



DEIVISON MENDES FAUSTINO

FRANTZ FANON

UM REVOLUCIONÁRIO,
PARTICULARMENTE NEGRO



Círculo Continuo
EDITORIAL

Deivison Mendes Faustino

**FRANTZ FANON
UM REVOLUCIONÁRIO,
PARTICULARMENTE NEGRO**

1ª edição



Ciclo Continuo
EDITORIAL

**São Paulo
2018**

Há mais de cinco décadas de seu falecimento, Frantz Fanon, publicado em diversos países e analisado por destacados estudiosos do pensamento crítico contemporâneo, é, sem dúvidas, um dos intelectuais negros mais importantes do século XX, que atuou como psiquiatra, filósofo, cientista social e militante anti-colonial.

Sua obra influenciou movimentos políticos e teóricos em todo o mundo e suas reflexões seguem reverberando em nossos dias como referência obrigatória em alguns campos de estudo. Por isso, em *Frantz Fanon – Um revolucionário, particularmente negro*, Deivison Mendes Faustino apresenta a trajetória política e teórica de Fanon desde a sua infância na Martinica até a sua participação nos movimentos de libertação na África. Trata-se de uma rigorosa investigação, em que a obra do intelectual martinicano é revisitada com vistas à sua biografia, de forma a oferecer ao leitor brasileiro um panorama mais amplo a respeito do contexto e dos dilemas enfrentados por Fanon no momento de cada escrito seu.

O presente ensaio aqui apresentado é, nesse sentido, corolário de uma séria atividade intelectual e se constitui como uma fundamental contribuição para o debate sobre a presença do pensamento negro e sua resistência política e intelectual na sociedade contemporânea. Que seja este, portanto, um livro para ler e refletir.

FRANTZ FANON
UM REVOLUCIONÁRIO,
PARTICULARMENTE NEGRO

© 2018 | Ciclo Contínuo Editorial
© 2018 | Deivison Mendes Faustino

Bibliotecária Eliane Maricá Soares (CRB 5876)

Faustino, Deivison Mendes.

Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro / Deivison Mendes Faustino. – 1. ed. – São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
144 p.; 21 cm.

Bibliografia: p. 131-141.

ISBN: 978-85-68660-35-5 (broch.).

1. Fanon, Frantz, 1925-1961. 2. Sociólogos - Biografia. 3. Relações raciais.
4. Cultura política. 5. Identidade social. I. Título.

CDD301.0924

AGRADECIMENTOS

À Pambu Njila, Nkosi e Ndanda Lunda: Pembele!!!

À Leila Maria, pela parceria incondicional.

Ao Kairu Nkosi e ao Zuhri Akan, pelo aprendizado constante.

Ao Milton Barbosa e a Regina Santos do Movimento Negro Unificado por me apresentarem o pensamento de Frantz Fanon.

Ao PDSE da CAPES, por viabilizar a realização de parte dessa pesquisa no exterior.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos e ao Philosophy Department da University of Connecticut pela sólida formação.

Aos Professores e amigos Valter Roberto Silvério, Lewis Ricardo Gordon e Jane Anne Gordon, pela orientação e apoio.

Aos colegas do Eixo “ser Humano e sua Inserção Social”, do Departamento de Saúde, Educação e Sociedade, e do Instituto de Saúde da Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista e ao Grupo de Pesquisas Reflexos de Palmares pelo incentivo.

Ao Marciano Ventura pelo zelo na edição e viabilização desse projeto.

Ao Taata Katuvangeci, Felipe Choco, Allan da Rosa, Bergman de Paula Pereira, Janaína Monteiro, Edson Ikê, Rafaela Araújo, Jaqueline Lima, Marcio Farias, Renata Cristina Gonçalves, Weber Lopes Góes, Katiara Oliveira, Clélia Prestes, Jussara Dias e aos integrantes do Grupo Kilombagem e do Amma Psique e Negritude, pelo afetos e estímulo intelectual.

SUMÁRIO

- 13 Por que Fanon, por que agora?
- 19 Os nossos pais, os gauleses
- 27 A ruptura narcísica de um filho bastardo
- 39 O retorno à Ilha e o reencontro com Césaire
- 41 As máscaras brancas e o homem de cor
- 47 O corpo negro
- 51 Ensaaios sobre a alienação do negro
- 57 As vezes uma arma... significa apenas uma arma
- 63 O Dr. Fanon
- 73 A terapia revolucionária
- 79 A carreira e a luta de libertação
- 83 O I Congresso de Escritores e Artistas Negros
- 91 A expulsão
- 97 O *El Moudjahid* e a revolução argelina
- 99 O II Congresso de escritores negros
- 103 A sociologia de uma revolução
- 109 Um revolucionário profissional?
- 113 Condenado pelos glóbulos... brancos
- 123 Há espaço para Fanon no século XXI?
- 131 Referências bibliográficas

CALIBÁ — *Preciso jantar. Esta ilha é minha, pois a herdei de Sicorax, minha mãe, e tu a roubaste de mim. Quando aqui chegaste; me acarinhavas, e me tinhas em alta conta; dava-me água com pinhões de cedro; e me ensinavas como nomear as duas grandes Luzes: a maior, que governa o dia, e a menor, que governa a noite. E eu então te amava e a ti mostrei todas as virtudes da Ilha, as fontes de água doce, as salinas, os pontos desérticos e as terras férteis. Maldito seja eu, que assim procedi. Que todos os feitiços de Sicorax, sapos, baratas, morcegos pousem em você, pois eu sou todos os súditos que o senhor tem, e antes era eu o meu próprio Rei. E aqui o senhor me prende, como porco confinado, nesta inóspita laje de pedra, enquanto tiras de meu alcance o resto da Ilha.*

PRÓSPERO — *Tu és o mais mentiroso dos escravos, do tipo que se deixa comover não pela bondade, mas por chicotadas. Eu te tratei (imundície que tu és) com humanidade, e te alojei e te acolhi em minha própria morada, até que tentasse violar a honra de minha filha.*

CALIBÁ — *Ah, e então! Ah, tomara tivesse acontecido. Tu me impediste, mas eu poderia ter povoado esta Ilha de Calibanzinhos.*

MIRANDA — *Escravo abominável, que não se deixa impregnar de nenhuma marca de benevolência, sendo capaz de todas as maldades: tenho pena de ti. A trabalhadeira que me deu, fazer-te falar, a cada hora te ensinando uma coisa ou outra, quando nem tu mesmo sabes, selvagem, o que queres dizer. Quando ainda grasnavas, como coisa a mais bruta, facultei palavras aos teus propósitos, o que nos tornou compreensíveis. Os de tua raça vil, porém (embora tenhas aprendido), tinham isto neles, essa coisa que os de boa natureza não toleram. Assim, foste merecidamente confinado ao ventre desta rocha, pois merecias mais que uma prisão.*

CALIBÁ — *A senhorita me ensinou sua língua, e o que ganhei com isso foi que aprendi a praguejar. Que a peste vermelha acabe com vocês, por me terem ensinado a sua linguagem.*

A Tempestade, William Shakespeare.

FRANTZ FANON
UM REVOLUCIONÁRIO,
PARTICULARMENTE NEGRO

Esta pergunta foi levantada desta forma pela primeira vez em 1995, pelo pensador jamaicano Stuart Hall, em um encontro promovido pelo Institute of Contemporary Arts (ICA), de Londres¹. Já no início do texto, Hall revela o seu espanto com o fato de Fanon, até então esquecido, voltar a excitar o debate intelectual anglófono, particularmente em torno de seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, escrito em 1952.

O destaque dado a esta publicação não foi gratuito, uma vez que os estudos anteriores sobre Fanon o vinculavam, frequentemente, aos debates relacionados às lutas de libertação do continente africano e à práxis revolucionária no terceiro mundo. Entretanto, a conjuntura teórica que Hall observava e, ao mesmo tempo, ajudava a forjar, oferecia um novo enquadramento àquilo que seriam consideradas as contribuições de Frantz Fanon: os debates sobre subjetividade, cultura e identificação.

Tendo tais diferenças de recepção em vista, o filósofo camaronês Achille Mbembe relata: “Se *Os condenados da terra* era o livro da época da práxis revolucionária, de *Pele negra, máscaras brancas* pode-se dizer que é um dos livros de cabeceira da viragem pós-colonial no pensamento contemporâneo” (2012). Alguns autores buscaram explicar essas diferentes recepções observando o interior da própria obra de Fanon, atribuindo-lhe uma cisão epistêmica fundamental.

1. O título da referida conferência, publicada no ano seguinte pelo ICA, foi “The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks?*”. A segunda vez em que a pergunta foi oficialmente empregada, sob a assumida influência do autor jamaicano, foi em minha tese de doutorado, intitulada *Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*.

Cedric Robinson, por exemplo, em seu *The Appropriation of Frantz Fanon* (1993), chegou a argumentar pela existência de um Fanon temporalmente cindido que teria – tal como o “jovem Marx” – “evoluído” das questões “pequeno-burguesas”, filosóficas, subjetivas e existenciais para uma reflexão “madura” que privilegia a práxis política como caminho para a emancipação (*Op. cit.*).

Em recusa a essa tese, Hall (*Op. cit.*) defende a existência de um elo teórico entre o conjunto de escritos e problematizações propostos por Fanon, mas para ele esse *link* se manifestaria na centralidade dos temas da subjetividade e dos complexos psíquicos provocados pela “epidermização” do olhar (HALL, 1996: 17). O pensador jamaicano visualiza ainda, na própria estrutura textual da obra fanoniana, uma ambiguidade que caracterizaria um “diálogo inter-relacionado e não concluído” entre Fanon, Césaire, Sartre e Hegel. Hall argumenta que essa ambiguidade de Fanon desviaria a dialética em uma direção distinta dos seus predecessores, a saber: a *différance* pós-estruturalista. Assim, segundo ele, o “tropo Senhor/Escravo” e as “circunvoluções hegelianas e sartreanas” que circundam o texto de Fanon importariam apenas na medida em que contextualizam a trajetória de vida do autor e não como chave analítica para a compreensão do seu trabalho.

A biografia teórica oferecida nesse livro está em consonância com os apontamentos feito por Hall, mas, aqui, o *link* teórico identificado não se resume aos debates sobre a subjetividade, embora não possa prescindir deles (FAUSTINO, 2015). Como veremos, a premissa que orientou esse trabalho, como eixo estruturante do pensamento fanoniano, foi a sociogenia (*sociogénie*²). Essa premissa

2. Esta premissa é referida por Fanon apenas no início de seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas*, publicado pela primeira vez em 1952: “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

pressupõe um sociodiagnóstico que conceba a subjetividade sempre em relação com os seus determinantes históricos e sociais:

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 – seguido pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008: 28).

A posição aqui assumida se aproxima de Silvia Wynter (1999; 2001) quando identifica no “*sociogenic principle*” o núcleo estruturante do estatuto teórico fanoniano; no argumento de Lewis Gordon (2015) a respeito do caráter abrangente da teoria fanoniana, abarcando os aspectos psicológicos, sociais e culturais; e na classificação de Fanon como oxímoro radical, oferecida por Ato Sekyi-Otu (1996). Para este último, o empreendimento de Fanon é marcado por uma dupla exigência: a preocupação em manter a tensão crítica em relação ao “drama absurdo” da condição colonial e as vicissitudes cristalinas do dilema humano que esse drama procura violentamente reprimir e usurpar e, por isso, a luta anticolonial, como ato político de rebelião, não se apresenta como o fim da história e nem mesmo como retorno a alguma forma pretensamente original que tenha sido tolhida pela colonização, mas, sim, como abertura a novas possibilidades de solidariedade e autocompreensão.

Isso significa, ainda com Sekyi-Otu, que Fanon aponta, por um lado, para a defesa de uma dialética crítica que rejeita o essencialismo implícito no coletivismo forçado da raça e da nação e, por outro lado, recusa o universalismo abstrato próprio ao humanismo europeu para afirmar um novo humanismo, voltado à desracialização da

de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico” (FANON, 2008: 28). Embora o termo não seja mais mencionado, sugere-se aqui a sua presença nos escritos posteriores enquanto perspectiva teórica.

experiência por meio da afirmação aberta e conjuntural de particularidades universais. É nesse sentido que Sekyi-Otu retoma o termo “oxímoro” empregado por Gramsci para descrever Maquiavel como um partidário do universal. Para Sekyi-Otu, Fanon, assim como Maquiavel, expressar-se-ia como “oxímoro radical” que aponta para a possibilidade de articulação dialética de interesses particulares e universais. Retomando Gordon (2015), pode-se acrescentar à lista de elementos articulados em Fanon as dimensões sociais, econômicas, culturais e subjetivas.

É verdade, como argumenta Hall (1996), que as preocupações psicanalíticas estão presentes em toda a reflexão fanoniana, expressando a sua originalidade e, ao mesmo tempo, a profundidade de sua abordagem. Entretanto, a articulação dessa dimensão a partir da perspectiva da sociogenia sugere serem os fatores sociais os elementos que tornam inteligíveis tanto a interdição (colonial) da dialética do reconhecimento quanto as possibilidades de superação dessa interdição. Ao mesmo tempo, sugere que essa superação não pode ser concebida sem a devida atenção aos aspectos culturais e subjetivos da existência humana.

Como veremos a seguir, as escolhas políticas, teóricas – e, por vezes, pessoais – de Fanon apontam para um esforço em dimensionar a complexidade da existência humana, sem, contudo, desconsiderar as expressões particulares que essa existência assume no tempo e no espaço socialmente dado (FAUSTINO, 2015). Não encontraremos um super-homem, no sentido hollywoodiano, e muito menos um sujeito miticamente atormentado por algum trauma edípico não revelado³, mas apenas uma pessoa que procurou dar respostas aos desafios que a história lhe impôs, em uma época em que as respostas pareciam possíveis de serem dadas.

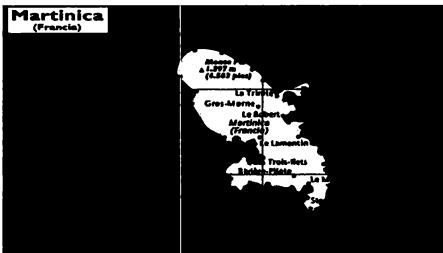
3. Lewis Gordon, em seu *What Fanon said* (2015) critica algumas reflexões que buscam reduzir Fanon e outros pensadores negros a sua biografia, ocultando suas possíveis contribuições para a produção de conhecimento.

Para reconstruir a trajetória pessoal e política de Fanon, bem como para oferecer maiores subsídios para o entendimento dos contextos sobre os quais escreveu, foram utilizadas aqui as biografias e notas biográficas oferecidas por Pardo (1971), Geismar (1972), Gendizer (1974), Macey (2000), Faustino (2013, 2015), Ortiz (2014) e Gordon (2015). E, ao longo das reflexões, o leitor familiarizado com a literatura contemporânea a respeito de Fanon notará a influência de autores como Sekyi-Otu (1996), Gibson (1999), Henry (2000), Gordon (1995; 2015) e Silvério (1999; 2013) no enquadramento aqui oferecido.

Esse sucinto ensaio que ora apresento têm o objetivo de estimular a curiosidade e pesquisa a respeito da vida e obra de Frantz Fanon e fortalecer para o debate sobre a contribuição do pensamento de autore(a)s negro(a)s para o entendimento da sociedade contemporânea.

Fanon afirmava que “O corpo é o homem, e o homem, seu corpo” (GORDON, 2015: 7). Mas este corpo, quando negado pelas adversidades coloniais, torna-se uma presença ausente, um ente coisificado, parte de algo que nem mesmo humano chega a ser. É justamente a partir dessa urgência, nascida da intimidade de quem vivenciou a negação, mas, sobretudo, optou por confrontá-la, que melhor se compreendem as posições defendidas ao longo da curta e, ao mesmo tempo, intensa vida de Fanon.

Este corpo, “negado por ser muito corpo” (*idem*), nasceu em 20 de julho de 1925 como Frantz Omar Fanon – alguns meses depois de Max Roach e Malcolm X e algumas semanas depois de Patrice Lumumba – no seio de uma família de classe média em Fort-de-France, capital administrativa da Martinica, uma colônia francesa do Caribe.



Contabilizada à época em 300.000 pessoas, a população da Martinica – que ainda hoje é considerada um departamento ultramarino

insular francês⁴ – era composta em sua grande maioria por negros descendentes dos trabalhadores das antigas *plantations*⁵ francesas. Entretanto, os *békès* – uma rica aristocracia branca nativa, composta por aproximadamente 1.000 pessoas – possuíam um terço das terras produtivas da ilha, bem como o comércio, as companhias de construção e as instalações portuárias. Abaixo deles encontrava-se uma classe média negra de aproximadamente 25.000 pessoas, composta por funcionários públicos e pequenos proprietários, dentre os quais se posicionava a família de Fanon. O restante da população era uma imensa massa de trabalhadores negros pauperizados e semialfabetizados, portadores de uma das principais marcas discriminatórias na ilha: o baixo domínio da língua francesa.

Apesar dessa rígida combinação de exclusões raciais e de classe, todos, sem exceção, sentiam-se franceses. Os poucos com acesso à escolarização aprendiam nas instituições de ensino que a França era “o seu lar” e que “os pais de sua Pátria” eram os Gauleses. Como explica o próprio autor:

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano

4. Os departamentos de ultramar (em francês “Départements d’outre-mer”, comumente designados pela sigla DOM) são coletividades territoriais integradas à República Francesa, recebendo o mesmo título que os departamentos metropolitanos europeus. Atualmente os cinco departamentos ultramarinos são: Guadalupe; Martinica; Guiana Francesa; Reunião; Mayotte. Cada um desses departamentos constitui uma região mono-departamental, chamada região ultramarina desde a revisão constitucional de 2003.

5. Propriedades monocultoras e agroindustriais, cuja produção destinada aos grandes mercados se utilizava de mão de obra escrava.

uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco (FANON, 2008:132).

Ocorre que a exaltação dos valores europeus, na ilha, era sempre acompanhada pela negação sistemática de todas as dimensões humanas dos nativos, observável no trato inferiorizante dispensado ao crioulo⁶, língua falada pelas classes subalternas da Martinica.



Selo postal figurando a representação francesa sobre os martiniquenhos, 1955

Não é por acaso que o primeiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* tratará justamente dos temas referentes à linguagem. No texto, Fanon argumenta que “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa” (FANON, 2008: 34).

O assunto linguístico foi útil a Fanon para revelar que nas colônias criou-se uma escala ideológica de valores, classificando as pes-

6. Em seus escritos, Fanon utiliza tanto a expressão crioulo (*créole*) quanto *patois*. Entretanto, é válido informar que a primeira – composta por uma junção e (re)significação de diversas línguas africanas e europeias, especialmente o francês – refere-se, particularmente, à língua falada pelos afrodescendentes caribenhos. Já o patuá é um termo mais genérico utilizado em toda a França para designar qualquer corruptela da norma culta francesa.

Sobre essa diferença, consultar Sahai <http://www.potomitan.info/atelier/creole.php> .

soas em relação à sua proximidade ou distância com aquilo que se considera branco/europeu/ocidental.

Como observou um dos principais biógrafos de Fanon:

Na Europa e nas colônias sempre se pensou que o nativo não poderia governar a si próprio, porque não fala uma língua civilizada. O negro do Caribe só é considerado parte da espécie humana quando pode falar fluentemente uma forma mais pura de castelhano, inglês ou francês. Na Martinica (bem como em Guadalupe e Guiana, outros departamentos ultramarinos da França), a língua está intimamente relacionada com a estrutura de classe. Os ilhéus mais pobres falam o *patois*; a burguesia assimilada usa o francês, exceto para dar ordens a seus inferiores. No Terceiro Mundo, os valores europeus são constantemente exaltados como os únicos verdadeiros valores (GEISMAR, 1972: 18).

Dada a racialização⁷ das posições sociais, a busca pela aproximação ao europeu tornou-se a norma e o seu oposto foi patologizado. Na Martinica de Fanon, essa *Weltanschauung*⁸ fetichizada permeava o imaginário daqueles que eram prejudicados por ela, a exemplo do mestiço (geralmente de classe média) que, embora fosse visto como menos branco, sentia-se superior ao negro que, por sua vez, orgulhava-se por não ser visto como inferior em relação aos “selvagens” de Guadalupe ou do Senegal. Como confessa o próprio Fanon:

Conhecemos no passado e, infelizmente, conhecemos ainda hoje, amigos originários do Daomé ou do Congo que declaram ser antilhanos. Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais

7. O conceito de racialização é pensado aqui com base na definição de Silvério (2013: 25) quando afirma que: “Em referência às condições objetivas que fazem possível a emergência destes significantes, a definição de classificações raciais – cuja dinâmica pode ser pensada como um processo de racialização – traduz, no plano ideológico, algumas das tensões econômicas, políticas e culturais de dada sociedade. Neste sentido, podemos perceber uma dupla dinâmica, onde as condições objetivas dão lugar a manifestações ideológicas que, mediante a afirmação dos princípios objetivos no plano simbólico, reproduzem, modelam e cristalizam as oposições estruturais no plano discursivo”.

8. O termo alemão é frequentemente utilizado por Fanon como sinônimo de ideologia ou forma de ver e pensar o mundo.

“evoluído” do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no Exército. Qualquer antilhano que tenha feito o serviço militar em um regimento de infantaria colonial conhece essa atormentante situação: de um lado, os europeus, os velhos colonos brancos e os nativos; do outro, os infantes africanos (FANON, 2008: 40).

Curiosamente, o autor observa que, naquele contexto, o negro martiniquenho “ignora[va] o momento em que sua inferioridade passa[va] pelo crivo do outro” (*ibidem*: 104) e, diante de outros povos colonizados, mas de costas para a própria situação, sentia-se europeu. Assim, para eles, “O africano era um negro e o antilhano um europeu” (FANON, 1964: 30).

Enquanto isso, quando um europeu comum se dirigia a qualquer um destes nativos, inclusive aos seus representantes mais destacados, fazia-o utilizando o *petit-nègre*⁹, uma linguagem estereotipada e subestimadora que, em última instância, dava a entender: “Você aí, fique no seu lugar!” (FANON, 2008: 46). Ainda assim, quando Aimé Césaire¹⁰, um professor reconhecido na França, regressa

9.O termo “*petit-nègre*” foi utilizado, inicialmente, entre 1857-1954 para designar a pronúncia errada (ou simplificada) da língua francesa por soldados oriundos do oeste africano. Diferentemente do crioulo (*créole*) e do patoá (*patois*) que são línguas maternas das populações da França metropolitana e/ou de Além-mar, o *petit-nègre* se caracteriza como um *pidgin*, ou seja, um linguagem distorcida por um falante que não a domina, por não conhece-la desde o berço. Assim, para Fanon, dirigir-se a um negro martinicano – que tem o francês como sua língua materna – em *petit-nègre* é o mesmo que infantilizá-lo e estigmatizá-lo, como exemplifica o autor “Você está no trem e pergunta: — Com licença, o senhor poderia me informar onde fica o vagão restaurante? — Sim, amigo, você pegá direto corredô, um, dois, três, é lá” (FANON, 2008:48).

10. Aimé Césaire foi professor, escritor e político reconhecido desde a juventude. Nasceu em Basse-Pointe, em 1913, na Ilha de Martinica. Foi a Paris em 1931 onde, com Senghor e Damas, fundou a revista *L'Étudiant Noir* (1935), em que pela primeira vez, num artigo, usou a palavra *négritude*, mais tarde utilizada para definir os rumos do movimento. Retornou à Martinica com sua esposa Suzanne Césaire, também escritora, e filho em 1939 para fundarem, juntamente com o escritor marxista e surrealista René Ménéil a revista *Tropiques*. Enquanto produziam a revista, os três escritores atuaram também como docentes no Lycée Victor Schœlcher, uma espécie de ensino médio, onde estudaram nomes como Frantz Fanon e Edouard Glissant e próprio Césaire, anteriormente. Fanon foi aluno dos três durante esse período de intensa produção literária.

à ilha para dizer que “é belo e bom ser negro”, as suas ideias soam escandalosas aos ilhéus, sobretudo a essa classe média negra que se sentia superior aos demais (ou seja, mais próximos do europeu) por dominar a língua da metrópole (FANON, 1964: 31).

