracialização e descolonização* pode ajudar a explicar a desigualdade racial no número de óbitos por homicídio entre adolescentes? Se sim, como operacionalizá-los?

O resultado das eleições gerais da África do Sul em maio de 2019 mostrou que houve crescimento do partido “Economic Freedom Fighters (EFF)”, partido fundado em 2013. O partido EFF mostrou ser hoje a terceira força partidária da África do Sul com bom crescimento de número de votos desde a última eleição<sup>40</sup>. Trazemos este caso porque o EFF é declaradamente um partido com influências fanonianas. Em seu manifesto de fundação, o partido evoca as palavras da Frantz Fanon sobre a vocação de cada geração e a decisão de atender o chamado de sua vocação ou traí-la<sup>41</sup> (ECONOMIC FREEDOM FIGHTERS - FOUNDING MANIFESTO, 2013). Pensando no contexto político da África do Sul, de que formas as ideias de Frantz Fanon ainda motivam a atuação de determinados grupos políticos? Até que ponto as ideias de Frantz Fanon são seguidas à risca pelo EFF e até que ponto essas ideias são reelaboradas no contexto atual da África do Sul?

Entre os livros de autoria de Frantz Fanon, um deles nunca foi traduzido para o português brasileiro: *Sociologie d'une révolution: L'na V de la révolution algérienne*. Além desse livro há outros textos publicados no jornal *El Moudjahid* jornal fundado pela FLN que

---

<sup>39</sup> Adolescentes aqui refere-se a indivíduos na faixa etária de 10 a 19 anos.

<sup>40</sup> Fonte: <https://www.bbc.com/news/world-africa-48227127> Acessado em 18/08/2019

<sup>41</sup> A frase que consta na abertura do documento é “Each generation must, out of relative obscurity, discover its mission, fulfil it, or betray it”- Frantz Fanon. No preâmbulo do documento, o partido apresenta uma leitura do panorama atual do país calcado na relação entre racismo e colonialismo e suas relações com a economia sul-africana. *South Africa is rooted in the alliance between British and Afrikaner capital. From its inception, capitalism in South Africa was underlined by racism, segregation, and sexism. It discriminated and oppressed the black majority. It discriminated and oppressed women. South African capitalism continues to be characterised by the extreme exploitation of the black working class. In short, the black majority, whatever their class location, are integrated into the mainstream of the economy in a subservient position relative to white people. While the legalistic forms of colonial-apartheid domination have been eroded 20 years ago, the economic system that marginalised, oppressed and exploited the black majority is still intact, with a few individuals benefiting, but only because they have been co-opted to portray a wrong picture that all is and will be well in our country.*

não chegaram ao conhecimento do público brasileiro. Consideramos Frantz Fanon um autor grande demais para dizer que travamos a verdadeira guerra com ele neste trabalho. Nos esforçamos para travar uma boa batalha. Da mesma forma que Fanon se esforçou para produzir um pensamento relevante para o seu tempo e para as questões que atravessaram sua vida e a vida de tantos povos, esperamos pelo menos que ele seja considerado um teórico social de primeira linha, do qual a sociologia brasileira pode se aproveitar muito. Reconhecendo-o como “teórico social”, esperamos que ele possa figurar nos cursos de sociologia com essa classificação. Pois como mostra sua biografia, Fanon não produziu mais reflexões, apenas porque o destino não quis que esse revolucionário ultrapassasse os 36 anos de idade. Se estivesse vivo, provavelmente teria se mantido como um revolucionário das lutas sociais e com certeza, do pensamento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira São Paulo: Selo Negro, 2009. v. 4.

BARBOSA, Muryatan S. A atualidade de Frantz Fanon: acerca da configuração colonialista. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; NASCIMENTO, Washington Santos (Eds.). **Intelectuais das Áfricas**. Campinas: Pontes Editores, 2018.

BARRETO, Paula et al. Entre o isolamento e a dispersão: a temática racial nos estudos sociológicos no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia - RBS**, [s. l.], v. 5, n. 11, 2017. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/223>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 16, n. 3, p. 504–521, 2016.

DEVULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. **Revista Margem Esquerda**, Dossiê: marxismo e questão racial. [s. l.], v. 27, n. Boitempo Editorial, Dossiê: marxismo e questão racial, 2016.

**Economic Freedom Fighters - Founding Manifesto**. , 2013. Disponível em: <<https://effonline.org/wp-content/uploads/2019/07/Founding-Manifesto.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2019.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968. v. 42

FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. 1ª edição ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980. a.



FANON, Frantz. Racismo e Cultura. In: **Em defesa da revolução africana**. 1ª Edição ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980. b.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?” : Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. [s. l.], 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (Eds.). 1ª ed. Curitiba: Appris, 2017.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: Um revolucionário particularmente negro**. 1ª ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018. a.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **Revista SER Social**, [s. l.], v. 20, n. 42, p. 148–163, 2018. b.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de fanon no Brasil e a identidade negra. **Novos Estudos - CEBRAP**, [s. l.], n. 81, p. 99–114, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. **Tempo Social**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 161–182, 2016.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1997.

MAIA, João Marcelo. Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 24, n. 71, p. 155–168, 2009.

MAIA, João Marcelo E.; MAIA, João Marcelo E. REPUTAÇÕES À BRASILEIRA: O CASO DE GUERREIRO RAMOS. **Sociologia & Antropologia**, [s. l.], v. 2, n. 4, p. 265–291, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson;

GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ª Edição ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira São Paulo: Selo Negro, 2009. v. 4.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros – 2012 a 2016**, 2018.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lúcia Da (Eds.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OLIVEIRA, Dennis De. Dilemas da luta contra o racismo no Brasil. **Revista Margem Esquerda**, Dosiê: marxismo e questão racial. [s. l.], v. 27, Dosiê: marxismo e questão racial, 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas**, 1945.

ORTEGAL, Leonardo; ORTEGAL, Leonardo. Relações raciais no Brasil: colonialidade, dependência e diáspora. **Serviço Social & Sociedade**, [s. l.], n. 133, p. 413–431, 2018.

PIRES, Thula. Cartas do Cárcere: testemunhos políticos dos limites do Estado Democrático de Direito. In: PIRES, Thula; FREITAS, Felipe (Eds.). **Vozes do Cárcere: ecos da resistência política**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

RIBEIRO, Katiúscia. A filosofia africana e as relações raciais. In: GÓES, Luciano (Ed.). **130 Anos de (des)ilusão: A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

ROSA, Marcelo C.; ROSA, Marcelo C. A África, o Sul e as ciências sociais brasileiras: descolonização e abertura. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 313–321, 2015.

SALGADO, Amanda Bessoni Boudoux; JÚNIOR, José Roberto Macri. Raça e Violência Sexual: Âmbito de Aplicação da Vitimodogmática? **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, [s. l.], v. 7, n. 12, p. 47–65, 2017.

SILVA, Givânia Maria Da. A Constituição Cidadã de 1988 e a titulação dos quilombos no Brasil: avanços e desafios. In: GÓES, Luciano (Ed.). **130 anos de (des)ilusão: A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

SILVA, Mário Augusto Medeiros Da. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, [s. l.], v. 26, n. 52, p. 369–390, 2013.

SILVA, Priscila Elisabete Da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (Eds.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2017.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Intelectualidade negra e pesquisa científica**. Salvador: EDUFBA, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 82, p. 3–12, 2008.

## ANEXO

FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. 1ª edição ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980. a. p. 57-60

### Carta ao Ministro Residente (1956)

Do Sr. Doutor Frantz FANON  
Médico dos Hospitais Psiquiátricos  
Médico-Chefe de serviço no  
Hospital Psiquiátrico de

BLIDA-JOINVILLE

Ao Sr. Ministro Residente,  
Governador-Geral da Argélia

ARGEL

Sr. Ministro,

A meu pedido e por portaria datada de 22 de Outubro de 1953, o Sr. Ministro da Saúde Pública e da População quis pôr-me à disposição do Sr. Governador-Geral da Argélia para ser afectado a um hospital psiquiátrico da Argélia.