Esta ideologia assimilacionista também fez parte da socialização de Fanon. Como toda criança de classe média daquele contexto, era desencorajado desde cedo a falar o crioulo em detrimento da língua francesa. Aliás, cabe concordar com Macey (2000: 60), quando afirma que a posição de Fanon sobre o crioulo foi sempre ambivalente e até contraditória: ao mesmo tempo em que critica a utilização da língua europeia como norma culta, em *Pele negra, máscaras brancas* Fanon confessa a pouca importância que atribui ao crioulo ao concordar com a tese de Michel Leiris, segundo o qual essa língua desapareceria gradualmente à medida que a educação francesa se universalizasse (FANON, 2008:41-2).

Alguns anos mais tarde, quando já era intelectual orgânico da Frente de Libertação Nacional da Argélia, Fanon escreveria um artigo para o jornal *El Moudjahid* onde apresentaria o *créole* como expressão de uma consciência transnacional com potencial para unificar os diversos povos colonizados da região do Caribe. Segundo ele, o renascimento de um movimento de libertação econômica e política nas Antilhas:

[...] se manifesta atualmente, com muito vigor, sobre o plano intelectual, no Haiti, nas Antilhas francesas, nas Antilhas inglesas, onde, precisamente, uma linguagem comum, “*le créole*” (uma mistura de francês, inglês, espanhol e alguns dialetos africanos) constitui um laço e um melhor meio de expressão da consciência antilhana (FANON, 1964:104).

O fato é que Fanon, em sua juventude, deparou-se com um ambiente que buscava desassociar-se não apenas do *créole*, mas de qualquer traço estético que remetesse às classes subalternas:

A burguesia das Antilhas não fala o crioulo, salvo nas suas relações com os domésticos. Na escola, o jovem martinicano aprende a desprezar o patoá. Fala-se do crioulo com desdém. Certas famílias proíbem o uso do crioulo e as mães tratam seus filhos de pivetes quando eles desobedecem (FANON, 2008:35-6).

Mas diante deste dilema colonial, todo esforço parecia vão. O negro martiniquense, mesmo oriundo dos estamentos mais privilegiados, continuava sendo visto como subalterno, não importava o quanto se esforçasse para ostentar rótulos de pretensa autenticidade francesa. Em consequência, deveria submeter a sua maneira de ser e estar no mundo a uma constante vigília, como confessa o autor: “Sim, é preciso que eu vigie minha alocação, pois também é através dela que serei julgado... Dirão de mim com desprezo: ele não sabe sequer falar o francês!...” (*idem*, p.36). Não falar o francês corretamente não é apenas não dominar a norma culta, mas, principalmente, não demonstrar ser suficientemente educado, civilizado, humano... branco! É ser apenas “um pivete, um negro!”, mesmo quando parte destacada da classe média.

A RUPTURA NARCÍSICA DE UM FILHO BASTARDO

Nascido no seio de uma família de funcionários públicos, o jovem Frantz Fanon compunha os privilegiados 4% de ilhéus com acesso ao Lycée¹¹. Embora tenha estudado em uma instituição exclusiva para negros – uma vez que os filhos dos proprietários brancos da ilha estudavam em escolas religiosas privadas –, o Lycée Victor Schœlcher, que em seu quadro de docentes contava com os já mencionados René Mênil, Suzanne Césaire e Aimé Césaire, primava pelo ensino religioso cristão e a abordagem sistemática da cultura europeia em língua francesa. Esse ambiente, entretanto não impedia que os docentes em questão utilizassem o espaço de aula para espalhar a sua influência, como explicou o próprio Césaire ao falar desse momento em que fora professor de Fanon:

Eu era professor. Dei aulas de literatura para uma classe primária... e tive alguns discípulos. Isso era demasiadamente importante. Eu treinei muitos jovens - eles são adultos hoje - e alguns se tornaram amigos, outros inimigos, não que isso tenha importância. Todos eles receberam meus ensinamentos e, com certeza, a minha influência marcou toda uma geração. (Macey, 2000)

Segundo relatam os seus biógrafos, ele, o quinto de oito irmãos, adorava matar a aula de ensino religioso para jogar futebol com o seu irmão Joby. Eles chegaram a participar de um time da região,

11. Estabelecimentos de ensino destinados aos três últimos anos do ensino secundário na França, que pode ser comparado ao Ensino Médio brasileiro.

no qual conheceram Pierre Marie-Claire Mosole, Marcel Manville e Chales Cézettee, amigos que os acompanhariam nas batalhas francesas contra os nazistas, conforme veremos adiante.

Nesta turma, os irmãos Fanon jogavam futebol e faziam muita bagunça, mas Frantz, mesmo imerso nela, já esboçava uma personalidade séria. Em certa feita, quando ainda tinha 8 anos, Frantz estava com amigos mais velhos quando um deles “pegou emprestado” o revólver do pai para impressionar a turma. Em um ato previsível, um dos garotos puxou acidentalmente o gatilho e acertou o dedo de outro menino. Diante do desespero geral dos presentes, Fanon calmamente enfaixou o dedo ferido do amigo mais velho e o acompanhou até o hospital, dizendo posteriormente aos médicos e aos adultos da família que o menino se machucara em um brinquedo. 40 anos depois, Felix, um dos irmãos de Fanon que se encontrava presente na ocasião, comenta: “Estava em sua natureza ser assim. Jogando futebol era a mesma coisa. Ele nunca ficava desesperado; ele era sempre eficiente” (FELIX apud MACEY, p. 59).

A família Fanon não era muito diferente das demais famílias de classe média da Martinica. Eléanore Médélice Fanon (1891 – 1981) foi uma mãe bastante presente na vida de seus oito filhos e exigente em relação às suas expectativas de futuro e ascensão social. Felix Casimir Fanon (1891 – 1947) foi um pai bastante comprometido com o trabalho e pouco participativo no ambiente familiar¹². O

12. A respeito das influências dos pais na personalidade de Fanon, Irene Gendzier (1973) destaca a sua origem étnico-racial. A autora informa que Felix Casimir Fanon tinha origem indígena e afro-martiniquense enquanto Eléanore Médélice Fanon era filha de um relacionamento ilegítimo entre o seu pai branco, de origem alsaciana (região francesa que faz fronteira com a Alemanha) e uma mulher negra martiniquense. Gendzier levanta a hipótese de que o empenho quase obsessivo de Eléanore pela ascensão social dos filhos gerou uma pressão problemática sobre a personalidade de Fanon. No mesmo caminho, Albert Memmi (1974), Stuart Hall (1996) e Henry Gates Jr (1991) buscarão explicar as posições teóricas de Fanon sobre a miscigenação, ou mesmo sobre uma pretensa passionalidade de seus escritos, como resquícios não elaborados de uma ansiedade edípica originada no ambiente familiar do autor. Lewis Gordon refuta essas posições, considerando-as reducionistas ao não conseguir “lidar com a complexidade de falhas e triunfos humanos, bem como os contextos políticos e históricos da vida do sujeito” (2015: 8).

fato é que essa ausência paterna parece ter proporcionado bastante sofrimento a Fanon, frustrando suas expectativas em relação às atribuições paternas, como se pode ler em uma carta enviada ao pai em 1944, quando lutava contra a ocupação alemã na França:

Papai, você às vezes falha em sua obrigação como pai. Se eu me permitir então a te julgar, é porque eu já não estou vivo. Essas são as queixas de alguém do além. Mamãe algumas vezes se entristecia por sua causa. E ela já estava triste por nossa causa. Se nós, seus oito filhos, tornamos-nos alguma coisa, é à mamãe sozinha que devem ser dadas as glórias. Eu posso ver sua expressão lendo essas linhas, mas é a verdade. Olhe pra você, olhe pra todos esses anos que agora são passado. Desnude sua alma e tenha coragem de dizer “eu desertei deles”. E então, devoto arrependido, você estará em condições de retornar ao altar. (*apud* GORDON, p.25 e MACEY, p. 56-7).

É arriscado afirmar que essa experiência pessoal configure um dado mais genérico de toda a sociedade martinicana e, sobretudo, que seja suficiente para explicar a visão do autor sobre as expectativas de masculinidade e paternidade. Embora este tema não tenha sido o foco direto das pesquisas do autor, suas reflexões oferecem importantes subsídios para pensar as dificuldades que os homens negros encontram, em uma sociedade colonial, para corresponder aos ideais hegemônicos de masculinidade. É em torno deste mesmo tema que o autor emitirá uma de suas afirmações mais polêmicas:

¶ Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiando do uso que dela poderia ser feito, preferimos intitular este capítulo: “O preto e a psicopatologia”, uma vez que nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros. No que bem tinham razão. As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira, quer não, o Complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros. Alguém poderia nos contestar, com Malinowski, afirmando que o único responsável por esta inexistência é o regime patriarcal. Mas, além de perguntar se os etnólogos, imbuídos dos complexos de sua civiliza-

ção, não se esforçaram em encontrar a reprodução desses complexos nos povos por eles estudados, seria fácil demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edípica. Incapacidade da qual nos felicitamos enormemente¹³ (FANON, 2008: 134-5 – Grifos nossos).

Essa posição levou o autor a outra afirmação ainda mais polêmica: se é verdade, como ele afirma, que não há Complexo de Édipo na Martinica, o que se poderia dizer da homossexualidade? A resposta que ele deu na época é extremamente problemática:

Mencionemos rapidamente que não nos foi dado constatar a presença manifesta da pederastia na Martinica. Isto é devido, sem dúvida, à ausência do Complexo de Édipo nas Antilhas. Conhecemos o esquema da homossexualidade. Lembremo-nos, todavia, da existência do que lá se chama “homens vestidos de mulher” ou “minha comadre”. Em geral eles usam um casaco e uma saia. Mas estamos convencidos de que têm uma vida sexual normal. Tomam o “punch” como qualquer folgazão e não são insensíveis ao charme das mulheres, vendedoras de peixes, de legumes. Na Europa, entretanto, encontramos alguns colegas que se tornaram pederastas passivos. Mas não era a homossexualidade neurótica, mas sim, para eles, uma atividade como era para outros a de proxeneta. (FANON, 2008, Nota 38, p. 154).

Embora não seja este o espaço para problematizar as implicações dessas afirmações para o edifício teórico proposto por Fanon, cabe informar que elas geraram intensos e acalorados debates na literatura especializada contemporânea, discutindo se essas posições seriam ou não heteronormativas e patriarcais¹⁴.

O que de fato importa a essa altura é que Frantz se deparou desde cedo com uma sociedade (colonial) que se pretendia francesa

13. A intrigante felicidade de Fanon será recebida com entusiasmo pelos futuros formuladores da esquizoanálise, ver a seção II.5.6. Família e campo social de *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1* (DELEUZE E GATARRI, 2010)

14. Ver a esse respeito as críticas de Mercer (1996), Yong (1996), Bhabha (1996) e as réplicas de Sharpley-Whiting (1997), Bird-Pollan (2015) e Gordon (2015).

em todos os aspectos de seu ser, mas esbarrava constantemente nas agruras de sua própria negrura¹⁵.

Com o passar do tempo, o jovem Fanon dedicou cada vez menos tempo ao futebol e às ruas e passou a frequentar a Biblioteca Schoelcher, em Fort-de-France. Lá, no auge de sua adolescência, degustou os clássicos do Iluminismo e da literatura clássica francesa – não por acaso, bastante presentes nas referências bibliográficas de seus futuros livros.

Desde a infância, já se habituara ao fato de que os únicos livros da escola eram sobre História e Literatura metropolitanas. Na Martinica, quando uma criança era alfabetizada a primeira frase que aprendia a ler e a escrever era “*Je suis Français*” e, quando se comportava mal, dizia-se para “não se comportar como um negro”. Portanto, não é difícil imaginar que Fanon sentia-se um francês e que esse sentimento o acompanhou, ainda que de forma ambígua, por um longo tempo. Mesmo em suas críticas mais ácidas à Europa, tal ambiguidade se faz transparecer:

O martinicano é um francês, ele quer continuar integrado à União Francesa, o martinicano só pede uma coisa, que os imbecis e os exploradores lhe deixem a possibilidade de viver humanamente. (Fanon, 2008: 170).

15. O emprego da palavra “negrura” aqui tem o objetivo de explicitar a conotação pejorativa e estigmatizada atribuída aos negros, e mesmo à palavra “négritude” antes do movimento político francófono que lhe atribuiu sentido positivo, no século XX. Ao contrário do que se convencionou afirmar, Aimé Césaire não foi o primeiro a utilizar o termo *Négritude*, mas sim o psiquiatra e abolicionista estadunidense Dr. Benjamim Rush (1746-1813), no início do século XIX. Para ele, que também é considerado o pai da psiquiatria estadunidense, a negritude seria uma doença curável que provoca desordens psíquicas diversas, uma doença da mente (*Diseases of the Mind*). Dado esse caráter patológico da cor negra, que para ele poderia ser comparada à lepra, os relacionamentos interracializados estariam condenados a produzir proles infectadas, sendo, portanto, frontalmente desaconselhados. Após analisar o caso de um escravo com vitiligo, deduz e conclui que a doença (a negritude) teria cura: o embranquecimento (RUSH, 1812).

O excerto a seguir é ainda mais enfático e destituído da habitual ironia que permeia a maior parte de *Pele negra, máscaras brancas*:

Que história é essa de povo negro, de nacionalidade negra? Sou francês. Interesse-me pela cultura francesa, pela civilização francesa, pelo povo francês. Recusamos considerar-nos como algo “à margem”, estamos bem no centro do drama francês. Quando homens, não fundamentalmente maus, mas mistificados, invadiram a França para escravizá-la, meu ofício de francês me indicou que meu lugar não era à margem mas no coração do problema. Interesse-me pessoalmente pelo destino da França, pelos valores franceses, pela nação francesa. Que é que eu tenho a ver com um Império Negro? (*Op. cit.*).

Mas essa percepção assimilacionista sofreria dois duros golpes. O primeiro, que não atingiu apenas Fanon, mas todos os martiniquenses, veio com a chegada dos soldados franceses à Martinica durante o Regime de Vichy¹⁶. É válido informar que, até esse momento, os homens “fundamentalmente maus” acima referidos eram os nazistas e não os franceses, entre os quais Fanon e os demais martiniquenses se incluíam. O segundo golpe, como veremos mais à frente, foi durante a participação de Fanon no *front* de resistência contra a ocupação nazista.

Em 1940, quando Fanon ainda estava terminando o quarto ano do Lycée, aos 15 anos de idade, as coisas mudaram significativamente na Martinica. Com a rendição da França ao poder alemão 5 mil marinheiros brancos se refugiaram em Fort-de-France, uma cidade de aproximadamente 45 mil habitantes. A partir desse momento os acontecimentos cotidianos expuseram na ilha as marcas da racialização de uma forma jamais vista:

Os marinheiros se apoderaram dos bares de Fort-de-France, dos restaurantes, hotéis, bordéis, praias, lojas, locais para caminhada, táxis e

16. Regime de Vichy (ou República de Vichy) foi o nome dado ao governo “fantoche” criado a partir da ocupação nazista em parte do território Francês entre os anos de 1940 e 1944.

se apropriaram dos melhores departamentos. No verão de 1940, qualquer marinheiro tinha no bolso uma centena de vezes mais dinheiro do que um habitante da Martinica e os soldados davam ordens aos civis. Os recrutas eram rudes em seu comportamento; os habitantes da Martinica, no entanto, estavam acostumados a levar uma vida pacífica. O que o dinheiro não poderia alcançar era conseguido pela força bruta. Os cafés foram imediatamente segregados: de um lado, as mulheres (martiniquenses) e os clientes brancos; do outro lado, os nativos negros. Os marinheiros esperavam que as lojas os atendessem antes dos nativos (GEISMAR, 1972: 33).

Os problemas não pararam por aí e, aos poucos, foram desnudando as dimensões raciais da exploração de classes em um território colonial:

No início, a segregação foi por razões econômicas: o valor do dinheiro dos soldados aumentou e os nativos foram forçados a reduzir o nível de seu consumo. Por volta de 1941, porém, os marinheiros recebiam os seus salários irregularmente por causa das dificuldades de obter fundos da administração de Vichy, mas as linhas de cor estavam firmemente estabelecidas. Os recrutas não estavam dispostos a confraternizar com os homens negros. No caso das mulheres, a situação era diferente. Os intrusos brancos consideravam todas as jovens nativas como prostitutas e passaram a substituir o pagamento do programa pelo estupro. A polícia estava acostumada a operar em um ambiente no qual se acreditava que somente os negros se comportavam mal e, por isso, julgava antecipadamente qualquer vítima de estupro como uma prostituta que estaria cobrando um preço muito alto. Nos tribunais militares, a palavra dos marinheiros sempre superava a dos nativos. Foi um racismo totalitário. (*Op. cit.*).

Esta não era a França que Fanon e os demais martiniquenses foram ensinados a amar. Inicialmente, acreditou-se que esses soldados racistas não estariam agindo como “legítimos franceses”, já que eram identificadas como capitulantes frente ao nazismo. Mas, com o passar do tempo, sob a necessidade de se defender desses “invaso-

res”, os pedidos de reconciliação à identificação negra proposta por Césaire foram finalmente compreendidos e aceitos¹⁷:

Aceito...aceito...inteiramente, sem reservas...
minha raça que nenhuma ablução de hissopo e de lírios misturados
poderia purificar
minha raça corroída de máculas
minha raça uva madura para pés bêbados
minha rainha das cusparadas e das lepras
minha rainha das chicotadas e das escrófulas
minha rainha das escamas e das cloasmas
(oh as rainhas que eu amava outrora nos jardins primaveris e longín-
quos sobre o fundo iluminado por todas as velas dos castanheiros!).
Aceito. Aceito. (CÉSAIRE, 2012).

A ilha passaria por um intenso conflito de identidade. Como explicará o próprio Fanon posteriormente:

Os antilhanos mudaram os seus valores depois de 1945. Considerando que, antes de 1939, tinham os olhos fixos na Europa branca, enquanto o bom para eles era a fuga de sua cor, eles descobrem, em 1945, não somente um negro (*noir*), mas um negro (*nègre*) e até a África distante que ele agora lança sua pseudópodes... (FANON, 1964: 34 – grifos meus).

Na língua francesa, o termo *noir* era utilizado para designar a cor preta enquanto o termo *nègre* era utilizado para classificar pejorativamente as pessoas de pele escura. Assim, num primeiro momento,

17. Em artigo publicado em 1955, na Revista *Esprit*, Fanon explica que nas Antilhas, até 1939, “não irrompia qualquer reivindicação espontânea de negritude, ou seja, nenhum antilhano se reivindicava ou se declarava negro uma vez que se consideravam um grupo privilegiado dentro da hierarquia racial francesa”. Esse sentimento era tamanho que o retorno de Aimé Césaire à ilha - um homem culto e internacionalmente respeitado - causou grandes espantos, como relata Fanon: “Pela primeira vez se via um professor do Liceu, logo, aparentemente digno, dizer simplesmente à sociedade antilhana ‘que é belo e bom ser negro’. Era certamente um escândalo [...]. O que poderia ser mais grotesco que um homem instruído e diplomado que não deixou, pois, de perceber [...] que ‘era uma infelicidade ser negro’, gritando que a sua pele é bela e que ‘o grande buraco (trou) negro’ é a fonte da verdade? Nem os mulatos, nem os negros compreenderam esse delírio. Os mulatos, porque tinham escapado à noite, os negros porque aspiravam sair dela. Dois séculos de verdade branca tiravam a razão desse homem. Só poderia se tratar de um louco, que não poderia ter razão” (FANON, 1964:31). Mas a presença dos soldados franceses na ilha parece ter “devolvido” a razão a Césaire.

havia uma opção, considerada politicamente correta, pelo primeiro termo (*noir*), quando se objetivava designar a cor das pessoas “negras”, em detrimento do segundo (*négre*), que poderia soar ofensivo. Entretanto, esses significados passaram a ser alvo de disputa com o advento do movimento de Negritude – ou *Négritude*, na grafia original francesa –, que começou a louvar este “estigma”, atribuindo à condição de mais sagrada das “marcas” que alguém poderia portar.

O ponto destacado por Fanon é que, antes da “invasão” dos marinheiros “franceses” na ilha, não se observava alguma adesão a esse louvor. Apesar da predominância da cor *noir* entre os habitantes, havia um repúdio comum a tudo aquilo que se identificava como *nègre*. Mas este cenário mudara radicalmente e agora o martinicano se via obrigado a “descobrir” não apenas a sua cor (*noir*) – o que por si só já seria suficiente para cindir a imagem que alimentava sobre si – mas, sobretudo, descobrir a sua diferença como amaldiçoada (*nègre*) e, ao mesmo tempo, como possibilidade de fazer frente à maldição (*négritude*). Daí a sua afirmação em outro lugar de que “é o branco (*blanc*) que cria o negro (*nègre*), mas é o negro (*nègre*) que cria a negritude (*négritude*)” (FANON, 1968: 29).

A utilização do termo pseudópodes, por Fanon na citação acima explicita a angústia dessa descoberta martinicana em *Pele negra, máscaras brancas*: “Sempre haverá um mundo – branco – entre vocês e nós...” uma barreira quase intransponível nos interdita o movimento, lançando-nos violentamente ao chão... assim, “Diante desse endurecimento (*ankylose*) afetivo do branco”, dessa incapacidade de me ver como seu outro, desse seu fechamento ontológico, “é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro (*négre*). Pouco a pouco, criando pseudópodes aqui e ali, secretei uma raça. E esta raça titubeou sob o peso de um elemento fundamental (FANON, 1952:118).

O curioso é que, paradoxalmente, nesse momento de ruptura narcísica, que Fanon – decepcionado com alguns franceses, mas ain-

da acreditando que a causa da França era a sua causa – alista-se, junto a seus antigos amigos de futebol, Manville e Mosole, no Exército Francês de Libertação, uma fração antinazista do exército francês.

Gordon (2015) explica que a presença dos soldados despertou sentimentos ambíguos na população negro-martinicana, que até então se via como francesa. De um lado encontravam-se os que se sentiam traídos pelos seus “irmãos” do continente que, além de fazer aliança com os inimigos nazistas, não conseguiam estender sua *solidarité* aos compatriotas “de cor”. Do outro lado havia aqueles que, como parece ter sido o caso de Fanon, optaram por ir além da crise de identidade e defender a pátria da ameaçadora invasão, apostando que havia coisas maiores em jogo. Segundo Joby Fanon, seu irmão já dizia nessa época que “cada vez que a liberdade for afetada, quer sejamos brancos, negros, amarelos, ou kakos... Juro a vocês hoje que não importa onde seja, cada vez que a liberdade for ameaçada, eu estarei lá” (*apud* GORDON, Op. Cit, p. 10).

Depois de seis meses de preparo militar na Dominica e na África do Norte, Fanon vai para o *front* na Europa. Junto aos franceses brancos nascidos na metrópole ficou cada vez mais nítido para ele que o racismo não era exclusividade dos soldados franceses em sua terra natal, mas era a forma como todos os franceses continentais viam os outros franceses (não-brancos) de Ultramar. Como relata Geismar:

Nas tropas que acampavam em Guercif ele observou que existiam notórias barreiras entre os franceses da metrópole e os colonos do norte da África. No entanto, ambos os grupos desprezavam os muçulmanos que estavam no exército e que, por sua vez, não valorizavam os negros. Os soldados da campanha antilhana, onde Fanon estava, mantinham-se à distância das tropas africanas, particularmente senegalesas. Era possível pensar que as linhas de cor eram o fator mais decisivo da separação, mas a situação não era tão simples. O africano recebia razões

especiais: flocos de cereais colhidos na África Ocidental. Os antilhanos tiveram o privilégio de consumir alimentos europeus, mas as fontes eram tão escassas que os soldados eram servidos com requintado prato local: carne de camelo seco (GEISMAR, 1974: 41-2).

Fanon percebia que, por mais que pensasse, sentisse ou desejasse o contrário, em face do branco era apenas um preto. Um preto como outros pretos... jamais um francês, filho legítimo da Pátria-mãe.

O RETORNO À ILHA E O REENCONTRO COM CÉSAIRE

Na guerra, depois de presenciar os tratamentos mais desumanos nas colônias francesas na África do Norte, mas também depois de conhecer a miséria de uma França devastada pela guerra, Fanon é ferido em combate e, na sequência, é promovido pelo mesmo general que, mais tarde, teria que enfrentar ao lado das forças de libertação da Argélia. Essa condecoração abrirá importantes portas a Fanon.

Em 1945 ele retorna à Martinica como veterano de guerra, podendo, agora, como ironiza Geismar, ser considerado um francês:

Fanon foi promovido a Cabo. Assim, no momento em que regressou à sua terra natal, alguns de seus sentimentos mais amargos já tinham amadurecido. Ele era um veterano condecorado de quase dois anos de guerra; tinha o direito de ser francês e queria ser, mesmo que apenas para ajudar a reformar a sua sociedade. (GEISMAR, 1972: 48).

Nesse período, engaja-se na campanha política de Aimé Césaire para prefeito de Fort-de-France pelo Partido Comunista e se deixa influenciar pelas ideias do escritor. A relação com o mestre Césaire marcou profundamente a sua maneira de compreender os problemas sociais de sua época: da relação, ora crítica, ora de adesão radical à esquerda marxista francesa (GEISMAR, 1972; MACEY, 2000) à utilização da estética poética como caminho privilegiado para a autorreflexão filosófica (GORDON, 2015; HENRY, 2000, 2006), a presença de Césaire se fará indiscutivelmente visível na produção fanoniana.

Entretanto, Fanon passará a se diferenciar cada vez mais de Césaire, especialmente no trato reservado ao movimento da Negritude. Como ficará nítido em seus futuros escritos, para ele a *Négritude* tem o mérito de ser a antítese afetiva do racismo branco, mas por vezes esbarra na visão racializada que o branco criou. Essas críticas são até hoje objeto de intenso e inesgotável debate, ora aproximando, ora distanciando Fanon dos pressupostos da Negritude.

Concordamos, aqui, com o que argumenta David Caute (1970) quando afirma que o diálogo crítico de Fanon com essa vertente político-teórica se explica mais pela proximidade do que pela ruptura, mas a sua posição, marcadamente humanista, o levava sempre a apontar os limites essencialistas, culturalistas e particularistas assumidos pelo movimento.

Naquele momento de campanha eleitoral, as diferenças entre os dois pensadores se faziam visíveis também em relação a seus posicionamentos no interior do próprio marxismo. Césaire, como membro da velha guarda comunista francesa, acreditava que o futuro da Martinica dependia da movimentação dos operários franceses, já que a revolução seria levada a cabo primeiramente nos países industrializados. Já Fanon se encontrava entre aqueles que duvidavam dessa via, dada a inexpressiva existência dessa categoria em colônias como a Martinica e o fato de que, em geral, os trabalhadores franceses não pareciam estar nem um pouco preocupados com a situação das colônias (GEISMAR, 1972: 29-31).

O fato é que, depois de uma maciça campanha política, Césaire foi eleito para a função que almejava.

A Universidade

Em 1946, ainda na Martinica, Fanon começa a se preparar para cursar uma Universidade. O status de veterano de guerra lhe facilitaria a inserção nas instituições acadêmicas da metrópole francesa e a sua familiaridade com a Literatura clássica, bem como o seu domínio da língua do colonizador lhe ofereciam grandes vantagens. Inicialmente almejava uma carreira que lhe possibilitasse ser útil em sua terra natal e, ao mesmo tempo, ganhar dinheiro.

A medicina era um desejo antigo, mas como gastara demasiado tempo na guerra, julgou que esse curso seria muito longo para ele e, por isso, descartou a possibilidade. Depois de muita reflexão, aceita a sugestão de seus amigos, antigos companheiros de futebol e de guerra, e escolhe o curso de odontologia, em Paris. Tendo em vista essa escolha, Peter Geismar enfatiza que “pela primeira vez em sua vida, Fanon concordou em realizar uma atitude liberal” (GEISMAR, 1972: 54). Já Lewis Gordon, ao refutar a ideia recorrente de que Fanon seria um “revolucionário premeditado”, ironiza: “Um dentista revolucionário? Pode-se imaginar os muitos trocadilhos terríveis que surgiriam caso este caminho se concretizasse: dir-se-ia que Fanon ‘empunharia as garras da História para chegar à raiz da opressão’” (2005: 9).

Depois de três semanas de conteúdos introdutórios aos saberes ortodônticos em Paris, Fanon desiste do curso. Ao ser interrogado

por seus amigos, justifica afirmando que “nunca havia encontrado tantos idiotas em sua vida como na escola de odontologia” (GEISMAR, 1972: 52). A afirmação pode ser melhor entendida quando se visualiza o contexto da fala: Paris vivia um momento de intensificação dos conflitos sociorraciais e a possibilidade de encontrar “idiotas” entre os colegas de classe era enorme (GORDON, 2015). Entre esses idiotas encontravam-se tanto os racistas franceses quanto os martiniquenhos de mentalidade colonial (MACEY, 2000).

Diante de sua inadaptação, Fanon decide mudar de curso e se direciona a Lyon, uma pequena cidade do interior da França, que na época era conhecida por sua culinária e sua tradição de lutas operárias das indústrias têxtil e metalúrgica. Na *Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie* da *Université de Lyon* inicia os estudos de psiquiatria Forense, profissão que atenderia aos seus interesses em investigações de ciências naturais e humanas.

Na primeira semana de fevereiro de 1947 recebe um telegrama avisando que o seu pai, Felix Casimir, havia falecido na semana anterior. Ao receber a notícia, Fanon viajou o mais rápido que pôde a Paris para encontrar alguns dos seus irmãos que lá estavam. Apesar das duras críticas que teceu ao pai por sua ausência na criação dos filhos, o jovem Frantz ficou bastante abalado com o ocorrido e, sobretudo, preocupado com a dúvida a respeito de sua mãe: poderia resistir sem o pai? (MACEY, 2000:120). Depois de passar um tempo com a família, retorna à Lyon para prosseguir com os estudos.

Neste período assiste a aulas de Jean Lacroix, defensor do personalismo¹⁸, Merleau-Ponty¹⁹, que ensinava em Lyon antes de se

18. O personalismo era uma filosofia humanista que buscava fundir o cristianismo primitivo e o marxismo. Jean Lacroix defendia um cristianismo comunista que se baseasse nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de K. Marx, como expressão de uma filosofia do amor.

19. Um dos principais expoentes do existencialismo francês, Merleau-Ponty se debruçou sobre temas como a contribuição de Edmond Husserl, a Fenomenologia e a Consciência intencional como base para a Teoria do Conhecimento. O autor lecionou na *Université de Lyon* entre os anos de 1945 a 1948.

transferir para o Collège de France, e entra em contato com as ideias de renomados pensadores que estavam em voga na França. A metrópole vivia um período de intensa produção teórica, que estimulava debates intermináveis nos meios acadêmicos que frequentava.

Autores clássicos eram retomados e suas produções reformuladas diante dos novos desafios lançados pelo período pós-guerra. Não apenas a filosofia da normatividade vital – defendida por G. Canguilhem em *Le normal et le pathologique* – e a fenomenologia da vida, tal como aparece nas diferentes fases da obra de M. Merleau-Ponty (RAMOS, 2012), mas também a tradução de Hegel, empreendida por Hyppolite e Kojève nos 1940 – a partir de uma abordagem que tomava a alienação como metáfora para a dominação social, econômica e cultural – passaram a compor o cardápio teórico das aulas e cafés frequentados por Fanon. É deste período também a tradução para o francês e a ampla circulação dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Karl Marx que, além de exaltar o caráter humanista do renegado autor alemão, evidenciou as suas proximidades com Hegel (ORTIZ, 2012).

Renato Ortiz argumenta que o humanismo passou a ser um tema central na França a partir da década de 1940, especialmente a partir das tentativas de fusão do marxismo ao existencialismo protagonizadas por Jean-Paul Sartre. O resultado foi um determinado enquadramento político-teórico que associava o humanismo à libertação:

O célebre livro de Sartre *L'Existentialisme est un Humanisme* é somente um dos escritos que enfatizam a dimensão humana da libertação e mostra que o debate entre marxismo e existencialismo se realiza sob o signo do humanismo. O debate terá influências diretas sobre Fanon, que não hesitará em pensar a libertação nacional em termos de humanização universal do próprio homem (ORTIZ, 2012: 51).

Outro debate importante que pouco depois comporá o repertório de Fanon se refere ao conceito de situação colonial, proposto por Georges Balandier. Em *La situation coloniale: approche théorique*. Cahiers Internationaux de Sociologie, vol XI, 1951, Balandier fala do colonialismo como um fenômeno social total que compreende tanto as dimensões econômica, política e cultural quanto a dimensão psíquica da dominação. Mais que isso, estabelecerá de forma pioneira a relação entre colonialismo e alienação atribuindo às sociedades colonizadas o status de “globalmente alienadas”. A descrição de Ortiz, a respeito de Balandier é bastante elucidativa para reforçar sua suspeita de que Fanon possa ter sido influenciado pelo referido autor:

A originalidade de Balandier consiste em apreender o colonialismo enquanto fenômeno social total. Bom leitor de Mauss, ele procura se afastar das visões particularistas dos antropólogos anglo-saxões [...] e tenta pela primeira vez compreender o contato entre civilizações dentro de uma perspectiva globalizante que leve em consideração os diferentes níveis de realidade: social econômico, político, cultural e até mesmo psíquico. Neste sentido, Balandier procura entender os aspectos da dominação colonialista, seja no nível do imperialismo econômico seja em suas manifestações mais profundas que engendram a própria personalidade do homem colonizado. Ele retoma assim os estudos de O. Mannoni, que descrevem o complexo de inferioridade do africano, sua personalidade calcada no ressentimento, e chega até mesmo a esboçar uma tipologia de reações subjetivas ao colonialismo, chamando a atenção, por exemplo, para os movimentos messiânicos africanos como um tipo de reação a dominação colonial. Balandier irá mais longe em suas análises e talvez seja o primeiro intelectual que associe o conceito de alienação ao de situação colonial (ORTIZ, 2012: 52).

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-no a questionar importantes pressupostos da psiquiatria, psicologia e mesmo da psicanálise, que ele conhecia bem. Como argumenta Geismar:

[...] A escola em que se formou [Fanon] procurava chegar a uma síntese do pensamento de Freud e Marx: o indivíduo perturbado deveria ser reabilitado dentro de seu verdadeiro contexto social [...] com a crença de que as neuroses estavam mais relacionadas com as circunstâncias ambientais, sempre presentes, do que com traumas de infância [...] Para Fanon, o inconsciente coletivo era um fenômeno social e cultural. (GEISMAR, 1972: 24-5).

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 em Lyon.

Além disso, o jovem estudante participava de uma organização da União dos Estudantes dos Territórios Ultramarinos da França e fundou com outros colegas o periódico *Tam-Tam*. Seu primeiro ensaio publicado (em 1951) portava um título que poderia ser traduzido como “A queixa negra: a experiência vivida do negro” (*La plainte du Noir: L'expérience vécue du Noir*). Nele já se observa o tom científico-poético que seria futuramente utilizado em *Pele negra, máscaras brancas*, mas, sobretudo, a preocupação em cruzar saberes psicológicos, psiquiátricos, psicanalíticos, filosóficos e sociológicos.

É nessa época que Fanon, muito impressionado com as novelas de Jean-Paul Sartre, começa a se interessar pelo teatro. O autor chegou a escrever algumas peças sobre a situação do negro na França,

incluindo um drama sobre os operários de Lyon. Entre os trabalhos encontram-se *Les mains parallèles*, *L'oeil se noye* e *La conspiration*, que, a seu pedido, nunca deveriam ser publicados²⁰. Para ele, não passavam de exemplares de um esquerdismo existencialista, demasiadamente melodramáticos e sem consistência estética o suficiente para serem publicados (GEISMAR, 1972: 56).

20. Os textos citados foram publicados recentemente no livro: *Frantz Fanon, Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young. La Découverte, 2015.

A região de Lyon oferecia muitos atrativos à participação política e à integração dos estudantes, entretanto o olhar racializado lançado aos estudantes recém-chegados das colônias se configurava como um empecilho à sua integração. Ao mesmo tempo em que Fanon mantinha uma agitada vida política no meio universitário, encontrava dificuldades para manter amizades e mesmo relacionamentos afetivos naquele meio. A convivência fechada em um grupo de estudantes negros também não parecia ser uma opção viável. Dos 400 estudantes universitários da cidade, menos de 20 eram negros e, para estes – todos homens, oriundos em sua maioria da África Ocidental –, restava a opção de integrar-se à comunidade estudantil como um todo (leia-se branca) ou entregar-se ao isolamento (GEISMAR, 1972: 55).

O isolamento racial não foi a opção escolhida por Fanon. A sua participação nos diversos espaços estudantis mostra que ele buscou manter relações em todos os grupos, mesmo diante de uma sociabilidade extremamente segregadora. Segundo Geismar, a exceção encontrada por Fanon não superava esse olhar racializador, mas, ao invés da recorrente fobia ao corpo negro, manifestava-se, ao contrário, em um desejo por ele, mantendo atribuições animalizadas (*Op. Cit.*). Como é possível ler nas palavras do próprio Fanon ao tratar do assunto:

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” (FANON, 2008: 139).

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, a inserção dessa mulher em uma sociedade em que o negro representa a violação.

Nas palavras do autor:

Eis aqui o que pensamos a respeito. Inicialmente a menina vê o pai, um libidinal agressivo, bater numa criança rival. Nesse estágio (cinco a nove anos) o pai, agora pólo libidinal, recusa, de certo modo, assumir a agressividade que o inconsciente da menina exige dele. Nesse momento, esta agressividade liberada, sem sustentação, solicita um investimento. Como é nessa idade que a criança penetra no folclore e na cultura, na forma que se conhece, o preto torna-se o depositário predestinado dessa agressividade. Se penetrarmos um pouco mais no labirinto, constataremos: quando a mulher vive a fantasia do estupro

por um preto, é, de certo modo, a realização de um sonho pessoal, de um desejo íntimo. Realizando o fenômeno de voltar-se contra si, é a mulher que se viola. Encontramos a prova indiscutível no fato de que não é surpreendente que as mulheres, durante o coito, digam ao parceiro: “Me faça mal”. Deste modo, elas não exprimem senão esta idéia: maltrate-me como eu o (me) faria se estivesse no seu lugar. A fantasia do estupro pelo preto é uma variante desta representação: “Eu desejo que o preto me estripe como eu teria feito a uma mulher”. Admitindo que nossas conclusões sobre a psicosssexualidade da mulher branca estejam corretas, poderiam nos perguntar que conclusões propomos para a mulher de cor. Não temos a mínima idéia. Entretanto, o que podemos adiantar é que, para muitas antilhanas, que chamaríamos de “parabranças”, o agressor é representado pelo tipo senegalês, ou, em todo caso, por um inferior (ou considerado como tal). O preto é o genital (FANON, 2008: 153-4).

Esse longo trecho, quando considerado o contexto efetivo de sua produção, sugere que os assuntos em questão não eram enfrentados apenas como tema de pesquisa, mas como dilemas de vida de um jovem, letrado e de classe média, que queria apenas “ser um homem entre outros homens” (*Op. cit.*, p. 106), que pudesse ajudar a edificar o mundo conjuntamente com o outro, mas esse outro “evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...” (*Op. cit.*, p. 105).

Esse cenário não impediu que Fanon mantivesse uma rede de amizade e convivência. Mais que isso, o jovem acadêmico estabeleceu alguns relacionamentos casuais com algumas garotas. Em um desses relacionamentos, uma surpresa: com uma estudante russa de origem judia que ele conheceu na aula de filosofia, em 1947, “engravidou”²¹.

Segundo Geismar, a primeira reação de Fanon diante da notícia da gravidez não planejada foi a de viajar desesperadamente para

21. A pedido da própria filha de Fanon, fruto desse relacionamento, o nome da mãe é mantido em sigilo. Atualmente Mireille Fanon Mendes France é professora doutora em Literatura clássica e semiótica e ativista fundadora da Fondation Frantz Fanon <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/> (GORDON, 2015:11).

Paris para pedir conselhos a seu amigo Manville – que a essa altura estudava Direito – e o seu irmão Joby. Ele não estava seguro de seus sentimentos e, muito menos, se queria se casar com uma mulher europeia. Ambos desencorajaram Fanon da possibilidade de um matrimônio forçado, mas o responsabilizaram em relação aos cuidados com a criança.

Ao que parece, o segundo conselho não foi seguido à risca por Fanon e o seu contato com a filha foi bastante restrito. Ela só foi apresentada à família Fanon quase quinze anos depois da morte do autor (GEISMAR, 1972: 55).

ENSAIOS SOBRE A ALIENAÇÃO DO NEGRO

As cobranças acadêmicas, a gravidez não-planejada com uma moça com quem ele não partilhava vínculos afetivos, as sistemáticas dificuldades de inserção no mundo branco, mas também a dificuldade de se ver plenamente inserido no mundo negro – uma vez que a sua experiência de vida insistia em posicioná-lo nas fronteiras dos dois mundos – levaram Fanon ao limite. Karl Jaspers, filósofo existencialista que exerceu grande influência sobre Fanon, defendia que o ser humano só adquire consciência de seu “eu interior” nas situações-limite. Para Geismar, era exatamente esse o processo em que Fanon se encontrava ao final de seu curso de psiquiatria forense e foi exatamente esse sentimento que o impulsionou a converter seus tormentos existenciais e sua introspecção poética – de caráter depressivo, sustenta o biógrafo – em programas políticos positivos (GEISMAR, 1972: 58).

Ao final de 1951, ainda com 26 anos de idade, Fanon juntou alguns escritos de que já dispunha ao arcabouço teórico que adquirira recentemente e compôs o manuscrito de seu trabalho de conclusão de curso²². O trabalho foi intitulado “Ensaio sobre a desalienação

22. Embora o manuscrito de Fanon esteja alocado na categoria “Teses de Medicina” do catálogo da Faculté mixte de médecine et de pharmacie, da Université de Lyon, o mesmo não deve ser confundido com a “Tese de Doutorado” existente no Brasil. O autor cursava a graduação em psiquiatria, uma das várias modalidades da medicina e, segundo o jargão da época – utilizado também no Brasil – o pronome de tratamento empregado para um profissional dessa área é “Doutor”. O que não significa que estivesse cursando um doutorado e, muito menos, elaborando uma “Tese de doutorado”, como se convencionou afirmar mas, sim, um trabalho de conclusão de curso ou, se preferirmos, o famoso “TCC”.

do negro” (*Essai sur la désalienation du Noir*) e nele Fanon discutia, ora de forma poética, ora de forma científica, os problemas sociopsíquicos do colonialismo. Lamentavelmente, o formato literário e o objeto do trabalho não respeitavam as convenções acadêmicas de sua Universidade e ele foi aconselhado por seu orientador a não apresentar o texto:

Fanon enfatiza que tinha a intenção de submeter *Peau noire, masques blancs* como a dissertação que ele escrevera a fim de qualificar-se como um doutor de medicina e, em seguida, argumenta um pouco misteriosamente: “E então a dialética me obrigou a tomar uma posição muito mais firme”. Entretanto, os seus fracassos em submeter o trabalho não tinham, de fato, nada a ver com qualquer “dialética”, mas o seu orgulho ferido o impediu de admitir que, por motivos previsíveis, a tese fora rejeitada pelo indignado professor Dechaume antes que ele fosse capaz de submetê-la, já que ela desafiava todas as convenções acadêmicas e científicas conhecidas. A tese de medicina não seria o lugar para uma exploração experimental de tal subjetividade do autor ou para tais longas citações de Aimé Césaire. (MACEY, 2000: 136).

Gordon (2008) lembra, a esse respeito, que o confronto representado pela dissertação não foi apenas de ordem formal, mas também teórica, já que o *mainstream* da psiquiatria preferia uma abordagem positivista que explicasse o psicológico a partir de fenômenos fisiológicos (GORDON, 2008: 13). O fato é que Fanon, diante do seu trabalho rejeitado, escreve outro, em algumas semanas, com o título: *Alterações mentais, mudanças de personalidade, transtornos psíquicos e deficiência intelectual na heredo-degeneração spino-cerebelar*²³: à propósito de um caso de doença de Friedreich com delírio de

23. A “heredo-degeneração espinocerebelar”, é uma doença hereditária e degenerativa que afeta as células nervosas do tronco cerebral, da medula espinhal e do cerebelo, comprometendo algumas funções motoras do indivíduo. O “Mal de Friedreich” (perda ou irregularidade da coordenação muscular) – assim nomeada porque foi descrita pela primeira vez em 1863 por Nikolaus Friedreich – é a forma mais comum desse tipo de degeneração espinocerebelar. O título em tela sugere a verificação de fenômenos psiquiátricos em pacientes com esse quadro.

possessão (*Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spino-cérébelleuse* : à propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession) e a defende com sucesso diante de uma banca composta por cinco professores.

Durante a sabatina, Fanon se recusou a aceitar as críticas dos comentadores e as refutou com notável erudição e farta informação estatística sobre a síndrome nervosa que constituía o seu objeto de estudo. Ainda que o trabalho objetivasse responder aos anseios positivistas da Academia, Fanon não deixou de se aproximar de outros estudiosos que apontavam para a necessidade de observar os pacientes em seus contextos socioculturais, como argumenta Patrick Ehlen ao comentar esse texto:

No contexto do desenvolvimento da teoria da psicologia humana de Fanon, a sua atenção para a lei de Lévy-Bruhl revela um entendimento de simpatia para com a visão de mundo cultural do paciente acima e além de qualquer teoria médica. A tarefa do psiquiatra, então, não se torna simplesmente entrevistar o paciente para, em seguida, folhear um livro para descobrir o diagnóstico e a solução, mas fazer um esforço para “alcançá-lo” através de símbolos próprios do paciente e de seus sistemas de crença. Em vez de focar nos sintomas, a abordagem centra-se sobre o paciente ou mesmo para além dele. O psiquiatra se esforça para descobrir aquelas “participações” culturais no trabalho na psique do paciente. Antes de subscrever qualquer doutrina, a tarefa do médico é aprender a doutrina do paciente. (EHLEM apud GORDON, 2015).

Nesse mesmo ano, Fanon casa-se com Marie-Josèphe Dublé (“Josie”), uma estudante francesa que conheceu em Lyon (GORDON, 2015) e com quem compartilhava os mesmos anseios políticos e literários. O seu segundo filho, Oliver Fanon, nasceria em 1955, na Argélia. Informam os biógrafos que Josie teve participação

ativa na produção dos textos de Fanon, uma vez que ele, sem habilidade para datilografia, contava com sua ajuda para transcrever e revisar os manuscritos. É também ela a responsável pela escolha dos textos que compuseram a coletânea *Pour la révolution Africaine* (1964), dado que, por orientação da Frente de Libertação da Argélia, os textos escritos por Fanon para o periódico *El Modjahid* não eram assinados (GORDON, 2015; MACEY, 2000).

É também neste momento que Fanon inicia a revisão do texto utilizado em seu primeiro TCC, rejeitado, dando origem ao célebre *Peau noire, masques blancs*²⁴. O manuscrito foi apresentado às Éditions du Seuil, dirigida pelo intelectual e ativista de esquerda francês Francis Jeanson.

O primeiro encontro de Fanon com o editor é bastante comentado por seus biógrafos, por expressar um traço da personalidade incandescente do autor martinicano: Jeanson, impressionado com a qualidade do manuscrito, classificou-o como “excepcionalmente interessante”, ao que Fanon firmemente rebateu: “Nada mau para um negro?!”. Como conta o próprio Jeanson no posfácio à segunda edição de *Peau noire, masques blancs*, de 1965:

Em 1952, eu e ele [Fanon] quase rompemos a relação no dia em que nos conhecemos: eu achei o seu manuscrito excepcionalmente interessante, mas cometi o erro de dizer a ele, fazendo com que ele suspeitasse e pensasse que “para um negro, não era tão ruim assim”; ao formular a minha reação, em termos mais fortes, lhe mostrei a porta, e ele teve o bom senso de seguir minha sugestão. (JEANSON, 1965: 213).

Pele negra, máscaras brancas não fez muito barulho à época de sua publicação. Tanto pelo restrito alcance da editora escolhida em relação às políticas de distribuição, quanto pela recorrente crença de que o racismo não se fazia presente no espírito republicano francês,

24. Publicado no Brasil pela Editora Fator (1983) e recentemente, com nova tradução, pela EDUFBA, sob o título: *Pele negra, máscaras brancas* (2008).

o texto teve que esperar algumas décadas para ser alvo de análises mais sistemáticas. Para além disso, à época do lançamento o debate público francês estava mais concentrado na Guerra Fria e no calor da guerra da Indochina e da Coreia.

O livro se inicia com uma introdução que revela a posição do autor sobre os debates de sua época. A resposta à pergunta que ele mesmo se faz: “O que quer o homem negro?” deixa transparecer um humanismo radical que transita entre elementos da fenomenologia existencial, do marxismo e da psicanálise a partir das diversas provocações antieurocêntricas oferecidas pelo movimento da Negritude. O resultado:

(...) o homem mantendo o fogo por auto-combustão [...] liberado do trampolim constituído pela existência dos outros, ferindo na própria carne para encontrar um sentido para si” (FANON, 2008: 27).