Colocado no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville a 23 de Novembro de 1953, desde essa data exerço aí as funções de médico-chefe de serviço.

Embora as condições objectivas da prática psiquiátrica na Argélia constituíssem já um desafio ao bom senso, pareceu-e que se deviam envidar esforços para tornar menos vicioso um sistema cujas bases doutrinas se opunham quotidianamente a uma perspectiva humana autêntica.

Durante quase três anos dediquei-me totalmente ao serviço deste país e dos homens que o habitam. Não poupei nem os meus esforços nem o meu entusiasmo. Nada houve na minha acção que não exigisse como horizonte a emergência unanimemente desejada de um mundo válido.

Mas que significam o entusiasmo e o cuidado pelo homem, se diariamente a realidade é tecida de mentiras, de cobardias, de desprezo pelo homem?

De que servem as intenções, se a sua encarnação é tornada impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio aos autóctones deste país?

A Loucura é um dos meios que o homem tem de perder a sua liberdade. E posso dizer que, colocado nesta intersecção, medi com horror a amplitude da alienação dos habitantes deste país.

Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta.

O estatuto da Argélia? Uma desumanização sistematizada.

Ora, a aposta absurda era querer, custasse o que custasse, fazer existir certos valores quando o não-direito, a desigualdade, o assassinio multiquotidiano do homem eram erigidos em princípios legislativos.

A estrutura social que existia na Argélia opunha-se a qualquer tentativa de voltar a dar ao indivíduo o seu lugar.

Sr. Ministro, chega um momento em que a tenacidade se torna perseverança mórbida. Então, a esperança já não é a porta aberta para o futuro, mas a defesa ilógica de uma atitude subjectiva em ruptura organizada com o real.

Sr. Ministro, os actuais acontecimentos que ensanguentam a Argélia não constituem em escândalo aos olhos do observador. Não são nem um acidente, nem uma avaria do mecanismo.

Os acontecimentos da Argélia são a consequência lógica de uma tentativa abortada de descerebralizar um povo.

Não era preciso ser-se psicólogo para adivinhar sob humildade, uma exigência fundamental de dignidade. E de nada serve, por ocasião de manifestações não simplificáveis, apelar seja para que civismo for.

A função de uma estrutura social é edificar instituições atravessadas pela preocupação pelo homem. Uma sociedade que encurrala os seus membros em soluções desesperadas é uma sociedade inviável, uma sociedade a substituir.

O dever do cidadão é dizê-lo. Nenhuma moral profissional, nenhuma solidariedade de classe, nenhum desejo de lavar a roupa suja em família aqui prevalece. Nenhuma mistificação pseudonacional agrada à exigência do pensamento.

Sr. Ministro, a decisão de sancionar os grevistas de 5 de Julho de 1956 é uma medida que me parece literalmente irracional.

Ou os grevistas e as suas famílias foram aterrorizados na própria carne, e então era preciso compreender a sua atitude, julgá-la normal, resultado do ambiente.

Ou a sua abstenção traduzia uma corrente de opinião unânime, uma convicção inabalável, e então qualquer atitude punitiva era supérflua, gratuita e inoperante.

Devo à verdade dizer que o medo não me pareceu ser o traço dominante dos grevistas. Muito pelo contrário, havia o desejo inelutável de suscitar na calma e no silêncio uma era nova inteiramente de paz e dignidade.

Na cidade, o trabalhador deve colaborar na manifestação social. Mas é preciso que esteja convencido da excelência dessa sociedade vivida. Chega um momento em que o silêncio se torna mentira.

As intenções mestras da existência pessoal acomodam-se mal com atentados permanentes aos valores mais banais.

Há já longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão a que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio.

A minha decisão é a de não assegurar, custe o que custar, uma responsabilidade sob o falacioso pretexto de nada mais haver a fazer.

Por todas estas razões, tenho a honra, Sr. Ministro, de lhe pedir que aceite a minha demissão e que dê por finda a minha missão na Argélia, com a certeza de toda a minha consideração.