No capítulo intitulado “O negro e a linguagem”, o autor discute, entre outras coisas, o quanto a cultura europeia é ideologicamente apresentada como expressão universal de civilização, humanidade e educação e como o colonizado é obrigado a abrir mão de tudo que lhe compõe, como ser social historicamente determinado, para se aproximar o máximo possível do universo do colonizador, sob pena de, ao não fazê-lo, não ser reconhecido como humano.

No segundo e terceiro capítulos, intitulados respectivamente “A mulher de cor e o branco” e “O homem de cor e a branca”, o autor discute os efeitos sociais e psíquicos da animalização colonial e, entre eles, as implicações patológicas de um desejo platônico do negro pelo mundo branco. O colonizado não deseja esse outro que o nega apenas porque é subjetivamente alienado, mas, também, porque essa alienação se coloca de tal forma na realidade concretamente vivida – objetiva – que não há possibilidade de encontrar outras maneiras de ser humano que não seja sendo branco. As relações

afetivas e sexuais entre brancos e negros são apenas dimensões visíveis desse dilema maior.

Nos capítulos seguintes o autor elabora de maneira bastante original uma análise que articula criticamente, de um lado, os estudos psicológicos sobre a colonização e o racismo – que, segundo Fanon, serviam para naturalizar as relações de poder coloniais – e, por outro lado, os estudos fenomenológicos – com destaque para a obra de Sartre – que, embora apareçam como o cimento sobre o qual a teoria fanoniana se desenvolve, não considerariam suficientemente o quanto a racialização nos desumaniza.

Por fim, não menos importante (na medida em que se presentifica em todo o trabalho como elemento central) é o diálogo crítico que o autor estabelece com o movimento da Negritude. Esse aspecto, que será melhor desenvolvido nos trabalhos futuros do autor, já aparece aqui como um diálogo aberto e não concluído (HALL, 1996) que reconhece a importância histórica desse movimento, mas aponta alguns limites e armadilhas que o discurso identitário pode portar.

O livro termina com uma conclusão que destoa ligeiramente do estilo adotado anteriormente. Aparentemente, esse trecho do texto foi escrito posteriormente, quando Fanon preparava o manuscrito para a publicação, enquanto o restante do texto havia sido escrito no ano anterior. Além do estilo da escrita, chama a atenção o incontornável trecho do *18 Brumário* na epígrafe²⁵ e a rejeição declarada de alguns pilares do movimento da Negritude.

25. Na abertura da conclusão do livro, lê-se a seguinte citação: “A revolução social não pode obter sua poesia do passado, mas apenas do futuro. Não pode começar consigo própria sem antes se despojar de todas as superstições relativas ao passado. As revoluções precedentes apelavam para a memória da história mundial, a fim de se drogar com o próprio conteúdo. Para realizar o próprio conteúdo, as revoluções do século XIX devem deixar os mortos enterrarem os mortos. Naquelas, a expressão ultrapassa o conteúdo, hoje, o conteúdo ultrapassa a expressão” (K. Marx, *Le dix-huit brumaire*, apud FANON, 2008: 185).

ÀS VEZES UMA ARMA... É APENAS UMA ARMA

Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo. Mas me parece que Mannoni não tentou sentir de dentro o desespero do homem de cor diante do branco. Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Táctil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo (FANON, 2008: 86).

O título deste capítulo foi inspirado em um subcapítulo de *What Fanon said*, de Lewis Gordon (2015), intitulado “Sometimes a gun is a gun”, em que o autor retoma o diálogo de Fanon com Octave Mannoni enfatizando um aspecto central para o entendimento de *Pele negra, máscaras brancas* e, sobretudo, das posições futuramente assumidas pelo autor martiniquense: a sociogenia.

Mannoni é um filósofo e psicanalista de inspiração lacaniana que, em 1950, escreveu o célebre *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*, obra na qual descreve alguns problemas subjetivos ligados à colonização argumentando que os colonizados (no caso, o povo malgache²⁶) sofreriam de um tipo de complexo inato de inferioridade, constituinte de sua composição psíquica. Para o filósofo, esse complexo explicaria, de um lado, a busca desesperada

26. Nacionalidade dos habitantes de Madagascar.

dos colonizados por se aproximar do mundo branco²⁷ e, de outro, o medo desesperado de tudo que possa ser representado pela cor preta.

Para Mannoni, o malgache carrega “desde sua infância [...] um gérmen de inferioridade” (MANNONI apud FANON, 2008: 84) e, para embasar tal posição, lança mão de alguns relatos de sonhos em que os malgaches referiam ser perseguidos por enormes touros negros com chifres afiados que lhes penetravam o corpo, ou por homens negros – senegaleses – que os ameaçavam durante a noite portando armas gigantes. O medo dessas figuras negras, o touro ou o senegalês, portando armas fálicas representaria o desejo constitutivo de fugir de uma natureza inferior, uma vez que, na presença do branco, após o advento da colonização, o colonizado passaria a acreditar que é “uma besta fera”, já que seu povo não passaria de “um esterco ambulante, repugnante fornecedor de cana macia e de algodão sedoso” e que, portanto, não teria nada a fazer no mundo (MANNONI, *Op. cit.*, p. 94). Em síntese, para Mannoni, o complexo de inferioridade atribuído ao malgache só tem uma explicação: ele sofre por não ser branco.

Fanon não se resigna diante dessas palavras e desabafa: “As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana” (FANON, *Op. cit.*, p. 134). A análise de Mannoni não apenas atribui uma característica inata aos sofrimentos psíquicos dos colonizados malgaches como também isenta o colonizador branco europeu de ter invadido a Ilha de Madagascar, subjuguando a sua população e, sobretudo, desestruturado os seus sistemas de referências culturais e simbólicas. A “mágica analítica” utilizada por Mannoni foi bastante eficaz ao fazer desaparecer as verdadeiras cau-

27. O exemplo oferecido por Mannoni neste caso é o desejo afetivo-sexual dos colonizados em relação aos colonizadores, representados, segundo ele, pela figura da personagem Caliban, de Shakespeare, em *A Tempestade*.

sas dos conflitos analisados. Qual é o segredo do truque? – pergunta Fanon, para responder em seguida com uma citação do sociólogo surrealista francês Pierre Naville:

“Falar dos sonhos da sociedade como se fossem os sonhos do indivíduo, dos desejos coletivos de potência como se fossem o instinto sexual pessoal” (NAVILLE *apud* FANON, *Op. cit.*, p. 100).

Para Fanon, ainda citando o sociólogo francês, Mannoni inverte:

(...) ainda uma vez a ordem natural das coisas, uma vez que, pelo contrário, são as condições econômicas e sociais das lutas de classes que explicam e determinam as condições reais nas quais se exprime a sexualidade individual, e que o conteúdo dos sonhos de um ser humano depende também, no fim das contas, das condições gerais da civilização na qual ele vive (NAVILLE, *Op. cit.*).

Este movimento de Fanon revela o seu posicionamento a respeito do lugar da subjetividade na constituição humana. Como explicitará mais adiante: “É preciso dizer que, em certos momentos, o social é mais importante que o individual” (FANON, *Op. cit.*). Ou seja: a desconsideração do caráter sócio-histórico dos fenômenos psíquicos conduz a uma maquiagem da realidade – inclusive subjetiva – que é preciso desvelar:

O touro negro furioso não é o *phallus*. Os dois homens negros não são os dois pais – um representando o pai real, outro o ancestral. Eis aqui a que uma análise aprofundada poderia levar, com base nas próprias conclusões de Mannoni no parágrafo intitulado “O culto dos mortos e a família”: o fuzil do soldado senegalês não é um pênis, na verdade é um fuzil Lebel 1916. O touro negro e o bandido não são lolos, “almas substanciais”, mas uma irrupção, durante o sono, de imaginações reais (*Op. cit.*, p. 100).

Não se trata aqui, no caso de Fanon, de desconsiderar a importância da psicologia e mesmo da psicanálise para a compreensão dos problemas enfrentados por Mannoni. Ao contrário, são fartas

as passagens em *Pele negra, máscaras brancas* em que o próprio Fanon lança mão desse referencial teórico para explicar em detalhe os dilemas subjetivos intrínsecos à alienação do negro²⁸. Ocorre que, neste mesmo livro, o autor enfatiza também que, apesar do caráter psicológico da análise, “a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, *Op. cit.*, p. 28).

Isso significa, por um lado – para retomar o provocativo título oferecido por Gordon (2015) –, que, às vezes, uma arma é apenas uma arma e a explicação para o seu significado, portanto, não será encontrada em arquétipos a-históricos, miticamente representativos de uma psique abstratamente universal, mas, sim, na realidade posta pela História. Por outro lado, indica, neste mesmo argumento, que a superação dessa alienação passaria necessariamente pela reorganização concreta das forças que a engendraram. Ou seja, nem o colonialismo, nem a sua superação poderiam ser reduzidos à dimensão subjetiva, sob risco de não se alcançar jamais a verdadeira raiz do problema colonial.

Fanon confessa já nesse livro um desejo para o qual não visualiza meio de realização: “o homem mantendo o fogo por auto-combustão” (*Op. cit.*, p. 27). Para ele, mesmo em seus momentos mais pessimistas, o colonialismo – tanto em suas dimensões objetivas quanto subjetivas – não poderia ser eterno, nem o mundo branco o único padrão de humanidade. Por isso afirma: “veremos que uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo” (*Op. cit.*, p. 82).

Pele negra, máscaras brancas não é apenas um livro que expõe a dor da colonização e os subterfúgios de que os colonizados precisam lançar mão para sobreviver diante de uma sociedade que os anima-

28. Trata-se aqui, como já foi dito, de uma alusão ao título inicial de *Pele negra, máscaras brancas*, “Ensaio sobre a alienação do negro”.

liza. O texto é, antes de tudo, um convite à ação, mesmo nos momentos em que o próprio autor não visualizava os caminhos pelos quais essa ação poderia se concretizar. Lamenta logo na introdução: “A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais” (FANON, 2008: 25).

Ainda assim, continua apostando que o caminho percorrido possibilitaria visualizar os elementos que fariam o pavio acender:

O “eu” se põe opondo-se, já dizia Fichte. Sim e não. Dissemos, na nossa introdução, que o homem é sim. Não cessaremos de repeti-lo./ Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade./ Mas o homem também é não. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato daquilo que há de mais humano no homem: a liberdade./ O comportamento do homem não é somente reativo. Sempre há ressentimento em uma reação. Nietzsche, em *La volonté de puissance*, já o tinha assinalado. Conduzir o homem a ser acional, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é primeira urgência daquele que, após ter refletido, prepara-se para agir. (*Op. cit.*, p. 184).

Contudo, como vimos, esse homem acional, ou ao menos as possibilidades concretas para que ele pudesse afirmar a sua vontade de potência, ainda não se faziam visíveis no mundo colonizado. Inquieto, Fanon roga a si mesmo: “Ó meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (*Op. cit.*, p. 191).

Ao terminar a sua graduação, Frantz Fanon escolheu fazer residência médica em Saint-Alban, junto do psiquiatra espanhol François Tosquelles (1912-1994)²⁹, com quem trabalhou durante dois anos pesquisando e escrevendo trabalhos científicos. O trabalho do psiquiatra apresentava várias similaridades com as posições anteriormente defendidas por Fanon, uma vez que, para ele, a desalienação psíquica dependeria da transformação radical da realidade social.

Para o espanhol, as terapias de tratamento do sofrimento psíquico deveriam pautar-se por experimentos alternativos – como assembleias democráticas entre profissionais e pacientes, trabalhos comunitários etc. – que reabilitassem os pacientes para poderem assumir-se como sujeitos de suas trajetórias (RODRIGUES, 2007). Essa perspectiva metodológica acompanhará Fanon em seus futuros experimentos clínicos em Blida e na Tunísia, sobretudo nas posições teóricas e políticas que estabelecerá durante esse período.

Como informa o próprio Tosquelles, a escolha de Fanon naquele momento não parece ter sido motivada pela fama do professor e suas teorias: “No início, ou melhor, na primavera de 1952, quando Fanon veio para me encontrar em casa em Saint-Alban, ninguém

29. O psiquiatra espanhol François Tosquelles nasceu na Catalunha e chegou a participar da Guerra Civil Espanhola. Tendo fugido do franquismo, instala-se na França, onde inicia diversos estudos alternativos de psiquiatria em Saint Alban, onde Fanon trabalhou. Visionário e anticolonialista, Tosquelles criou a psicoterapia institucional, que poderia ser traduzida como terapia comunitária. A partir da influência de Freud, Reich, Politzer e Marx, pensava a loucura – alienação psíquica – ou o sofrimento psíquico em sua relação com o meio social em que o doente está inserido. (RODRIGUES, 2007).

ainda falava sobre psicoterapia institucional” (TOSQUELLES, 2001). O que atraiu o jovem psiquiatra martinicano foi a notícia de que aquela instituição abria possibilidades de pensar a psiquiatria em face das diferenças humanas. Como revela o próprio Tosquelles ao comentar a ocasião em que o viu pela primeira vez:

Desnecessário esconder aqui a minha surpresa diante da constatação da diferença radical que existia entre a cor de sua pele e da maioria dos outros homens com quem eu costumava manter relações concretas [...] Eu acho que eu disse-lhe que estávamos prontos para acomodar seu pedido, na verdade obscuro para mim. Relativamente bem comportado, eu apertei sua mão, eu o convidei a sentar-se, e lhe perguntei: “O que podemos fazer aqui ao seu serviço?”. Em Lyon, ele disse que tinha ouvido falar que St. Alban exercia uma prática psiquiátrica cuidadosa, especialmente, à complexidade das diferenças - mantidas e reforçadas, por vezes tragicamente - que ligavam os homens [...]. Eu acho que eu lhe disse que, de fato, suas palavras exprimiam com alguma precisão o que guiava nossas atividades profissionais em Saint-Alban. No entanto, se eu concordava com ele sobre o fato de que as diferenças ainda eram numerosas e complexas em relação ao que cada homem traz em seus encontros com os outros, havia também, no fundo, semelhanças, analogias, e muito do mesmo processo em curso em todos os homens (TOSQUELES, 2001).

Apesar desta complexa tensão entre semelhança e diferença, nem o aluno, nem o mestre pareciam dispostos a focar em apenas um dos polos da equação, mas, sim, em sua relação dialética, sobretudo quando se consideram os objetos de pesquisa e intervenção de ambos: os determinantes sociais do sofrimento psíquico e os seus efeitos na constituição da subjetividade. Iniciava-se aqui uma rica parceria que marcaria profundamente a maneira com que Fanon encarava o trabalho em saúde mental. Como revela o próprio Tosquelles, o jovem psiquiatra não se resumia a simples receptor das novas ideias, mas era ativo colaborador:

A referência discreta à nossa contrastante cor de pele virou o foco de nossas discussões. A coisa em questão foi problematizada e Fanon imediatamente me ofereceu seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. Então ele me disse que o seu sofrimento explodiu recentemente na rua, em Lyon, quando ele estava andando com sua noiva branca. Ele foi detido e espancado violentamente na delegacia por policiais que o suspeitavam que ele, ao lado de uma branca, tivesse algum envolvimento em tráfico ou exploração de mulheres brancas. [Ainda assim] Nesta primeira entrevista, ao invés de focarmos em seu conflito com os policiais de Lyon, dirigimos a conversa para o uso das máscaras em relações humanas, e o que o fez utilizar essa metáfora em seu livro. Eu disse a ele: “Seja qual for a cor do rosto ou a pele do outro, nós todos usamos máscaras para conhecer outras pessoas. A máscara é uma encenação de personalidade, mas o que realmente vai ao encontro do outro é a pessoa que a máscara encobre com seus artefatos criados pelas convenções sociais” (*Op. cit.*).

Os dois se tornaram bastante próximos nestes dois anos e a relação se manteve mesmo depois de seu estágio, de tal forma que, em uma ocasião em que Fanon estava no exílio, Tosquelles seguiu ajudando financeiramente a sua família (GORDON, 2015).

Em 1953, Fanon interrompeu seus estudos junto ao mestre espanhol para se preparar para os exames do Le Médicat des Hôpitaux Psychiatriques, concurso que permitiria ao aprovado escolher um posto de *chef de service* em algumas das mais importantes instituições psiquiátricas da França. Depois de uma intensa bateria de provas na Faculté de Médecine de Paris, foi aprovado com distinção.

Nesse período, desejando colocar seus serviços à disposição de uma luta maior, Fanon escreveu uma carta ao poeta e fundador do movimento da Negritude, Léopold Sédar Senghor, então deputado da Assembleia Nacional Francesa, oferecendo-se para trabalhar no Senegal. Porém, ao que se sabe, essa carta nunca foi respondida. Gordon levanta a hipótese de que as críticas desferidas contra o autor senegalês em *Peau noire, masques blancs* poderiam ter criado um clima de hostilidade entre eles (GORDON, 2015).

Após rejeitar um convite para voltar à Martinica, aceitou o posto temporário como *chef de service* de um hospital psiquiátrico em Pontorson, posto que ocuparia até o momento da mudança para Blida, na Argélia (GEISMAR, 1972). Tendo esse período em mente, Geismar se pergunta por que Fanon abandonaria o seu confortável posto para ir trabalhar em Blida. Dito de outra forma, “Exatamente quando Fanon se converteu em um revolucionário?” (*idem*, p. 66). Teriam sido políticas ou profissionais as motivações que o fizeram trocar este local pela Argélia? A resposta do biógrafo é sugestiva:

Em Pontorson, perguntei a um jovem psiquiatra, chefe de serviço, porque um médico poderia querer deixar um trabalho como o seu para trabalhar em Blida. O psiquiatra olhou para mim, olhou para o céu cinzento e disse. “Ouça.”

Ouvi. Um silêncio absoluto. Esta foi a sua explicação: ele não podia resistir a essa parte da Normandia que, em sua opinião, era a região do mundo mais deprimente.

Qualquer médico, disse, teria pulado de alegria com a possibilidade de se mudar para Blida, localizada fora da grande cidade de Argel. Isso foi lindo e, naquele tempo, o hospital tinha dinheiro excedente para ser submetido à investigação. [...] Cerca de um mês depois de ter realizado a viagem a Pontorson, Fanon leu que havia uma vaga para um lugar de *chef de service* na Argélia e aí ele rapidamente bateu em retirada dos pântanos tristes da Alta Normandia (*idem*, p. 66-67).

Para Gordon (2015), Fanon já havia declarado desde *Peau noire, masques blancs* a sua opção pela transformação radical do mundo e a escolha da Argélia como novo local de trabalho exprime sua recusa em se resumir a um médico pequeno-burguês.

O fato é que em 1953 Frantz Fanon se muda para Argélia e assume a direção de um hospital psiquiátrico na cidade de Blida, a trinta milhas de distância da capital Argel.

Essa nova fase foi fundamental para que compreendesse os impactos do colonialismo na estrutura psíquica humana, pois ali se

deparou com diversos pacientes franceses e argelinos agonizando em decorrência de transtornos mentais provocados pela violência (OTO, 2003). Como o próprio Fanon descreverá mais tarde:

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou laico, a formação dos reflexos morais e transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente 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, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou *napalm*, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 2010: 55).

Não apenas a violência do colonizador, mas também as tentativas desesperadas de resistir a ela já se faziam sentir de forma intensa nesse momento:

[...] Quando Fanon chegou em Argel para apresentar suas credenciais para a Divisão de Saúde Pública no edifício Governo Geral - um palácio de estilo neofascista construído sobre a falésia mais alta da cidade -, a polícia francesa havia começado a implementar uma política mais rigorosa de segregação. Após a Segunda Guerra Mundial, houve uma série ininterrupta de ataques terroristas por parte dos muçulmanos contra a administração e o colono francês. Em torno de 1953, a polícia isolou a Casbah (os territórios argelinos) da cidade europeia com

cercas de arame farpado, correntes e postos de controle. (GEISMAR, 1972: 70).

A presença centenária do colonialismo se fazia sentir também na organização dos serviços de saúde. As pessoas vítimas de doenças psíquicas eram, segundo sugeriam os manuais da École psychiatrique d'Alger, isoladas e abandonadas em hospitais psiquiátricos, presas em camisas de força. Além disso, a Escola psiquiátrica de Argel sugeria que os pacientes “franceses” ficassem em alas diferentes dos argelinos, uma vez que o indígena – trata-se do árabe ou o berbere – seria neurologicamente primitivo, dado que a sua composição cortical o condicionava a uma “agressividade em estado puro”. Nas palavras de Antoine Porot, um dos maiores expoentes desta escola:

O indígena norte-africano, cujas atividades superiores e corticais são pouco evoluídas, é um ser primitivo, cuja vida essencialmente vegetativa e instintiva é regulada principalmente pelo seu diencefalo (POROT *apud* FANON, 2010: 347).

As divisões raciais das alas psiquiátricas do hospital refletiam as representações dominantes dos franceses em relação aos argelinos na sociedade, úteis à manutenção das relações de poder coloniais. O argelino é considerado um retardado congênito, que precisaria ser permanentemente tutelado, domesticado, ou a sua “agressividade em estado puro” seria nociva até para ele mesmo:

O argelino não tem córtex, ou, para ser mais preciso, a dominação, como entre os vertebrados inferiores, é diencefálica. As funções corticais existem, são muito frágeis, praticamente não-integradas na dinâmica da existência. Não há, pois, nem mistério nem paradoxo. A reticência do colonizador em confiar uma responsabilidade ao indígena não é racismo ou paternalismo, mas simplesmente uma apreciação científica das possibilidades biologicamente limitadas do colonizado [...] É a transcrição, na ordem do comportamento, de um certo arranjo do sistema nervoso. É uma reação neurologicamente compreensível,

inscrita na natureza das coisas, da coisa biologicamente organizada. A não-integração dos lobos frontais na dinâmica cerebral explica a preguiça, os crimes, os roubos, os estupros, as mentiras. E a conclusão me foi dada por uma autoridade, hoje promovida a um posto superior: “a esses seres naturais, que obedecem cegamente às leis da natureza, é preciso opor quadros estritos e implacáveis. É preciso domesticar a natureza, não convencê-la.” Disciplinar, domesticar, domar e hoje pacificar são os vocábulos mais utilizados pelos colonialistas nos territórios ocupados (FANON, 2010: 348-350).

Diante dessa constatação “científica”, a divisão racial das alas psiquiátricas seria justificável e até desejável, uma vez que, para esses, a busca psiquiátrica pela recomposição do sujeito não se aplicaria.

Fanon ficou horrorizado. E diante disso introduziu uma reforma extraordinária: substituiu a separação racial das alas por outra que considerasse o grau de sofrimento psíquico do paciente, aglutinando árabes, berberes e franceses nas mesmas alas. Além disso, a partir da reforma os pacientes passariam a ter liberdade para entrar e sair das salas quando quisessem e as camisas de força só seriam usadas em último caso.

Essas reformas podem parecer triviais em nossos dias, especialmente quando se considera os avanços obtidos pela reforma psiquiátrica e antimanicomial, mas, naquele contexto, em que a linha de cor se apresentava como algo intransponível, foram assustadoras, mesmo para os funcionários subordinados a Fanon (GEISMAR, 1972: 72-3). Alguns deles sentiram-se especialmente incomodados com as reformas introduzidas por ele que, com o tempo, passou a ser chamado pejorativamente de “Doutor Árabe” pelos desafetos e companheiros de trabalho. Entre eles, encontrava-se o *Monsieur* Kriff, um chefe de serviço que, embora tenha optado por não acompanhar de perto o trabalho de Fanon, temia que a mistura de pacientes empreendida por ele pudesse escandalizar a sociedade.

Certo dia, *Monsieur* Kriff percebe a ausência de um número considerável de pacientes na unidade de Fanon. Sem titubear, telefona para o prefeito da cidade denunciando a fuga de pacientes e a suposta negligência de Fanon que, àquela altura, também não se encontrava no hospital. Algumas horas depois, Fanon aparece com todos os pacientes outrora ausentes vibrando de alegria, porque o Doutor os havia levado para uma partida de futebol e eles ganharam o jogo (GEISMAR, *Op. cit.*, p. 74).

Vários enfermeiros que trabalharam com Fanon nessa época definem sua personalidade como beligerante, mas outros enfatizam a sua autoconfiança e seu espírito científico. O jovem médico também estabeleceu importantes parcerias no hospital, como é o caso daquela com o doutor Lacaton e mesmo com alguns internos europeus que viam com bons olhos as reformas que ele trazia. Suas observações no hospital serão tomadas como referências para muitos de seus estudos psiquiátricos, que incluem investigações sobre a disfunção sexual, os sonhos e a relação entre cultura, subjetividade e sofrimento psíquico (MACEY, 2000).

Entretanto, foi o fracasso de Fanon em integrar pacientes argelinos e europeus que o levou às conclusões mais exitosas:

Fanon, junto com Azoulay e Lacaton [...], realizou uma reunião para analisar o fracasso - não um fracasso total, porque, em geral, os europeus tinham respondido satisfatoriamente. Fanon entendeu claramente que sua atitude igualitária em relação aos pacientes não foi correta. O que ele havia feito, na verdade, fora impor soluções europeias para os problemas muçulmanos. Ele tinha tratado os argelinos como se fossem franceses, implementando a política colonial francesa de "assimilação". "Mas a assimilação - escreveu Fanon em seu caso - não implica qualquer reciprocidade. Há sempre uma cultura que tende a desaparecer em favor de outra". Fanon e seus colegas tinham feito as suas reformas com o pressuposto de que não havia necessidade de entender o argelino dentro de seu próprio contexto cultural. Cuidar dele foi possível no contexto da

sociedade europeia. Tudo, do jornal do hospital ao entretenimento e as reuniões, foi modelado no estilo ocidental (*ibidem*, p. 92).

Apesar de suas múltiplas atividades, Fanon nunca abandonou o ofício psiquiátrico e a pesquisa sobre as origens sociais do sofrimento psíquico. Prova disso é que em seu último livro, intitulado *Os condenados da terra*, o autor dedica um capítulo inteiro à discussão dos transtornos mentais produzidos pela guerra. Como é possível perceber, as reflexões sobre a dimensão subjetiva do indivíduo presentificam-se em todos os seus escritos. Entretanto, suas reflexões sobre colonialismo e psique ainda constituem um aspecto pouco explorado na literatura especializada acerca de seu pensamento.

A Argélia

Fanon defendera em *Pele negra, máscaras brancas* que a única solução possível para os complexos coloniais seria a “reestruturação do mundo” (FANON, 2008: 82), mas que essa possibilidade ainda não se colocava como alternativa concreta em 1952. Ocorre que, ao final de 1954, a explosão batia à porta da Argélia e, diante dela, o autor não hesitou em tomar posição.

Inicialmente, quando chegou a Blida em 1953, Fanon vivia relativamente desconectado do universo argelino. Além de não falar árabe ou alguma das línguas berberes³⁰, o seu dia a dia se limitava aos exaustivos trabalhos no hospital e o curto descanso em casa, em um bairro francês. Mas aos poucos foi estabelecendo uma rede de contatos que incluía alguns franceses – leia-se: brancos – de esquerda nascidos na Argélia e jovens argelinos atuantes em organizações políticas de caráter estudantil. Essas relações ganharão novos contornos a partir dos últimos meses de 1954, com o início oficial da guerra de libertação da Argélia.

A França sempre reprimiu violentamente qualquer tentativa democrática de questionamento da colonização, mas a repressão encontrou na Argélia a sua expressão mais assustadora. As razões para a intensidade desta violência são explicadas pelo próprio Fanon: a

30. As línguas berberes constituem um grupo linguístico composto de 25 ou 26 línguas e cerca de trezentos dialetos pertencentes à família linguística afro-asiática. São línguas faladas pelos povos denominados com a mesma palavra, que vivemos sobretudo no Norte da África.

Argélia não era considerada apenas uma colônia, mas extensão do próprio território francês:

Em momento algum a França expressou nos mesmos termos o seu direito de propriedade sobre a África Negra ou sobre qualquer outra parcela do “Império Francês”. Foi possível decretar que a África Negra era terra francesa, mas nunca foi decidido que a África Negra era a França. (FANON, 1964, p. 93).

Tanto as ações sistemáticas de predação das riquezas naturais, quanto a superexploração da força de trabalho nativa e a submissão dos esforços nacionais aos interesses da metrópole; mas, principalmente, a posição geopolítica do território fez da Argélia a colônia de povoamento mais importante do imperialismo francês (FANON, 1964, p. 72). Como se sabe, as colônias de exploração diferem das colônias de povoamento na medida em que a primeira – como foi o caso da invasão portuguesa nas Américas – se pauta pela ocupação predatória de territórios sem, necessariamente, estabelecer vínculos e compromissos com o desenvolvimento local. O único objetivo é a submissão da população nativa de forma a viabilizar a satisfação integral dos interesses da metrópole.

Já nas colônias de povoamento, como foi o caso da Argélia, da África do Sul e do norte dos Estados Unidos, objetiva-se exterminar ou submeter a população nativa de modo a viabilizar uma ocupação definitiva dos territórios ocupados, promovendo seu desenvolvimento socioeconômico e cultural. Como descreve Fanon a respeito da Argélia:

Nas colônias de enquadramento [exploração], o povo colonialista é representado por soldados, polícias e técnicos. O povo colonialista pode, nestas condições, refugiar-se na ignorância dos fatos e declarar-se inocente quanto à colonização. Nas colônias de povoamento esta fuga de si próprio torna-se impossível. Porque, segundo a célebre fórmula de um chefe de Estado francês, “não existe um só francês que não tenha

um primo na Argélia”; toda a nação francesa está comprometida no crime contra um povo e é hoje cúmplice dos assassinios e das torturas que caracterizam a guerra da Argélia (FANON, 1964, p. 91).

Os argelinos nunca estiveram passivos diante dessa invasão. Mas, até 1954, suas iniciativas críticas eram limitadas a pequenos questionamentos de caráter democrático. Não obstante o método pacífico, os movimentos políticos independentistas argelinos não alcançavam êxito em massificar as suas propostas e, em decorrência dessa dificuldade, limitavam-se a ações inexpressivas entre a restrita elite local.

Para além disso, a perspectiva adotada pela esquerda, argelina e francesa, quando fazia alguma menção ao colonialismo, restringia-se à ideia do proletariado urbano como o sujeito revolucionário por excelência, mas este, com raras exceções compostas por trabalhadores brancos – racialmente privilegiados pelo colonialismo francês –, era pouco expressivo numérica e politicamente, sem força suficiente para protagonizar qualquer movimentação.

Mas alguma coisa qualitativamente distinta estava acontecendo nesse período. Tanto no território argelino, quanto em outros lugares do mundo colonial, a ideia de Independência começava a ganhar força entre os mais variados segmentos sociais. Depois de uma série de protestos e mobilizações políticas mais uma vez violentamente reprimida pela administração colonial, o movimento independentista ganha força em toda a Argélia. A resposta a ele não veio apenas dos braços armados do Estado colonial, mas também de organizações paramilitares que iniciaram uma série de ataques terroristas junto à população argelina, vitimando dezenas de pessoas. Os militantes políticos eram presos, torturados e, na maioria das vezes, assassinados.

A resposta dada pelos movimentos independentistas foi a guerra de guerrilha, na qual lançou-se mão inclusive de algumas metodologias iniciadas pelos invasores, como a do terrorismo. O filósofo esloveno Slavoj Žižek, em seu *Violence: Six Sideways Reflections*, problematiza os contextos políticos em que o termo terrorismo é oficialmente mobilizado. A violência sistêmica – inclusive aquela empregada para dissolver qualquer tentativa de confrontar essa violência – nem mesmo chega a ser considerada violência (ŽIŽEK, 2008). Já a reação do oprimido à opressão, ao contrário, será a única a ser classificada como violência ou terrorismo. O terror é sempre um ato praticado pelo “outro”, nunca por “nós, cidadãos de bem”.

Voltando à Argélia de 1954, o que se seguiu ao terror de Estado nas favelas argelinas foi uma ampla mobilização de massas em torno da luta pela libertação anticolonial. Este momento – muito bem retratado no filme *A Batalha de Argel* (*La battaglia di Algeri*, 1965), do italiano neorrealista Gillo Pontecorvo – foi acompanhado por uma série de acontecimentos internacionais que o influenciaram direta ou indiretamente.

O cenário político internacional era especialmente turbulento nos países da periferia do capitalismo, a essa altura bastante vitimados pelo saque colonial, mas, também, “acesos” pelo enfraquecimento das metrópoles europeias na segunda Grande Guerra e pelas tensões provocadas pela Guerra Fria. Os ânimos se aqueceram desde a realização do V Congresso Pan-africano, em Manchester, em 1945, e o apelo à luta de libertação nacional como único caminho viável para as Independências. Em 1954 a França colonial estava sofrendo uma dura derrota em Dien Bien Phu, no Vietnã, e o marcante acontecimento mostrava a todos os povos colonizados que a vitória era possível.

Em seguida à libertação do Vietnã, Sudão, Marrocos e Tunísia conquistarão suas Independências em 1956, seguidos por Gana em 1957, Guiné em 1958, Camarões, Somália, República do Congo, Senegal e Togo em 1960. Em 1955 será realizada na Indonésia a Conferência de Bandung³¹, onde se afirma uma aliança entre os países do que viria a ser chamado “Terceiro Mundo” contra as potências imperialistas. O termo buscava explicitar a posição política de não-alinhamento ou subordinação ao binarismo representado pela Guerra Fria.

Na Argélia, vê-se a eclosão de uma série de organizações nacionalistas, muitas das quais, inicialmente, terão o apoio de parte significativa da esquerda francesa – na Argélia ou na França. Mas com o acirramento bélico dos confrontos e, principalmente, a partir das baixas do lado branco, o apoio à Independência se tornou incontornavelmente indigesto aos franceses das mais variadas filiações ideológicas. Não apenas o chauvinismo ultranacionalista ganhou força diante dos atentados terroristas promovidos pelos argelinos, mas também certa imobilidade tomava algumas organizações francesas que diziam apoiar a luta de libertação, mas “não conseguiam” mobilizar os esforços necessários para isso. Em muitos momentos, chegarão a aproveitar sua proximidade dos movimentos de libertação para tentar freá-los (FANON, p.81) e, em outros, verão apenas a classe onde a realidade é determinada, em última instância, pelo conflito entre nações (*idem*, p. 91).

Em um artigo escrito em 1957, Fanon exprime o que esperava da esquerda francesa diante das lutas de libertação: apoiar o direito de auto-determinação dos povos não-europeus:

31. A Conferência de Bandung foi uma reunião de 23 países asiáticos e seis africanos em Bandung entre 18 e 24 de Abril de 1955. O Terceiro Mundo, o colonialismo, o imperialismo e as independências nacionais foram os temas que se destacaram durante a conferência, influenciando importantes pensadores do pós-guerra, entre os quais Frantz Fanon.

Em momento algum pode estar em questão para os democratas franceses juntarem-se às nossas fileiras ou traírem o seu país. Sem renegar a sua nação, a esquerda francesa deve lutar para que o governo de seu país respeite os valores que chamamos: direito dos povos a dispor de si próprios, reconhecimento da vontade nacional, liquidação do colonialismo, relações recíprocas e enriquecedoras entre povos livres (...) [esperamos que a esquerda francesa] encoraje qualquer greve levada a cabo pelo povo francês contra a subida do custo de vida, os novos impostos, a restrição das liberdades democráticas em França, consequências diretas da guerra na Argélia (...) que reforce a sua ação de informação e continue a explicar às massas francesas as características da luta do povo argelino, os princípios que a animam, os objetivos da Revolução. (FANON, 1964; p. 98)

No mesmo texto saúda aos franceses que “tiveram a coragem de se recusar a pegar em armas contra o povo argelino e que estão atualmente na prisão” (*Op. cit.*). A partir do final de 1954, a intensificação das contradições coloniais criou uma série de acontecimentos que alterariam definitivamente a realidade vivida por Fanon e suas escolhas. Como já é sabido, sua opção foi pela luta ao lado do povo argelino.

Com exceção do olhar de alguns enfermeiros árabes e dois médicos franceses, Fanon não era bem visto no hospital. Sua autoconfiança exacerbada e as alterações indigestas que realizou não provocaram boa impressão aos demais colegas de trabalho. Além disso, Fanon se incomodava profundamente com a postura da comunidade francesa na Argélia e não fazia questão de preservar muitos amigos, tanto dentro quanto fora do hospital. Passava a maior parte do seu tempo trabalhando, chegando a dormir uma média 4 horas por dia, 6 dias por semana.

Em casa, repetia a mesma ausência que outrora criticou em seu pai. O autor não dedicava muito tempo à família e sua esposa passava muito tempo sozinha. Foi um momento muito duro para Josie. De um lado, não era bem vista pela sociedade francesa por ser uma branca casada com um negro, começando mesmo a perceber o racismo com que era tratada pelos seus congêneres quando estava na presença do marido. Do lado argelino, a situação não era menos tensa: de acordo com a tradição muçulmana local, não havia lugar para as mulheres nos espaços públicos e, nas raras exceções a essa regra, a mulher deveria estar com o cabelo devidamente coberto por um véu. Assim, Josie acabou se mantendo isolada com o filho em sua casa, bela e vazia.

Em 1955 o relativo isolamento da família Fanon foi quebrado pela visita de seu antigo amigo Manville³², na Argélia em viagem de

32. Aquele que conheceu no futebol e acompanhou durante a resistência francesa contra o nazismo.

negócios. Ele, que havia se tornado advogado, fora contratado para defender alguns militantes acusados de terrorismo. Àquela altura, Manville era um dos poucos advogados franceses dispostos a desempenhar esse tipo de atividade.

A luta de libertação se colocou, na Argélia, como um fato social incontornável a qualquer habitante. A partir de 1955, com o curso da luta, tornava-se impossível não tomar partido no conflito. Fanon, que já havia sido soldado pelas forças francesas, mas também militante de esquerda na Martinica³³ e intelectual e crítico comprometido com a transformação social, não hesitou em se posicionar a favor dos rebeldes argelinos.

O primeiro contato com os ativistas nacionalistas, em especial da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), veio em 1955, a partir de suas relações com os integrantes de uma Associação de solidariedade aos argelinos chamada *Amitiés algériennes*. Inicialmente, os membros da Associação o procuraram solicitando apoio material às famílias dos militantes que estavam presos. Num segundo momento, foi solicitado que tratasse dos combatentes que estavam sofrendo distúrbios psíquicos em decorrência das torturas impostas pelo Estado francês, pedido prontamente atendido (CHERKI, 2010).

Com o tempo, Fanon passou a tratar clandestinamente – física e psicologicamente – os militantes nacionalistas no interior do hospital que gerenciava. Para tal, contava com vista grossa e até mesmo colaboração de alguns de seus colegas de trabalho. Para além disso, passou a oferecer treinos de primeiros socorros aos guerrilheiros e a contrabandear medicamentos como morfina, penicilina e outros materiais que poderiam ser úteis no *front*.

33. Lembremos que o autor foi cabo eleitoral na campanha de Aimé Césaire pelo Partido Comunista.

A princípio sua relação com a FLN não foi publicamente explicitada, mas foi ficando evidente à medida que suas críticas ao colonialismo se tornavam conhecidas. Desde 20 de agosto de 1956, quando foi realizada a Conferência de Soummam – em que a FLN foi reorganizada sob a influência de Abane Ramdane –, a organização passou a contar secretamente com o apoio de algumas pessoas públicas que passariam a utilizar o próprio nome para propagandear as posições defendidas pela organização. Entre essas pessoas estava Fanon (MACEY, *Op. cit.*, p. 276). Ele só assumiria publicamente sua relação com a FLN após deixar a Argélia³⁴.

34. É pertinente mencionar que, mesmo nos anos seguintes à expulsão, Fanon seguiu escrevendo artigos para a FLN, mas nunca os assinava. Seu posicionamento abertamente favorável à luta de libertação virá em 1959 com *Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne*.

O I CONGRESSO DE ESCRITORES E ARTISTAS NEGROS

Ao que se sabe, num primeiro momento, o autor buscou preservar o seu posto como médico psiquiatra e pesquisador. Em 1955 escreveu o trabalho teórico “Conduites d’aveu en Afrique du Nord”, para o Congrès des Médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française (Nice, 5-10 septembre 1955) e “Antillais et Africains”, para a revista *L’Esprit*, em que seguiu problematizando os aspectos psíquicos da alienação colonial.

O fato é que ele já era ativo colaborador da FLN e relativamente conhecido quando foi convidado por Alioune Diop³⁵ para falar no I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, organizado pela Revista *Présence Africaine*, aos 19 de setembro de 1956 em Paris. Não foram encontradas, nas biografias utilizadas, informações que permitam saber se o seu convite fora motivado por alguma indicação da FLN, pelas publicações anteriores de Fanon – entre as quais se destacam alguns artigos que ele escrevera criticando o movimento da Negritude por defender uma miragem negra³⁶ – ou se por

35. Alioune Diop foi líder do periódico *Présence Africaine* e um dos principais articuladores do Movimento da Negritude juntamente com Césaire, Senghor e Damas.

36. Refiro-me, especialmente ao artigo “Antillais et Africains”, publicado originalmente na Revista *L’Esprit* em fevereiro de 1955. No artigo, Fanon rebate a ideia de uma unidade metafísica entre os africanos do continente e os negros da diáspora. Quando se diz “povo negro”, argumenta o autor, “se supõe sistematicamente que todos os negros estão de acordo sobre certas coisas; que existe entre eles um princípio de comunhão. A verdade é que não existe nada, a priori, que possa supor a existência de um povo negro. Que haja um povo africano, acredito; que haja um povo antilhano, acredito. Mas quando me falam de ‘este povo negro’, esforço-me por compreender. Então, infelizmente, compreendo que há nisso uma fonte de conflitos. Então, tento destruir essa fonte (FANON, 1964: 25).

um misto desses dois fatores. O que se sabe é que ele já mantinha contatos com Diop desde 1953 (MACEY, *Op. cit.* 276).

No Congresso, que contou com um público de mais ou menos 600 pessoas, Fanon pôde encontrar renomados intelectuais da África e da Diáspora africana de língua francesa e inglesa, tais como Leopold S. Senghor, J. A. Davis, Richard Wright, Alioune Diop, Jean Price-Mars, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Louis T. Achille, entre outros. A situação do autor martinicano no Congresso não era muito confortável, pois a essa altura ele já era publicamente reconhecido como um crítico do culturalismo e da Negritude. Além disso, ele participou do Congresso na qualidade de delegado da Martinica, ao lado de Césaire, Glissant e Achille, embora fosse sabido que há tempos não retornava à sua terra natal.

O Congresso foi declarado oficialmente aberto a partir de uma breve fala do Dr. Jean Price-Mars, reitor da Universidade do Haiti. O pensador haitiano enfatizou que não existe povo sem cultura, nem cultura sem ancestralidade e, ainda, que não existe libertação cultural sem uma política de libertação. Em seguida, afirmou que o objetivo da conferência era “indicar, por meio de demonstrações solenes, as vontades e responsabilidades do mundo negro, aceitar totalmente o seu papel para ocupar o seu lugar no grande curso da História” (*Présence Africaine*, 1956 apud MACEY, *Op. cit.*, p. 278).

Após a fala do intelectual haitiano, foi lida uma série de mensagens de solidariedade e, entre elas, o seguinte telegrama, enviado pelo intelectual estadunidense W.E.B. Du Bois:

Eu não estou presente em vosso encontro hoje porque o governo dos Estados Unidos não me autorizou sair do país. Para um negro americano sair do país hoje em dia, ele não deve questionar as condições raciais dos Estados Unidos ou deve estar disposto a dizer as coisas que o Departamento de Estado deseja difundir mundo afora. O governo me barra porque eu sou um socialista e porque eu acredito na paz

com os Estados comunistas como a União Soviética e o seu direito de existir em segurança. Barra-me especialmente porque eu acredito no socialismo em África. As bases da História social dos povos africanos são socialistas. Eles devem se estruturar a partir do moderno socialismo exemplificado pela União Soviética, Checoslováquia da (*sic*) China... Eu acredito que os escritores negros do mundo irão entender esta tarefa e liderar a África em direção à luz e não recuar em direção ao neocolonialismo em suas alianças com a Inglaterra, França, Estados Unidos e o capital negro que escraviza o trabalho negro (*Présence Africaine*, 1956 apud MACEY, *Op. cit.*, p. 278).

Apesar desta inflamada carta, os organizadores do Congresso teriam pactuado previamente que aquele não seria um espaço para pautas políticas. A decisão – que aparentemente objetivava evitar problemas maiores com a França e com os Estados Unidos – foi informada por Jacques Rabemananjara, um dos principais líderes da rebelião anticolonial em Madagascar. As discussões e articulações políticas mais sérias ficaram para os espaços não-oficiais do Congresso (MACEY, *Op. cit.*, p. 280). Em um destes espaços, Fanon encontrou o intelectual Mário Pinto de Andrade – que mais tarde seria um dos principais líderes da luta anticolonial em Angola – para tratar de temas relativos à FLN (MACEY, 2000; NEVES, 2015; RUSSO, 2011).

A comunicação de Fanon no Congresso resultou no famoso texto “*Racisme et culture*”, publicado em 1964 na coletânea em *Pour la révolution africaine*. Tornam-se nítidas, ao longo da comunicação, algumas de suas diferenças em relação ao movimento da Negritude e às visões dominantes na França em relação à cultura. A sua fala pode ser dividida em três grandes teses interconectadas.

A primeira é que, para ele, o racismo pode ser tomado como um elemento cultural e, como tal, presentifica-se em toda a tessitura social que o abriga. Conforme argumentou:

Estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão da 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, 1980: 36).

Isso significa que o racismo não se limita às suas dimensões individuais ou intersubjetivas, mas permeia as diversas instâncias da sociabilidade. Nas palavras do próprio Fanon: “Em uma cultura com racismo, o racista é, pois, normal” (*idem*, p. 44). Em consequência, não apenas os preconceitos e atitudes isoladas, mas a política, a ética e a estética de uma sociedade racista estariam, portanto, impregnados de uma forma de conceber o negro – mas poderia também ser o árabe, o judeu, o indiano etc. – simbolicamente destituído de seus atributos humanos.

Por outro lado, dado que é um elemento cultural, o racismo se modificaria plasticamente no tempo e no espaço para atender às mais diversas necessidades de manutenção da exploração e submissão. Se outrora servira como dispositivo ideológico de dominação colonial – legitimando-se primeiramente através de argumentos religiosos e, em seguida, pseudocientíficos –, o período analisado por Fanon apontava para novas formas de dominação³⁷ que prescindiam de justificativas biológicas. Tratava-se, agora, de “explicar” a inferioridade dos africanos pela sua cultura. Essa mudança nas

37. Este novo período compreendia, em sua base material, algumas mudanças sociológicas que chamaram a atenção de Fanon. O imperialismo, outrora observado por Lenin (LENIN, 2003), reorganizava-se substancialmente a fim de atender às novas necessidades de acumulação capitalista convertendo-se agora naquilo que Kwame Nkrumah denominou de Neocolonialismo (NKRUMAH, 1967). Neste momento, dado o presente estágio de desenvolvimento das forças produtivas e, sobretudo, a consolidação de elites locais vassalas, a superexploração de mão de obra barata e o acesso irrestrito a matérias-primas não necessita mais, exclusivamente, da ocupação militar direta desses territórios pelas potências coloniais. Bastava que o conjunto de representações e signos preexistentes entre o povo colonizado (sua cultura) se adequasse ou fosse substituído – não por convicção, mas por imposição de canhões e sabres – por outro mais favorável às necessidades de acumulação capitalista nas colônias.

formas de apresentação fenomênica do racismo – comemorada por muitos como o seu enfraquecimento – seria na verdade, defende o autor, uma peça publicitária capaz de obscurecer a dimensão real do problema:

A dada altura tinha sido possível acreditar no desaparecimento do racismo. Esta impressão euforizante, à margem do real, era simplesmente a consequência da evolução das formas de exploração. Os psicólogos falam então de um preconceito tornado inconsciente. A verdade é que o rigor do sistema torna supérflua a afirmação quotidiana de uma superioridade. A necessidade de apelar em graus diferentes à adesão, à colaboração do autóctone, modifica as relações num sentido menos brutal, mais cambiado, mais “cultivado”. Aliás, não é raro ver surgir neste estágio uma ideologia “democrática e humana”. O empreendimento comercial de escravização, de destruição cultural, cede progressivamente o passo a uma mistificação verbal. O interesse desta evolução está em que o racismo é tomado como tema de meditação, algumas vezes até como técnica publicitária. (FANON, 1980: 41)

A segunda tese, decorrente da primeira, é que essa dimensão cultural que constitui o racismo não o explica *per se*. Ao contrário, o próprio racismo, em sua expressão moderna, só se torna inteligível a partir de suas mediações socioeconômicas e históricas, ou seja, a subordinação econômica e mesmo biológica de um povo (*Op. cit.*, p. 35). Isso significa que o racismo está longe de ser um confronto de civilizações ou de culturas (*Op. cit.*, p. 37-8), ou ainda um fenómeno que se explica sozinho. Ao contrário, o racismo é a negação sistemática da humanidade do outro com vistas à sua exploração e dominação:

O racismo, vimo-lo, não é mais do que um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo [...]. Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados. [...] Na realidade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. A guerra é um negócio comercial gigantesco

e toda perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone (*Op. cit.*, p. 37-8).

“A primeira necessidade” referida por ele ou, se quisermos, a determinação em última instância do racismo é a escravização, ou a submissão dos povos a determinada lógica de exploração. Mas para que esse procedimento – primeiramente econômico – seja viável, seria preciso destruir todos os sistemas de referências dos povos a serem subjugados.

Fanon é bastante preciso ao afirmar que é apenas em função disso – e não como sua causa – que a “expropriação, o despojamento, a *razia*, o assassinio objetivo desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980: 37-8). Diante dessa negação cultural:

O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um novo conjunto, imposto, não proposto mas afirmado, com todo o seu peso de canhões e de sabres” (*Op. cit.*).

É apenas a partir da apreensão dessas mediações que se poderia compreender, inclusive, em que sentidos caminham as mutações do racismo. Se a cultura para ele não é arbitrária ou autônoma em relação à atividade concreta dos seres humanos na História, as mudanças nas formas de racismo (como um elemento cultural) seriam compreendidas a partir da apreensão das demais determinações que influenciam e também são influenciadas pelo seu curso.

A terceira tese presente em sua comunicação foi a que mais se chocou com as tendências dominantes do Congresso: a crítica à afirmação unilateral da cultura outrora negada pelo colonialismo. Aqui se encontra um argumento delicado que aparece em quase todas as publicações do autor. Fanon observa que os movimentos

anticoloniais criticam corretamente a estigmatização e negação da cultura dos povos colonizados e apontam com razão a necessidade de desestabilizar as falsas verdades difundidas pelo colonizador em relação à superioridade ética e estética de sua cultura. Se o colonialismo atribuiu todo tipo de estigma à cultura dos povos dominados, significa que os conflitos políticos também se dão no campo da cultura, de forma que a afirmação da cultura, outrora negada, configura-se como um ato político altamente relevante.

O problema é que essa exaltação do que foi negado, quando estabelecida de forma unilateral – tal como feito anteriormente no ato de sua negação – guarda em si uma perigosa armadilha. A cultura, enquanto um determinado jeito de ser e estar no mundo, só faz sentido quando é tomada como ente “vivo e aberto ao futuro” (FANON, 1980). É, pois, o colonialismo, por meio de seu estrangulamento sistemático, que a fecha e aprisiona seu jeito de ser como peça catalogável em um museu. Esse procedimento de fechamento da cultura é tão importante para o colonialismo quanto a inferiorização dos colonizados, pois ele “leva a uma mumificação do pensamento individual” (*Op. cit.*).

Não é casual que tenha sido o próprio colonialismo a criar a antropologia e suas taras em “respeitar” ou preservar “culturas exóticas”. Se a cultura é produto e, ao mesmo tempo, a própria forma de ser e estar no mundo dos seres humanos ativos, sua preservação implicaria que esses seres humanos não se movessem no tempo como sujeitos – no sentido hegeliano –, mas apenas como objetos destituídos de sua autodeterminação histórica. Como afirma o pensador:

A preocupação constantemente afirmada de “respeitar a cultura das populações autóctones” não significa, portanto, que se considerem os valores veiculados pela cultura, encarnados pelos homens. Bem depressa se adivinha, antes, nesta tentativa uma vontade de objetivar, de encaixar, de aprisionar, de enquistar. Frases como: “eu conheço-os”,

“eles são assim”, traduzem esta objetivação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens (FANON, 1980: 38-9).

O grande desafio enfrentado aqui, não apenas pelo movimento de Negritude, mas por todos os movimentos políticos que se mobilizam em torno de identidades específicas subalternizadas – é o de transcender a objetificação da própria existência. Se é verdade que existe uma “importância subjetiva incomparável” (*Op. cit.*, p. 47) nesse procedimento apaixonado que – agora, de forma invertida – lança de volta o colonizado à cultura que um dia ele mesmo rene-gou, é verdade, também, que esse retorno passional poderia levá-lo a perder-se no culto a elementos inertes, sem dinamizá-los a partir de dentro em face das novas necessidades que a luta anticolonial impõe.

Embora necessária, observa o autor, a defesa passional da cultura dominada é paradoxal e precisa, num segundo momento, ser também superada em nome de um projeto maior. É somente “ao sair destes esponsais apaixonados, [que] o autóctone terá decidido, com ‘conhecimento de causa’, lutar contra todas as formas de exploração e alienação do homem” (FANON, 1980: 47).

Ao retornar do Congresso em Paris, Fanon depara-se com uma tensão social ainda maior, provocada pelo acirramento das contradições na Argélia. A intensificação da luta de libertação colocava Fanon em uma situação bastante problemática: de um lado, como diretor de um hospital público, recebia os torturadores franceses que ficavam atordoados com o sofrimento que infligiam aos nativos e, do outro, atendia sigilosamente os guerrilheiros, vítimas da mesma tortura (GIBSON, 2011).

Internamente as coisas ficariam ainda mais tensas, na medida em que a guerra atingia a equipe profissional do hospital. Desde a sua chegada, Fanon já não era bem visto pelos funcionários que advogavam pela manutenção da ordem racial dentro do recinto, mas a solidariedade profissional ficou ainda mais comprometida quando Fanon e sua equipe passaram a ser vigiados pela polícia. Em decorrência das investigações alguns de seus enfermeiros – árabes – foram presos, acusados de colaborar com o terrorismo.

Logo em seguida, seu parceiro de trabalho, o doutor Lacaton – francês, branco – foi detido para o habitual interrogatório aos suspeitos de terem qualquer relação com a luta de libertação: ao ser questionado sobre qual a sua relação com a FLN, quem é o seu chefe e se há alguém no hospital com sentimentos antifranceses, o médico responde de forma não satisfatória às perguntas. Nesses casos, passava-se ao segundo passo do interrogatório, acompanhado de golpes variados pelo corpo, que costumavam ser ainda mais

fortes quando o suspeito era um branco traidor da raça – e havia muitos. Se os golpes não demonstravam resultados satisfatórios, o interrogatório passava para um terceiro estágio, em que o suspeito era mergulhado em água até perder o fôlego e começar a engolir água ou abriam sua boca à força e jogavam água com uma mangueira até que engasgasse (GEISMAR, 1972: 84).

Os postos policiais maiores tinham um conjunto de equipamentos de eletrochoque para auxiliar o trabalho nesse estágio. Os choques geralmente eram direcionados aos órgãos genitais dos interrogados, já bastante machucados pelas sessões anteriores. A França estava sistematizando informações “científicas” a respeito dos tipos de técnicas mais eficazes para obtenção do resultado esperado, pois muitos morriam durante o interrogatório sem fornecer informações que poderiam ajudar a enfrentar a revolução em curso.

Mesmo estando para morrer, Lacaton não revelou nenhuma informação que o vinculasse à FLN. Mas não conseguiu provar que era contrário ao separatismo árabe e, por isso, foi “libertado” e conduzido por um policial até os arredores da cidade, onde foi jogado semiconsciente em um chiqueiro. O doutor consegue sobreviver, volta à sua casa, arruma as malas e abandona a Argélia, ainda bastante debilitado (GEISMAR, 1972: 84).

A respeito desse momento, Geismar se pergunta porque Fanon não foi interrogado. O biógrafo responde afirmando que as autoridades coloniais nunca entenderam a real extensão da FLN dentro do hospital, o que pode tê-lo poupado temporariamente. A forma de organização da FLN era tão sofisticada que os simpatizantes e militantes conheciam apenas outros poucos membros, para que, em caso de prisão, não tivessem muito a revelar.

Ainda assim, a pressão aumentava a cada dia e a vida de Fanon se tornava um inferno: poderia passar uma noite em claro operando

um guerrilheiro ferido à bala e no dia seguinte ter que reunir forças para passear com pacientes na praia; de manhã visitar as telas coloridas pintadas pelas internas da ala feminina e à tarde usar a ambulância clandestinamente para levar um militante gravemente ferido a um pronto-atendimento em outra cidade; de manhã ouvir relatos de um paciente que enlouqueceu depois de ter seu órgão genital decepado durante o interrogatório policial e à tarde ouvir um paciente que enlouqueceu depois de mutilar os interrogados... Fanon estava a ponto de desmoronar.

Além de toda essa carga, ele desconfiava de estar sendo monitorado pela polícia. É nesse contexto que escreve: “Há longos meses minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio” (FANON, 1980: 59).

Ele, que já mantinha contatos com Abane Randame, líder Cabila³⁸ da FLN, provavelmente para não ser preso, desliga-se do hospital e adere oficialmente à revolução. É nesse momento que escreve uma carta pública ao Ministro Residente, uma espécie de representante administrativo do colonialismo francês na Argélia, que remonta, mais uma vez, às suas origens tosquellianas:

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 permanentemente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta. (FANON, 1980: 58)

A resposta do Ministro chegou depressa, como constata Macey:

38. A Cabília é uma região montanhosa do norte da Argélia. O seu nome provém do árabe al-qabā'il. Faz parte da cordilheira do Atlas e é banhada pelo mar Mediterrâneo.

A resposta ministerial veio rapidamente, com o Decreto Prefeitural no. 3734-UR, assinando a expulsão de Fanon do território argelino. Não houve “caso Fanon”. Nem ele nem as autoridades tentaram publicar sua demissão ou a sua expulsão. O *Journal Officiel*, ou *Gouvernement Gazette*, simplesmente, sem comentários, observou que, a partir de 1 de fevereiro do ano de 1957, o Dr. Fanon tinha tomado uma licença de ausência por motivos pessoais (MACEY, 2000: 297).

Aqui, mais uma vez, Geismar se pergunta porque Fanon não foi preso depois de uma carta tão ousada. A essa altura suas posições anticoloniais já se faziam públicas. Aliás, quase todos os artigos que ele publicou até aquele momento eram críticas às consequências psíquicas da colonização. Além disso, o isolamento de Fanon diante da comunidade francesa e as constantes suspeitas em torno do hospital que ele presidia seriam motivos suficientes para que ele tivesse o mesmo destino de seu amigo branco, o doutor Lacaton.

Mas Fanon, argumenta o biógrafo, além de ser martiniquenho, havia se tornado um pesquisador internacionalmente conhecido e isso poderia causar algum constrangimento à administração colonial francesa na Argélia. Nesse caso, portanto, argumenta o biógrafo, seria mais conveniente expulsar o psiquiatra rebelde e deixar para a França a tarefa de cuidar do problema (GEISMAR, 1972: 102).

Ao receber a carta de expulsão, Fanon e Josie empacotaram rapidamente alguns livros e roupas, ajeitaram o pequeno Oliver, filho do casal, e rumaram para a casa da família de Josie, em Lyon, onde se encontraram com distintos intelectuais como Francis Jaenson³⁹, Claude Lanzmann, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Seu irmão Joby e o amigo Marcel Manville queriam que ele ficasse por lá, mas a sua resposta foi: “A França tem Sartre [...] Camus e Merleau-Ponty. Eles não precisam de mim aqui. Quem precisa de mim é

39. Intelectual e ativista francês de esquerda, responsável pela publicação de *Pele negra, máscaras brancas*.

o povo de Túnis [Capital da Tunísia], e é para lá que eu vou” (FANON *apud* GORDON, 2015: 75).

No pouco tempo que passou em Lyon, a família Fanon foi bem acolhida. Naquela época, havia pelo menos uma célula da FLN em cada uma das principais cidades francesas e, além disso, os milhares de trabalhadores argelinos espalhados pelo território francês não hesitavam em dedicar parte do seu salário para ajudar quem estivesse precisando por causa da adesão à luta anticolonial. Ademais, vários intelectuais brancos mantinham contato estreito com guerrilheiros argelinos e estavam prontos para ajudá-los no que fosse preciso. Em pouco tempo, graças à ajuda de Jeanson, os novos documentos de identidade clandestinos da família Fanon ficariam prontos e o militante anticolonial poderia seguir em relativa segurança para a Tunísia, onde seria recebido por correspondentes da FLN.

O EL MOUDJAHID E A REVOLUÇÃO ARGELINA

Os anos seguintes foram marcados por intensas atividades de pesquisa, atuação política e profissional. A Tunísia representava para Fanon a possibilidade de seguir tranquilamente⁴⁰ como militante da FLN – que a essa altura já se intitulava “*Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*” (GRPA) e, sobretudo, a oportunidade de seguir atuando como médico psiquiatra e pesquisador do sofrimento psíquico, atividades que ele manteve até o final de sua curta vida.

A antiga FLN, agora GRPA, elegeu o intelectual como embaixador especial para os países da África Subsaariana e correspondente do Periódico *El Moudjahid*⁴¹, principal instrumento de propaganda ideológica da organização. Fanon se empenhou bravamente, a partir dessas responsabilidades, em criar parcerias políticas que viabilizassem o abastecimento da guerrilha nas fronteiras, o fortalecimento da luta de libertação e sua representação internacional, em diálogo com os demais países africanos.

40. A tranquilidade se refere à segurança de sua família e à sua integridade física.

41. Uma tradução possível do árabe argelino para o português seria “guerreiro santo” ou “guerreiro de fé”. O tom religioso do nome escolhido para o jornal buscava dialogar com o imaginário islâmico da maioria da população argelina, mas a facção política da GPRA à qual Fanon estava relacionado tinha como objetivo, nessa época, uma revolução social de cunho secular, ao contrário do que ocorrerá na Argélia após a independência. Os artigos escritos por Fanon para o jornal foram, posteriormente, reunidos a outros escritos por Josie Fanon, sua esposa, e publicados no livro *Pour la révolution africaine - écrits politiques*, pela François Maspero, em 1964. Há uma versão traduzida para o português de Portugal por Isabel Pascoal: *Em defesa da Revolução Africana*, da Livraria Sá da Costa, de 1969.

Lewis Gordon conta que esse diálogo não foi fácil, uma vez que os conflitos raciais históricos envolvendo a antiga colonização árabe na região se colocaram como grande desafio:

A história da presença árabe no Norte da África foi um resultado de impérios muçulmanos ou califados passados, em que também houve o sequestro dos negros – para além de cristãos brancos – à escravidão. Povos “semitas”, a população árabe e muitos dos indígenas e não-indígenas de regiões – semitas e, nas velhas categorias raciais, negros – foram misturados para criar as populações que Fanon encontrou. Fanon, do ponto de vista da “África negra”, estava defendendo um conjunto de terras dos colonizadores, em última análise, em nome de colonizadores anteriores. Para eles, era hipocrisia os argelinos buscarem solidariedade com os negros africanos - sob a bandeira da solidariedade africana – somente neste momento em que a Argélia se tornou uma colônia francesa (GORDON, 2015: 75-6).

Ainda assim, pode-se afirmar que Fanon foi bastante hábil para lidar com esses dilemas e sua atuação contribuiu ativamente para a construção de novos laços. Paralelamente a essa atividade, continuou seus trabalhos em um hospital psiquiátrico na Tunísia.

Em 1958, por uma questão de segurança, obtém junto à embaixada da Tunísia o passaporte de número 01878, sob o pseudônimo de Omar Ibrahim Fanon. Com ele, pôde transitar em suas tarefas internacionais. Uma delas foi a participação no *All-African People's Conference*, em Acra, no mesmo ano – atividade que permitiu a Fanon visitar pela primeira vez um país da África Subsaariana –, em que ele foi parte da construção de uma articulação transnacional contra o colonialismo, a Legião Africana. Ainda nesse ano, reencontrou secretamente, em Lisboa, alguns membros do MPLA de Angola e depois encontrou, em Roma, militantes da GPRA que estavam fazendo articulações com o Partido Comunista Italiano.

O II CONGRESSO DE ESCRITORES E ARTISTAS NEGROS

Após um rápido retorno para o seu trabalho clínico já em 1959, Fanon retorna a Roma para participar do II Congresso de Escritores e Artistas Negros, entre 26 de março e 1 de abril.

Com cerca de 150 participantes – entre eles, dois brasileiros⁴² – e a adoção do francês como língua oficial, o II Congresso não foi tão frequentado como o primeiro, mas não teve a sua importância diminuída por isso. A essa altura, Fanon já era internacionalmente conhecido e sua presença destacava-se entre os participantes. É verdade, porém, como observa Macey (2000), que a sua posição continuava dissonante da perspectiva estético-cultural dos demais participantes.

Alioune Diop, por exemplo, diante da presença do Papa João XXIII no evento, defendia que a Negritude, como expressão de um gênio negro, precisava se desocidentalizar sem abrir mão dos “presentes” do Ocidente, como, por exemplo, o cristianismo. No mesmo caminho, Jean Price-Mars, embaixador do Haiti em Paris, retomou a paleontologia e a pré-história para afirmar o caráter melanodérmico dos primeiros seres humanos, enquanto Cheik Anta

42. Trata-se aqui de Geraldo Campos, então presidente da Associação Cultural do Negro de São Paulo, e do pintor gaúcho Wilson Mendonça Tibério. Como evidência o memorável militante José Correia Leite: “[Em 1959] O Geraldo Campos, ainda como presidente [da Associação Cultural do Negro], tinha ido ao II Congresso de Escritores e Artistas Negros realizado em Roma. [...] Em Roma já havia uma pessoa para representar o Brasil. Era o pintor Tibério, que morava em Paris. O Geraldo Campos trouxe de lá uma porção de documentos, teses e outras coisas, inclusive um distintivo que ele me deu, com o símbolo da revista *Présence Africaine*” (LEITE & CUTI, 1992 apud SILVA, 2013a: 517-8).

Diop apresentou sua tese sobre a origem negra dos antigos egípcios e a influência dessa civilização presente na cultura grega.

Amadou Hampaté Bâ, por outro lado, falou da importância das crenças africanas tradicionais, retomando, inclusive, os estudos sobre a Filosofia Bantu de Placide Tempels (1948), enquanto Senghor defendeu a cultura como o espírito de uma civilização que precisa ser preservado diante das forças assimilacionistas (DURÃO, 2013).

Num caminho distinto, como já ocorrera na primeira conferência, Fanon afirmou que a “condição de existência da cultura é, pois, a libertação nacional, o renascimento do Estado” (FANON, 2010: 280) e não a sua redescoberta ou preservação. Isso significa que, para ele, o caminho que deveria ser adotado pelos intelectuais presentes não deveria se resumir ao enaltecimento da cultura africana – sistematicamente negada pelo jugo colonial –, mas também deveria contar com o engajamento de artistas e intelectuais junto ao povo colonizado, agregando seus saberes e (pré)conceitos, em direção a uma *práxis* política revolucionária, de transformação das condições concretas de existência.

Seria, portanto, a partir desse engajamento, rumo à modificação real do Estado, que seria possível o surgimento de “formas de fecundidade cultural excepcionais” (*idem*, p. 281), como é possível ler em uma passagem publicada posteriormente no livro *Os condenados da terra*:

Pensamos que a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que existe. Não é unicamente o sucesso da luta que dá, posteriormente, validade e vigor à cultura; não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, no seu desenrolar, no seu processo interno, desenvolve as diferentes direções da cultura e esboça novas orientações. A luta de libertação não restitui à cultura nacional o seu valor e os seus contornos antigos. Essa luta, que visa a uma distribuição fundamental das relações entre os homens, não

pode deixar intactos nem as formas nem os conteúdos culturais desse povo. (*idem*, 280-281).

Fora desse movimento prático e sensível, restariam apenas duas opções: adorar a cultura do colonizador, legitimando-na enganosamente como a única verdadeiramente válida – contribuindo, assim, para disseminar preconceitos em relação à cultura autóctone – ou lançar-se apaixonadamente à cultura dos povos colonizados, “mumificada”, “substancializada”, “solidificada” e “esterilizada” pelo colonialismo.

A segunda opção – que, para Fanon, é partilhada pelos intelectuais da Negritude – foi alvo de duras críticas ao longo deste e de outros artigos escritos pelo autor. Não é à toa que a coletânea de textos apresentados à Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora, organizada em 2004 pela União Africana em Dakar, traz alguns trechos do capítulo IV, “Sur la culture nationale”, de *Les damnés de la terre* (1961), sob o título “A crítica da Negritude por Frantz Fanon”⁴³.

Assim, enquanto a aposta da maioria dos intelectuais presentes no II Congresso estava no resgate de uma “civilização negra” transcendental, que ultrapassasse as fronteiras nacionais e continentais, Fanon, por outro lado, pensava que o fundamento da cultura – e essa cultura deveria, para ele, ser vista sempre em seu contexto local/nacional – é a luta de libertação nacional.

O restante do ano foi bastante agitado e os acontecimentos da Argélia revolucionária, além da continuidade sistemática de suas observações junto ao centro psiquiátrico que dirigia em Túnis, renderam preciosas informações. Fanon chegou a planejar, junto ao governo tunisiano, a criação de um novo centro de saúde mental

43. A coletânea disponibiliza o texto de resolução dos Congressos Pan-africanistas e algumas das conferências que permearam as suas reflexões. O excerto referido pode ser encontrado nas páginas 177-186 da edição brasileira de 1979 (Ed. Civilização Brasileira) e nas páginas 246-259 da edição de 2010 (Ed. UFJF).

que não só resgatasse as técnicas de Tosquelles, mas que, principalmente, fosse amparado na observação atenta das particularidades da cultura árabe-africana. Esse projeto, no entanto, foi abandonado devido às dificuldades de relacionamento no ambiente de trabalho (GEISMAR, 1974). Assim, o intelectual continuou secretamente a dedicar a maior parte de sua energia à revolução argelina.

Em 1959 Fanon publica o livro *Sociologie d'une révolution: L'Année de la révolution algérienne*. O texto foi escrito no mesmo ano com o objetivo de divulgar suas observações a respeito do processo revolucionário em curso e, ao mesmo tempo, oferecer ao povo argelino e à comunidade internacional uma “contrapropaganda”, alternativa aos meios de comunicação franceses.

O livro é uma verdadeira etnografia do processo revolucionário, ao descrever com detalhes o processo no qual o autor estava inserido. O texto ainda apresenta uma abordagem privilegiada ao entendimento das posições políticas e teóricas de Fanon.

A esta altura, em que as lutas de libertação na Argélia já haviam completado cinco anos, Fanon pôde observar e descrever detalhadamente o processo de mobilização social em curso, observando os seus limites e possibilidades para a formação de subjetividades descolonizadas, além de alertar a respeito das formas de reação das quais o colonialismo lança mão manter o controle das estruturas de poder.

No texto, Fanon responde provocativamente às questões que ele mesmo havia levantado outrora: se é o branco que cria o negro, ao negá-lo o estatuto de humanidade (FANON, 2008), o que poderia fazer o negro diante dessa alienação racializada? Se o colonialismo retira do colonizado as possibilidades de se efetivar como sujeito

universal⁴⁴, existe alguma chance dessa coisa objetivada se tornar gente?

Um século antes, Hegel já havia respondido que sim. O escravo, embora objeto submisso, reconhece-se como sujeito a partir do momento em que o seu trabalho evidencia a sua importância, já que é o senhor que depende de seu trabalho para se reproduzir. Em outras palavras, o dependente é o senhor e o escravo, o sujeito que prova o seu valor através da submissão (Mészáros, 2008). Mas em *Sociologie d'une révolution* Fanon oferecerá outro desfecho à alegoria hegeliana. Embora concorde com o filósofo alemão ao afirmar que a coisificação não é insuperável, em Fanon o reconhecimento da humanidade do servo – colonizado – nem é concedido pelo senhor em um reconhecimento simbólico de suas contribuições braçais à sociedade e, muito menos, alcançado por sua submissão, mas, ao contrário, apenas pode ser conquistado quando este arrisca a sua vida em uma luta de morte contra o senhor, em busca de sua autodeterminação. Tais lutas de vida e morte seriam, segundo Fanon, as lutas de libertação no continente africano e as revoluções populares na Ásia, América Latina e Caribe.

As lutas de libertação representam não apenas o momento em que o colonizado reconhece sua posição de objeto em meio às relações que não controla, mas, sobretudo, o momento em que decide tomar esta constatação como ponto de partida para recuperar o destino com suas próprias mãos. É o momento em que o objeto pode se tornar sujeito. Daí a já mencionada afirmação de que “é o branco que cria o negro, mas é o negro que cria a negritude” (FANON, 1968: 29), ou seja, o branco “cria” o negro no momento em que não reconhece a sua humanidade, o diferenciando e o submetendo

44. Como, aliás, já argumentava Hegel (1999) na famosa *Alegoria do Senhor e do Escravo*, o escravo é aquele que abriu mão da liberdade para preservar a vida e, por isso, torna-se objeto subjugado aos desejos de outro.

a negações de toda ordem, objetificando-o. Mas quando este ser (ou coisa) se rebela, negando a negação que fora imposta, tomando para si o direito de definir-se e ao mundo, recoloca a dialética da dominação em um outro patamar, afirmando-se como sujeito. Mas nada garante que esse desejo de autoafirmação será recebido com flores pelos antigos (e ainda presentes) senhores, ao contrário, ele costuma ser recebido com uma violência brutal. Por essa razão, o autor defende deliberadamente, já nesse livro, que apenas a luta revolucionária poderia atribuir novos significados à vida outrora objetificada do colonizado e eleva-lo à posição de sujeito da História.

“É o negro que cria a negritude”, no exato momento em que rejeita a posição de objeto, mas, para isso, não pode partir de outro lugar que não o próprio *locus* político em que está inserido: a sua negrura. Para retomar o célebre Du Bois (1999), já no início do século XX: a luta por emancipação depende do reconhecimento, de um lado, da consciência histórica da violência colonial, em todas as dimensões humanas que ela representou. Do outro lado, implica também retomar os elementos culturais e subjetivos negados pelo colonialismo como pontos de partida para existência e resistência contra a dominação colonial. Mas, para isso, não se pode jamais perder de vista que a substância impulsionadora da afirmação identitária – a negação original – foi oferecida pelo seu algoz, de forma que a sua assunção desavisada resultará, necessariamente, na aceitação do olhar distorcido que o opressor lhe lançou.

Nesse contexto, Fanon afirma categoricamente:

A nação argelina já não está em um paraíso futuro. Não é o produto de uma imaginação esfumaçada e fantasiosa. Ela está no centro do novo homem argelino. Existe uma nova natureza do homem argelino, uma nova dimensão dada à sua existência. A tese de que os homens estão mudando no mesmo momento em que mudam o mundo nunca foi mais evidente do que na Argélia. Este confronto está reformulando

não só a consciência que o homem tem de si mesmo, a ideia que ele tem de seus ex-governantes ou do mundo, finalmente ao seu alcance. Esta luta em diferentes níveis renova os símbolos, mitos, crenças, emoções do povo. Nós assistimos na Argélia à retomada de humanidade (...) O colonialismo perde o jogo na Argélia, enquanto os argelinos ganham. Este povo, outrora perdido para a História (...) pessoas analfabetas que escreveram as páginas mais belas e mais comoventes da luta pela liberdade (FANON, 1968: 12 – Grifos do autor).

O texto não fala apenas da luta de libertação, mas explora também as diferentes estratégias adotadas pelo governo colonial francês para preservar aquelas terras que há muito considerava suas: a contrapropaganda maciça voltada à valorização da cultura e política francesas; o incentivo dissimulado à fragmentação política dos movimentos anticoloniais; a prisão arbitrária e o assassinato brutal de militantes independentistas, entre outras. Fanon se mostra bastante impressionado com o uso que o governo francês fez da tortura e, principalmente, com o empenho com que buscou sistematizá-la e aplicá-la como técnica cientificamente orientada de modo a obter sucesso em seus objetivos finais: preservar o colonialismo.

Outro ponto interessante no livro é que a cultura e a identidade não são pensadas de forma fixa, essencialista, nem autônoma em relação ao processo de luta: é a partir da ação das pessoas ativas na História que os símbolos adquirem novos significados. No primeiro capítulo, “A Argélia se desvela”, o autor observa como a repressão ao véu, tradicionalmente utilizado pelas mulheres islâmicas – ainda reprimido na França contemporânea –, levou à ressignificação deste adorno na Argélia. Diante do ato racista francês de estigmatizar o véu, a preservação dessa tradição passou a se contrapor aos interesses assimilacionistas franceses. Fanon explica que, nesse momento, como tentativa de desestabilizar os pressupostos culturais da rebelião, a França colonialista lançou mão inclusive do discurso feminis-

ta, que sempre desprezou, para “denunciar” a opressão da mulher em suas indumentárias “patriarcais” e “repressivas”.

Num segundo momento, a partir da introdução das mulheres no *front* de batalha, as guerrilheiras passaram a retirar o véu (ou utilizá-lo convenientemente), de modo a enganar e surpreender o inimigo colonialista. Estes atos, além de possibilitarem um contato com espaços que até então eram exclusivamente masculinos, possibilitaram também ressignificações da relação dessas mulheres com a tradição, com os homens e consigo próprias. O ponto que Fanon destaca aqui é que o compromisso revolucionário que se estabeleceu não foi com o resgate ou com a repetição da tradição, em um movimento de retorno às origens “verdadeiramente” essenciais, mas, sim, o compromisso com as pessoas vivas e ativas que, exatamente por serem sujeitos históricos, podem ressignificar os valores que os conformam.

Em 1962 a Argélia conquista sua Independência, mas os acontecimentos posteriores foram exatamente na contramão da perspectiva defendida por Fanon e outros membros laicos da Frente de Libertação Nacional. De todo modo, o livro transcende os limites geográficos da Argélia e levanta importantes questionamentos e reflexões a respeito de um processo popular revolucionário.

Contam os biógrafos de Fanon que, antes da publicação do livro, os editores da Maspero procuraram Aimé Césaire e Albert Memmi para prefaciá-lo, mas, ao que se sabe, ambos recusaram. Antes de ser proibido pela França, o livro circulou amplamente pela África francófona.

A essa altura, vigiado pelas forças coloniais francesas e norte-americanas, mas, sobretudo odiado pelos colonos franceses que insistiam com a sua predadora presença na Argélia, Fanon é vítima de uma sucessão de acontecimentos duvidosos. O primeiro, de causas ainda não equacionadas, gerou bastante polémica entre os seus biógrafos:

Em maio de 1959, quando ainda estava terminando *Sociologie d'une révolution*, Fanon foi enviado pelo GPRA à fronteira entre o Marrocos e a Argélia para uma missão, possivelmente de natureza médica. A sua tarefa seria atender alguns combatentes feridos e partilhar algumas técnicas de primeiros socorros com as equipas encarregadas da saúde.

No caminho foi vítima de um acidente que o deixou seriamente ferido. Para Geismar (1974) e Cherki (2006) o acidente teria sido provocado pela explosão de uma mina terrestre que lançara o seu carro pelos ares, quebrando algumas costelas de Fanon. Já Macey (2000) acredita que o acidente fora provocado apenas pela derrapagem dos pneus na estrada de cascalho. O fato é que os ferimentos de Fanon foram tão graves que ele não pôde ser tratado na região do acidente, e após receber os primeiros socorros, foi sendo enviado novamente a Roma para se tratar.

Ao regressar à capital da Itália, Fanon seria recebido por Taièb Mohammed Bulharúf, importante liderança nacionalista da Argélia

e representante do GPRA no país. Pouco antes de encontrar Fanon no Aeroporto, o carro que seria utilizado para o seu transporte explode misteriosamente matando uma criança italiana e ferindo alguns transeuntes. A criança em questão, chamada Rolando Royal, estava jogando bola próximo ao local em que o carro estava estacionado e ao chutar acidentalmente a bola para baixo do carro tentou retirá-la acionando acidentalmente um poderoso explosivo plástico, possivelmente destinado à Fanon (MACEY, 2000:390).

Na confusão, Bulharúf teve que explicar à polícia o seu itinerário e intenções de levar um tal de Ibrahim Omar Fanon – nome que constava em seu passaporte falso com bandeira da Líbia – ao hospital. No dia seguinte, o fato fora publicado nos jornais de grande circulação, especulando as ligações do caso com a tentativa de lideranças da FLN e informando, inclusive, o andar do hospital que Fanon havia sido internado.

Ao ler o jornal pela manhã, Fanon solicitou preventivamente ao diretor do hospital que o transferisse de quarto. No mesmo dia, dois homens armados invadiram o antigo quarto de Fanon à sua procura, mas não o encontraram, como revelou à Simone de Beauvoir em seu retorno à Roma, em 1961:

Dois anos antes, ferido na fronteira marroquina, haviam-no enviado a Roma para se tratar; um assassino profissional conseguira penetrar no hospital e chegara ao seu quarto; por sorte ele vira de manhã no jornal que sua presença fora noticiada, e se mudara o mais secretamente possível para outro andar. Certamente essa lembrança o atormentava quando desembarcou (BEAUVOIR, 2009:640-1).

Na época, a imprensa romana atribuiu os dois últimos atentados a La Main Rouge, uma organização terrorista de ultradireita, composta por colonos de origem francesa que vivem na Argélia. A organização também foi responsável por uma série de atentados

contra outras lideranças do GPRA. Aliás, a sequência cinematográfica de acontecimentos levou alguns biógrafos a sugerir que essa organização também estaria na origem do primeiro acidente aqui relatado (MACHINO, 1961; ZAHAR, 1970; GEISMAR, 1973 e GENDZIER, 1971).

A paixão de Fanon pela causa argelina e a certeza de que aquele processo avançava definitivamente para a construção de um novo ser humano fizeram com que se entregasse de corpo e alma à revolução. Em 1960, quando palestrava em Acra no Congresso dos Povos Africanos, Fanon foi interrompido por uma torrente de emoções que o silenciou momentaneamente. Ao ser questionado sobre o ocorrido pelos participantes ao seu lado,

Fanon disse que, enquanto ele falava, havia começado a pensar nos assassinatos, torturas e sofrimentos da guerra em que participou. Ele tinha começado a se sentir incapaz de transmitir para aqueles que o rodeavam a extensão dos sacrifícios do povo argelino. Nem acreditava ser necessário: a causa da GPRA deveria despertar automaticamente o apoio de todas as pessoas que conheciam o domínio colonial e, na verdade, de todos os seres racionais. Ele não conseguiu continuar falando por causa do dilacerante sentimento que tinha experimentado. E, finalmente, ele tinha comunicado esses sentimentos para o público, mais por irrupção emocional do que pelo conteúdo de seu discurso. (GEISMAR, 1974: 148).

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 da organização.

Nesse momento, começou a acreditar que suas contribuições ao processo argelino já estavam se esgotando ou, como confessou pessoalmente a Simone de Beauvoir, temia, acima de tudo, se “tornar um revolucionário profissional” (BEAUVOIR, 2009: 644). Por isso, solicita à GPRA ser embaixador em Cuba, onde poderia acompanhar de perto a recente revolução que acontecera, mas o pedido é rejeitado e Fanon continua com o seu trabalho habitual.

Ao final de 1960, quando estava em uma missão no Mali pela 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 científico 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 panafricanista

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 a sua luta final, muda a direção do seu trabalho intelectual e concentra os 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*.

O livro, cercado de curiosidades e polêmicas, é comentado por diversos pensadores em todo o mundo. Seu título original, *Les damnés de la terre*, foi inspirado na poesia “Sales Nègres”, escrita em 1944 pelo poeta haitiano Jacques Rouman em referência à *L’Internationale*, do anarquista francês Eugène Edine Pottier⁴⁵. Na poesia de Roman (2003) encontramos os seguintes dizeres:

Et nous voici debout

(E nós estamos aqui de pé)

tous les damnés de la terre

(todos os miseráveis da terra)

tous les justiciers

(Vigilantes)

marchant à l’assaut de vos casernes

(marchando para atacar seus quartéis)

et de vos banques

(e seus bancos)

comme une forêt de torches funèbres

45. Conhecida no Brasil como “A internacional comunista” a referida composição fora criada por Pottier – anarquista – na ocasião da Comuna de Paris, em 1971. Em sua primeira estrofe se pode ler: *Debout! Les damnés de la terre!* (Levantem-se! Miseráveis da terra!)

(como uma floresta de tochas funerárias)

pour en finir

(para acabar)

une

(de uma)

fois

(vez)

pour

(por)

toutes

(todas)

avec ce monde

(com este mundo)

de nègres

de niggers

de sales nègres.

(de negros sujos)

Para Fanon, diferentemente do que propunha o movimento comunista francês, a aposta para a superação radical da situação colonial não estaria no proletariado (industrial), quase ausente nas colônias e, quando presente, na maioria das vezes comprometido com a manutenção da ordem colonial. Os *damnés* (condenados) deveriam ser encontrados entre aqueles que realmente não tinham nada a perder, “a não ser os seus grilhões”. Por isso, aposta no lumpemproletariado e nos camponeses como força política capaz de se levantar contra o jugo colonial.

O livro trata, entre outros assuntos, dos conflitos implícitos do colonialismo e da luta anticolonial. Alerta que a violência é parte fundante da sociedade colonial, estando presente em todas as suas expressões materiais e simbólicas. Constata ainda que, em decor-

rência disso, a superação da lógica colonial só seria viável naquelas situações em que os colonizados empreendessem força material capaz de abalar as forças sociais, ao ponto de possibilitar surgir um homem novo:

A descolonização que se propõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta (...) é um processo histórico: isto é, ela só pode ser compreendida, só tem inteligibilidade, só se torna translúcida para si mesma na exata medida em que discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substancialização que a situação colonial excreta e alimenta. (...) a descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta (FANON, 2010: 52).

Em um diálogo constante com os movimentos internacionais ligados ao Pan-africanismo e ao Terceiro-mundismo, Frantz Fanon alerta que, mesmo na África, o processo de revolução nacional não pode ignorar as particularidades pelas quais o capitalismo se estabelece, bem como a composição das diferentes classes sociais e seus interesses no interior do continente. Os países coloniais seriam economicamente atrasados e subdesenvolvidos em decorrência da relação histórica com suas metrópoles sanguessugas.

Esta realidade relegaria às colônias uma produção de bens primários voltados à exportação; uma classe operária incipiente; um campesinato pauperizado e analfabeto e uma burguesia local subordinada a interesses externos. Estas burguesias, forjadas no processo colonial, mesmo quando apoiam a Independência tendem a trair sua “vocação” de classe – como se assistiu nos séculos anteriores na Europa – e a não assumirem a frente do processo produtivo de forma a acumular o excedente de produção no próprio país, abrindo brecha, assim, ao Neocolonialismo.

No capítulo III, “Desventuras da consciência nacional”, Fanon antecipa a ideia de que a superação do colonialismo não depende apenas da eleição de líderes africanos, mas, sim, da reorganização das relações de produção, orientada para e com o povo. Do contrário, todo o esforço dos movimentos de libertação se veriam afogados:

Essa burguesia que se afasta cada vez mais do povo em geral nem consegue arrancar do Ocidente concessões espetaculares: investimentos interessantes para a economia do país, instalações de certas indústrias. Em contrapartida, as fábricas de montagem se multiplicam, consagrando assim o tipo neocolonialista no qual se debate a economia nacional. Assim, não se deve dizer que a burguesia nacional retarda a evolução do país, que lhe faz perder tempo ou que pode conduzir a nação para caminhos sem saída. Efetivamente, a fase burguesa na história dos países subdesenvolvidos é uma fase inútil. Quando essa casta for suprimida, devorada por suas próprias contradições, nós perceberemos que nada aconteceu depois da independência, que é preciso retomar tudo, partir outra vez do zero. A reconversão não será operada no nível das estruturas instaladas pela burguesia durante o seu reino, pois essa casta não fez outra coisa senão tomar, sem mudança, a herança da economia, de pensamento e das instituições coloniais (FANON, 2010: 204).

Em seu diálogo com o movimento da Negritude, afirma que essa perspectiva é “a antítese afetiva, senão lógica, desse insulto que o homem branco fazia à humanidade” (*Op. cit.* p. 246). E completa: “Essa negritude lançada contra o desprezo do branco se revelou, em certos setores, como o único fator capaz de derrubar interdições e maldições” (*Op. cit.*). No entanto, essa contraposição, historicamente necessária, levou o movimento a um impasse: “à afirmação incondicional da cultura europeia sucedeu a afirmação incondicional da cultura africana” (*Op. cit.*).

Se o colonialismo definiu como essencialmente negros a emoção, o corpo, a virilidade, a ludicidade e, sobretudo, classificou hie-

rarquicamente estes elementos como inferiores em relação à não menos fetichizada (e ilusória) imagem criada do Europeu – Razão, civilização, cultura, universalidade –, o movimento da Negritude, sem romper com estes fetichismos, apenas inverteu os polos da hierarquia, passando a considerar como positivo aquilo que o colonialismo classificou como inferior.

Assim, a inocência, a musicalidade, o ritmo “nato” do africano passam a ser afirmados pelos movimentos antirracistas como elementos essencialmente africanos, mas, agora, vistos como superiores e desejáveis ante a frieza tecnicista ocidental (SENGHOR, 1939). As “almas da gente negra” passam a ser classificadas como essências metafísicas, ou, no mínimo, históricas, que precisariam ser resgatas e afirmadas para que o negro pudesse se reencontrar consigo próprio.

Para Fanon, está aí uma armadilha em que o movimento da Negritude corria o risco de ficar preso. Esta “essência negra” que se busca “restaurar” ou “libertar” é, para ele, uma invenção do racismo colonial a serviço da desumanização do africano e aceitá-la, portanto, implicaria na não-rejeição dos pressupostos que sustentam o colonialismo.

Segundo o autor, os seres humanos são o que fazem e como fazem. Por isso, a prioridade dada à preservação ou ao resgate cultural corre o risco de inverter a ordem de prioridades do mundo, tomando o secundário como primário, na medida em que valoriza o produto em detrimento do produtor. Esta postura antropologizante, inicialmente legítima, poderia, segundo Fanon, levar os movimentos antirracistas a alguns impasses perigosos, tais como “colocar todos os negros no mesmo saco”; buscar por um passado glorioso em detrimento de uma realidade objetivamente desumanizadora; valorizar acriticamente e de forma apaixonada tudo que for “africa-

no” e, ao mesmo tempo, negar de forma quase religiosa tudo que for “Ocidental”; aceitar o pressuposto racista de que a cultura negra é estática e fechada, portanto morta.

Seria necessário ir além da afirmação das especificidades culturais, historicamente negadas. Para ele, não é a cultura que deve resistir, mas, sim, as pessoas que a produzem, a partir de seus referenciais simbólicos sempre em transformação. É certo que o colonialismo nega ao colonizado a possibilidade de efetivação de uma cultura autêntica e, por isso, a emancipação cultural passaria pela emancipação das pessoas que produzem e se produzem a partir dela. É o colonialismo, em seu ato negador e reificador, que atribui ausência de movimento histórico à cultura colonizada, engessando-a em catálogos antropológicos, vendo-nas e tratando-nas como elementos mortos...

Agir pelo resgate de uma pretensa cultura passada, originalmente negada, é secundarizar a emancipação dos indivíduos produtores da cultura. É o combate pelo fim material, cultural e epistêmico do colonialismo – e Fanon não nega a importância da afirmação cultural neste processo – que pode promover o surgimento de uma cultura autêntica. Ao invés de se lançar apaixonadamente sobre uma cultura engessada pelo colonialismo, “o dito combatente, o colonizado, depois de tentar perder-se no povo, com o povo, vai, ao contrário, sacudir o povo. Ao invés de privilegiar a letargia do povo, ele se transforma em despertador do povo” (FANON, 2010: 256).

No verão de 1961, quando Fanon se encontrava em Roma para o tratamento de um reumatismo que adquiriu em função da leucemia, aproveitou para encontrar-se com Sartre e Simone de Beauvoir e solicitar que o filósofo escrevesse o prefácio de *Os condenados*. Lewis Gordon se pergunta os possíveis motivos dessa escolha. É verdade, como já foi dito, que alguns anos antes Césaire e Memmi já

havia se recusado a prefaciar um livro seu (*Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne*) e que Senghor nem mesmo respondera sua carta quando se ofereceu para trabalhar no Senegal (*Op. cit.*, 2015).

Mas a sua passagem por importantes espaços internacionais do movimento da Negritude poderiam lhe oferecer outras opções “menos europeias”. Ainda assim, ele escolhe Sartre. Seria para ter a legitimidade de um branco famoso? Seria pura afinidade teórica? Ou seria a posição fanoniana de crença numa sociedade multirracial?

Lewis Gordon lembra que Sartre foi duramente criticado no quinto capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*, quando Fanon apontou os limites da dialética proposta em “Orfeu Negro”⁴⁶, onde o existencialista francês afirma que a Negritude é apenas um momento da dialética marxista. Para Gordon, a crítica de Fanon alertou Sartre acerca dos perigos do “raciocínio dialético fechado”, que impedia que a sua formulação teórica fosse efetivamente dialética diante da realidade concreta posta pelo colonialismo. Sensível à crítica, Sartre teria mudado a sua posição em *Crítica da razão dialética* e, com isso, conquistado o respeito de Fanon (GORDON, *Op. cit.*, p. 106-7).

Mas esse fato, segundo Gordon, ainda não teria sido suficiente para justificar a escolha. Para ele, Sartre teria sido convidado, principalmente, pela crença de Fanon de que a emancipação humana implicaria inclusive a superação das fronteiras raciais e, nessa direção, a parceria com europeus/brancos/franceses que se colocassem nitidamente contra o colonialismo se configurava como uma tarefa importante (*Op. cit.*).

O fato é que tanto Fanon quanto Sartre e Beauvoir estavam empolgados com o encontro. O relato de Claude Lanzmann, militante

46. *Orphée Noir* (Orfeu Negro) é o título de um texto escrito por Sartre em 1948 como introdução ao livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, de Léopold Sedar Sengor, um dos principais mentores do movimento da Negritude. O texto está disponível em Sartre (1968).

argelino que os acompanhou, a Ronald Hayman, biógrafo de Sartre, é bastante revelador:

Fanon chegou a Roma, embora dois anos antes tenha escapado de um atentado justamente nessa cidade quando visitava um hospício. Depois que ele e Sartre almoçaram juntos, a conversa continuou até às duas da manhã. Quando Simone de Beauvoir alegou que Sartre precisava dormir, a resposta de Fanon foi: “eu não gosto de homens que acumulam seus recursos”. Fanon continuou, disse Lanzmann: “Eu daria vinte mil francos por dia, se eu pudesse falar com Sartre, desde a manhã até a noite por duas semanas”. E assim, falaram quase sem parar por três dias. [...] Os dois homens conversaram novamente quando Fanon voltou a Roma, dez dias depois, em seu caminho para Túnis, mas esta foi a última reunião. Assim que ele saiu de Roma, Sartre começou a escrita do prefácio, escrevendo menos febrilmente que durante o início do verão em Paris (HAYMAN *apud* GORDON, 2015: 227).

Em setembro de 1961, alguns meses depois de escrever *Les damnés de la terre*, a saúde de Fanon piora ainda mais e, assim, aceita a contragosto um convite para se tratar no National Institute for Health, em Bethesda, Washington D.C. Sabia que sua doença não tinha cura, mas esperava que o tratamento prolongasse seu tempo de vida. Curiosamente, sua transferência para o “país de linchadores”, como classificou em outra ocasião, foi viabilizada por Oliver Iselin, um agente da CIA⁴⁷. Não há consenso entre os seus biógrafos sobre quais eram os reais interesses dessa agência – a mesma que atentou contra a vida de tantos líderes que ousaram pensar e agir como Fanon –, nem se a morte de Fanon foi antecipada por eles, como indaga Gordon:

47. A relação dos EUA com os movimentos de libertação nacional na África e na Ásia sempre foi bastante complexa. De sua parte, havia um conjunto de interesses geoestratégicos que passavam tanto pelo apoio a algumas lutas independentistas, permitindo assim a liberação dos mercados locais ao capital internacional e, especialmente, ao seu Investimento Externo Direto (as famosas multinacionais) quanto a sabotagem – passando por assassinato de lideranças, patrocínio de golpes de estado etc – a esses mesmos processos, uma vez que eles se aproximassem demasiadamente do comunismo.

Quem sabe quais as informações que a CIA pode ter recebido de Fanon em estado de delírio provocado por sua doença? É possível que eles não tenham recebido muita informação, caso houvesse alguma, já que Fanon era um especialista em técnicas para resistir à tortura. Ensinar essas técnicas ao FLN quando ele era o médico-chefe da Blida-Joinville levou ao alinhamento público com essa organização e à sua eventual renúncia. Ele treinou guerrilheiros sobre como não divulgar segredos sob as piores condições. Seu tempo sob a custódia da CIA pode ter ido pelo mesmo caminho. No momento em que Fanon foi levado para Bethesda, ele estava à beira da morte (GORDON, 2015: 111).

Diante do definhamento do próprio corpo, Fanon escreve uma carta a um amigo afirmando que o que mais lhe entristecia não era saber que estava morrendo, mas, sim, morrer de leucemia em Washington quando poderia estar no *front* de batalha:

O que eu queria dizer a você, Roger, é que a morte está sempre conosco e que o importante não é saber como evitá-la, mas sim a certeza de que fazemos o nosso melhor pelas ideias em que acreditamos. A única coisa que me choca, deitado aqui nessa cama e sentindo a força que deixa o meu corpo, não é estar morrendo, mas estar morrendo de leucemia aguda em Washington, D.C., quando eu poderia ter morrido há três meses enfrentando o inimigo no campo de batalha, momento em que eu sabia que eu tinha essa doença. Nós não somos nada nessa terra se não o fizermos para servir, em primeiro lugar e acima de tudo, a uma causa, a causa do povo, a causa da liberdade e da justiça. Eu quero que você saiba que, mesmo quando os médicos já tinham perdido toda a esperança, eu ainda estava pensando, em uma névoa concedida, mas pensando, no entanto, no povo argelino, nas pessoas do Terceiro Mundo e, se eu conseguisse segurar, foi por causa deles. (GORDON, 2015: 114).

Ao sexto dia de dezembro de 1961, quando tinha apenas 36 anos, morre bastante debilitado, algumas semanas depois de ter tido uma aparente melhora no quadro de saúde e recebido os primeiros exemplares de *Les damnés de la terre* impressos.

HÁ ESPAÇO PARA FANON NO SÉCULO XXI?

O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. (FANON, 2008: 187)

Há mais de seis décadas da primeira publicação de *Peau noire, Masques blancs* pode-se observar uma vasta produção em torno do legado e das contribuições de Frantz Fanon para a compreensão da sociedade contemporânea e suas contradições. Não bastasse as inúmeras traduções de seus escritos para as mais diversas línguas, o seu pensamento tem sido objeto de um crescente interesse político e acadêmico (FAUSTINO, 2015).

A lista honrosa de personagens por ele influenciados inclui nomes como Bobby Seale, Huey Newton (membros dos Black Panther Party), Angela Davis, Immanuel Wallerstein e Judith Butler nos Estados Unidos; Steve Biko, criador do Black Consciousness Movement, na África do Sul; Bobby Sands, membro influente do Irish Republican Army (IRA), da Irlanda do Norte; Ali Shariati, importante intelectual da revolução iraniana; o filósofo argentino Enrique Dussel, formulador da filosofia da libertação, e o brasileiro Paulo Freire, formulador da pedagogia da libertação; os críticos culturais anglófonos Edward Said, Homi Bhabha, Stuart Hall e Gayatri Chakravorty Spivak; o filósofo jamaicano Lewis Gordon e o filósofo esloveno Slavoj Žižek; o geógrafo britânico David Harvey;

os sociólogos brasileiros Florestan Fernandes, Otavio Ianni, Clóvis Moura e Valter Silvério, e a psicanalista, também brasileira, Neuza Santos Souza, entre outros.

A existência de uma lista tão diversa em suas perspectivas teóricas e contextos de atuação revela a abrangência e a vitalidade do trabalho de Fanon e sugere, sobretudo, a necessidade de um debate sobre a atualidade de seu pensamento. Essa tarefa, exige, por sua vez, atenção ao espaço e ao tempo.

O espaço de Fanon era a África dos movimentos de libertação – com destaque para a Argélia – e o tempo era aquele em que a “revolução social” e a “emancipação humana” compunham um léxico político comum, de tal forma que as divergências existentes giravam mais em torno dos caminhos para se chegar a esse “fim” do que a sua possibilidade efetiva.

Entretanto, a aposta de Fanon nos condenados (*damnés*) da terra – não apenas da África, mas de toda a periferia do capitalismo – seria vitoriosa apenas se estes se rebelassem contra as injustiças a que foram vitimados em um movimento prático-sensível de cura social, política e psíquica de si e do outro (o colonizador). A boa e velha práxis revolucionária!

Porém, em que medida essa aposta ainda é válida, ou melhor, qual seria a utilidade de se retomar um revolucionário em uma época como a nossa, em que a revolução já não se encontra na ordem do dia? Esta pergunta, originalmente formulada pela cientista política Jane Anne Gordon (2011), recebeu respostas distintas dos diversos estudiosos de Fanon, mesmo antes de ser feita.

Para Anthony Alessandrini (2014), por exemplo, seria arriscado “aplicar” esse “Fanon revolucionário” a contextos históricos e geográficos distintos do dele. Assim, embora partilhe parcialmente de suas aspirações humanistas, Alessandrini afirma que a retomada de

seu trabalho exigiria filtrar aquilo que realmente ajuda a pensar nos nossos contextos, evitando, principalmente, o que Homi Bhabha (1996) nomeou pejorativamente como o “desejo ontologizado (*‘ontologised’ desire*) por reconhecimento”, expresso em sua promessa de superação da alienação colonial por meio da práxis revolucionária. Assim, Alessandrini aproxima Fanon a Foucault, identificando no primeiro uma crítica interna ao humanismo em direção a um cosmopolitismo pós-colonial.

Já Stuart Hall (1996), para quem o humanismo é algo a ser frontalmente refutado, buscou responder à pergunta de Jane Gordon convocando-nos a “trabalhar com” (*working with*) Fanon a partir de “releituras” que vão “além do texto” original, “traduzindo-o” livremente – uma vez que toda tradução é uma traição – para contextos outros, sem com isso nos prendermos às propostas originais do autor. É nesse sentido que Hall resolve o problema do tempo e espaço de Fanon, “traduzindo-o” como um inaugurador do pós-estruturalismo ao desnudar as “anomalias do afeto” racializado (HALL, 1996: 19). Não obstante, ele defende que uma avaliação honesta de sua obra nos apresentaria “um Fanon radicalmente incompleto”, que nos perturba em qualquer direção que o lermos, mas ao mesmo tempo, permite leituras em várias direções (*Ibid.*, 1996: 35).

Em outro polo, encontram-se as respostas de Lewis Gordon, Ato Sekyi-Otu, Nigel Gibson e Immanuel Wallerstein. Para eles, a diferença existente entre o tempo de Fanon e o nosso seria mais de *intensidade* do que de espécie, pois as contradições que animaram os seus posicionamentos seriam as mesmas que nos assombram, mas agora, sem uma oposição à altura – como existia no caso das lutas de libertação –, atuam com uma voracidade jamais observada.

Assim, o aclamado “novo” – tão em voga em nossos dias – seria apenas uma repetição piorada do que há de mais velho em termos

de dominação e exploração dos seres humanos, ou, pelo menos, o “velho” em novas roupagens, mas ainda assim, velho... Nessa perspectiva, a pergunta sobre a atualidade de Fanon parece ser menos importante do que o esforço para se apoiar em seus escritos para entender os problemas contemporâneos.

Ainda assim, Lewis Gordon (2015) argumenta que a retomada de Fanon em nossos dias não poderia ser realizada pela repetição acrítica das assertivas oferecidas por ele, mas pela continuidade, questionamento e desenvolvimento de seu trabalho de investigação e intervenção com vistas aos velhos e novos problemas, aquilo que ele nomeia como *Fanon Studies*.

É nesse mesmo sentido que Nigel Gibson (2011) e Wallerstein (2009) chamam a atenção, em primeiro lugar, para a continuidade da violência colonial em nossos dias, potencializada pelas transformações do processo produtivo – incluindo a desestabilização e a criação de novas fronteiras úteis às atuais necessidades de acumulação capitalista e à exportação das contradições sociais para a periferia do capitalismo – e, sobretudo, pelas particularidades geográficas da luta de classes, representada pela articulação entre racismo, divisão internacional do trabalho e problemas climáticos e urbanos.

Ainda neste bloco de autores, é válido mencionar o trabalho de Sekyi-Otu e de Jane Gordon, formuladora da pergunta acima mencionada. Para ambos, a atualidade espaço-temporal de Fanon estaria justamente em sua capacidade de articular filosoficamente as categorias “particular” e “universal” das identidades humanas, permitindo-nos equacionar alguns problemas para o qual ele já alertava em sua época, mas que seguem em nossos dias ainda mais distante de respostas.

Para Sekyi-Otu (1996, 2003), o “novo humanismo” de Fanon apontaria para um oxímoro “particularidade universal” da agência

negra/africana que permitiria superar a dicotomia – amplamente presente na África pós-colonial – entre um nacionalismo totalitário e um tribalismo genocida.

No mesmo caminho, Jane Gordon (2011) se apropria dessa perspectiva para problematizar a identidade e a diferença na Ciência Política contemporânea, identificando em Fanon a capacidade de articular as demandas particulares (*will in general*) e universais (*general will*) com as demandas políticas. Em sua visão, a ideologia neoliberal não se resume ao *advocacy*, à desregulamentação dos direitos sociais e nem ao clamor hipócrita pelo chamado “Estado mínimo”. Para ela, o neoliberalismo consiste, sobretudo, na insistente afirmação de um particularismo relativista que seduz os esforços mais rebeldes enquanto nos impossibilita construir soluções políticas coletivas para os problemas comuns.

Em um caminho diametralmente oposto, afirma a autora, Fanon apontaria não para a negação das particularidades – advogadas pelos movimentos identitários em seu esforço necessário contra os universalismos abstratos –, mas para a busca incessante de uma unidade maior que amplie a nossa humanidade para além de si mesma. Como dizia Fanon (1956), a percepção e a afirmação de si não deve implicar o fechamento ao outro, mas o esforço constante para identificar os elementos que lhes são comuns.

O ponto que se quer enfatizar com esse ensaio é que o debate sobre a atualidade de Fanon está aberto e em franca ascensão, embora os seus ecos ainda sejam pouco conhecidos pelo leitor de língua portuguesa. Contudo, como nos lembra o provérbio Akan, expresso no diagrama Sankofa: “sempre é tempo de voltar e apanhar o que ficou para trás”.

Frantz Fanon era um autor bastante atento ao tempo. A sua preocupação em relação aos riscos de sermos escravizados pelo passado

estão bastante evidentes em seus escritos; aliás, para ele, o “voltar atrás” só se justifica na exata medida em que esse retorno permita aberturas radicais do presente ao futuro. Ainda assim, o autor martinicano não arriscava previsões futuras; ao contrário, intimava cada geração a descobrir a sua própria tarefa para, então, cumpri-la ou traí-la diante de seu tempo. De todo modo, o desfecho de processos contemporâneos a Fanon, bem como o desenrolar de nossos próprios, nos provocam a pensar nas possíveis posições de Fanon a esse respeito.

Em seu livro intitulado *Frantz Fanon and the future of cultural politics* (2014), Alessandrini se pergunta o que Fanon diria a respeito da “African spring”⁴⁸ e conclui que, a despeito de sua singularidade temporal, as reflexões presentes em *Os condenados da terra* seriam muito úteis para analisar esses processos, não apenas pelos avisos de Fanon a respeito das perigos da identidade e da violência no que diz respeito aos seus apontamentos sobre solidariedade.

Hipoteticamente, poderíamos fazer perguntas semelhantes em relação a outros acontecimentos marcantes de nossa época, como os desfechos da “African Spring” em países como a Líbia e o Egito, ou mesmo sobre o colonialismo israelense nos territórios palestinos. Embora Edward Said⁴⁹ tenha oferecido importantes suposições a esse respeito, os avisos de Fanon, não apenas sobre a violência colonial, mas também sobre os perigos do nacionalismo e da violência (anticolonial) – quando destituída de um certo humanismo – pare-

48. Termo utilizado pelo autor para designar o conjunto de eventos políticos ocorridos na África e no Oriente Médio em 2010. O adjetivo pátrio “African” para aquilo que aqui no Brasil ficou conhecido como “Primavera Árabe” não é gratuito, uma vez que a maioria dos protestos, iniciados na Tunísia e depois Egito, explodiu nos países situados na região norte do continente africano.

49. Ver nesse sentido o clássico *Orientalismo* (1979), de Edward Said, em que as reflexões de Fanon foram fundamentais para pensar a relação entre “ocidente” e “oriente”.

cem bastante atuais. O caso do Daesh⁵⁰ – acrônimo árabe para “Estado Islâmico do Iraque e do Levante” – e mesmo de uma certa militância identificada por Mbembe (2017) como “lumpenradicalismo” são exemplos sintomáticos desses perigos alertados por Fanon.

Seria igualmente interessante saber como Fanon analisaria o racismo diante do atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. Se, em 1956, ele já alertava sobre o caráter mutante do racismo, enfatizando a sua facilidade de atualização frente a novos interesses políticos, econômicos e culturais, o que nos diria sobre aquilo que Mbembe nomeia como “re-balcanização do mundo” por meio da criação de novas – e enrijecimento das antigas – fronteiras culturais, religiosas, políticas e militares para “os condenados da terra” em novas *Políticas da inimizade* (2017), ao mesmo tempo em que as mesmas fronteiras são flexibilizadas de forma a garantir o livre fluxo de capitais?

Ainda sobre as manifestações contemporâneas do racismo, seria interessante saber a opinião de Fanon sobre as estratégias de cooperação do “neoliberalismo progressista”⁵¹ e, mais atualmente, o seu colapso nos países centrais do capitalismo. Por um lado, enquanto a “Era Trump” parece colocar um fim nessa estratégia de conciliação política, no Brasil, observa-se a incorporação parcial de bandeiras de

50. A opção aqui pelo uso do termo original “Daesh” ao invés de “Estado Islâmico”, como é frequentemente utilizado pela imprensa ocidental, busca localizar politicamente a organização em questão, desvinculando, até onde é possível, a religião muçumana da arregimentação política-ideológica que lhe é própria. Tanto a Arábia Saudita quanto o Irã e o Paquistão são estados islâmicos – ou seja, regido por leis religiosas ligadas ao alcorão –, mas os interesses geopolíticos, bem como a posição quanto ao Daesh são bastante distintas.

51. O neoliberalismo progressista se desenvolveu nos EUA durante as últimas três décadas e foi ratificado pelo triunfo de Bill Clinton, em 1992. Clinton foi o cabeça dos “Novos Democratas”, o equivalente americano do “Novo Trabalhismo” de Tony Blair. Em vez da coalizão do *New Deal* entre trabalhadores industriais sindicalizados, afro-americanos e classes médias urbanas, Clinton forjou uma nova aliança de empreendedores, suburbanos, novos movimentos sociais e jovens: orgulhosamente proclamando sua moderna e progressista boa parte, amante da diversidade, multiculturalismo e direitos das mulheres. Mesmo quando o governo Clinton abraçou essas ideias progressistas, cortejou Wall Street. Passando o comando da economia para o Goldman Sachs, desregulamentou o sistema bancário e negociou acordos de livre comércio que aceleraram a desindustrialização.

movimentos identitários – sobretudo movimento LGBTTI, negro e feminista – em peças publicitárias de grandes empresas, novelas globais e partidos políticos (tanto de direita quando de centro e esquerda), sem, contudo, alterar substancialmente as estruturas raciais de poder implícitas a cada uma dessas instituições. Por outro lado, seria a ascensão de candidatos de extrema direita pela América Latina e Europa uma reação (à direita) a esse “neoliberalismo progressista”?

Nos primeiros anos desse século, Paul Gilroy (2007), considerando a então contratação do jogador brasileiro Ronaldo – que ele classificava indubitavelmente como homem negro – pela empresa *Nike*, um dos grandes símbolos do capitalismo contemporâneo, alertava que a inserção de corpos subalternizados no mundo da propaganda não é o suficiente para dissolver as imagens racializadas desses sujeitos, mas, ao contrário, é possível que a pseudo-inserção ocorra exatamente por causa da racialização. A pergunta que se poderia fazer é: o que essa inserção significaria em termos daquilo que Fanon nomeou em 1956 como “racismo cultural”? Ou estamos vivenciando outras formas de racismo não previstas nessa época?

O fato é que Fanon já não está mais entre nós e, portanto, as respostas dependerão das nossas próprias perguntas e, sobretudo, da disposição para lidar com as consequências das respostas. Ainda assim, o retorno à sua biografia e obra continuam se configurando como um exercício inspirador e necessário nesses dias tão incertos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALESSANDRINI, Anthony C. Fanon Now: Singularity and Solidarity. *The Journal of Pan African Studies*, vol.4, no.7, November 2011.

_____. *Frantz Fanon and the Future of Cultural Politics: Finding Something Different*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014.

BALANDIER, Georges. *L'Existentialisme est un Humanisme*: Cahiers Internationaux de Sociologie, n. XI, 1951.

BEAUVOIR, Simone de. *A força das coisas*; tradução. Maria Helena Franco Martins. — 2.ed. - Rio de Janeiro Nova Fronteira, 2009. Tradução de: La Force des choses.

BHABHA, H. "Day by Day... with Frantz Fanon". In: Alan Read (ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996, pp. 186-205.

BIRD-POLLAN, Stefan. *Hegel, Freud and Fanon: the Dialectic of Emancipation*. Rowman&Littlefield International, London and New York, 2014. (Creolizing the Canon).

CAUTE, David. *Fontana Modern Masters*. Editor Frank Kemode, 1970.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal/Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Edusp, 2012.

CHERKI, Alice. *Frantz Fanon: A Portrait*, trans. Nadia Benhabid. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

_____, Alice. "Prefácio à edição de 2002". *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. (coleção cultura, v.2)

DELEUZE, Gilles e GUATTARI. *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1* / Gilles Deleuze e Félix Guattari; tradução de Luiz B. L. Orlandi. — São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 P. (COLEÇÃO TRANS).

DIOP, Alioune. A revista *Présence Africaine* e a *Sociedade Africana de Cultura* (Paris, 1947): *O movimento pan-africanista no século vinte*: textos de referência. Versão abreviada e traduzida para o português por ocasião da "Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora" organizada pela União Africana, 2004.

DUBOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Trad. Introdução e notas. Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DURÃO, Gustavo de Andrade. "A construção do nacional: Entre a conciliação de L.S. Senghor e a revolução de Frantz Fanon no Congresso de Artistas e Escritores Negros de 1959." IN: XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH. Natal: 22 a 26 de Julho de 2013.

FANON, Frantz. *Les mains parallèles. L'œil se noye. La conspiration, pièces de théâtre inédites*, 1949/50.

_____. *Peau noire, masques blancs*. Éditions du seuil, 1952.

_____. *Peau noire, masques blancs*, 2. Ed. Éditions du seuil, 1954.

- _____. *Escucha, blanco!*. Barcelona, Nova Terra, 1970.
- _____. *Pour la révolution africaine* (écrits politiques). Cahiers libres. François Maspero, 1964.
- _____. *Les damnés de la terre*. Librairie François Maspero éditeur. Paris, 1968. (Petite collection Maspero).
- _____. *Sociologie d'une révolution: L'an V de la Révolution algérienne*. François Maspero. Paris, 1968. (Petite collection Maspero).
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. 2º ed. (trad. de Renato da Silveira). Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. *Os Condenados da Terra*. 1º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. (Coleção Cultura, v.2).
- _____. *The wretched of the earth*. New York: Ed. Grov Press, 1968.
- _____. *The wretched of the earth: [The handbook of the third-world revolution.]*, Ballantine Books, 1973.
- _____. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- _____. *Pour la révolution africaine*. Paris: Maspero, 1969.
- _____. *Em defesa da revolução Africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

_____. *Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne*. Paris: F. Maspero, 1962.

FAUSTINO, Deivison M. "Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon". In: V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, 2013. Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, 2013b, p. 216-232.

_____. *Por que Fanon, por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FRAZER, Nancy. *El final del neoliberalismo "progresista"*. Sinpermisso. [online]. 2017. Disponível em: <http://www.sinpermisso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>. Acesso em 20/12/2017.

GATES JR. Henry Louis. *Critical Fanonism. Critical Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press Journals, 1991.

GEISMAR, Peter and CAUTE David. Frantz Fanon, *New York Times Book Review*; March 14, 1971, p. 5.

GEISMAR, Peter. *Fanon*. Buenos Aires. Granica Editor. 1972 [Colección Hombres Del tiempo].

GEISMAR, Peter. *Frantz Fanon: A Critical Study*, London: Wil-dwood Hause, 1973.

GENDIZER, Irene. *Frantz Fanon: A critical Study*. México. Serie Popular Area 44, 1974.

GENDIZER, Irene. *Frantz Fanon*, New York: Dial Press, 1971.

GIBSON. N. 50 years later: Fanon's legacy. -12-21, Issue 564. *Pambazuka News*. 2011.

_____. "Fanon and the pitfalls of cultural studies" In: ALEXANDRINI, A. C. (org.). *Frantz Fanon: Critical perspectives*. Routledge. London and New York, 1999, pp. 99-125.

_____. “50 years later: Fanon’s legacy”: *Pambazuka News*.12-21, Issue 564. (2011).

GILROY, Paul. *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. São Paulo: Anablume, 2007.

GORDON, Jane. A. “Revolutionary in Counter-Revolutionary Times: Elaborating Fanonian National Consciousness into the Twenty-First Century”. In: *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*. vol XIX, n. 1, 2011, pp. 37-47.

GORDON, Lewis R. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. A Fordham University Press Publication, 2015.

_____. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York: Routledge, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. (tradução de Paulo Meneses). 4. Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

HENRY. Paget. *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*: New York: Routledge.Library Binding, 2000.

_____. “Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications”: *Worlds & Knowledges Otherwise* | Fall, 2006.

HALL, Stuart. “The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?” In: READ A. (ed) *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1996, pp. 12-37.

JEANSON Francis. Préface et Postface. In: *Peau noire, masques blancs*. Paris: [Colléction : La condition humaine]., 2. Ed. Éditions du seuil, 1965.

LANDA, Martha Diaz Villegas. (Orgs.). *Sociologia e mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013, p. 33-60.

LÊNIN, V. I. *Imperialismo, fase superior do Capitalismo*. São Paulo: Editora Centauro, 2003.

MACEY, D. *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books, 2000.

MASCHINO, Maurice. *L'engagement*, Paris: Maspero, 1961.

MBEMBE, Achile. *Políticas da Inimizade*, Tradução de Marta Lança . Antígona, Lisboa, 2017.

_____. *A universalidade de Frantz Fanon*. Centro de estudos comparatistas, 2012. (http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_a_universalidade_de_frantz_fanon.pdf).

MEMMI, Albert. Frozen by death in the image of Third World prophet. *New York Times Book Review* (March 14, 1971).

MERCER, K. “Decolonisation and Disappointment: Reading Fanon’s Sexual Politics”. In: READ, A. (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

MÉSZAROS, Istvan. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. [Trad. Ester Vaisman]. São Paulo: Boitempo, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NEVES, João Manuel. “Frantz Fanon and the struggle for the independence of Angola: The Meeting in Rome in 1959”: Interventions: *International Journal of Postcolonial Studies*, 2015, pp. 417-433.

NKRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo - Último estágio do Imperialismo*. Civilização Brasileira, 1967.

ORTIZ, Renato. “Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual”. Revista *Idéias*, Campinas, v. 2, n. 01, 1995.

_____. *Cultura brasileira & identidade nacional*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. “Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 4, n. 02, 2014, pp. 425-442.

OTO, A. J. de. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003.

PARDO, C. A. F. *Frantz Fanon*. Buenos Aires: Ed. Galerna, 1971.

RAMOS, Silvana de Souza. Vida e vivente na filosofia francesa contemporânea. *Rev. Kínesis*, v. IV, n. 07, 2012, pp. 107-117.

REY, Alain. *Le Robert Micro: Dictionnaire de la langue française*. Ed. Poche, 2008.

ROBINSON, C. (1993) “The Appropriation of Frantz Fanon”. In: *Race and Class*, v. 35, n. 01, 1993.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “SEJAMOS REALISTAS. TENTEMOS O IMPOSSÍVEL!”: Desencaminhando a Psicologia através da Análise Institucional. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira (Org.). *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007. (Ensino da Psicologia, v.03).

ROUMAIN, Jacques. *Œuvres complètes*: Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, 2003.

- RUSSO, Vincenzo. “L’anno 1961: dell’Angola o i figli disinvolti di Frantz Fanon”. *Altre modernità*, n. 06 – 11/201, 2011.
- RUSH, Benjamin. *Medical Inquiries and Observations, Upon the Diseases of the Mind*. Philadelphia: Published by Kimber & Richardson, no. 237, Market Street; Merritt, printer, no. 9, Watkins Alley, 1812.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Trad. J. Guizsburg. 5a edição. São Paulo: Difel, 1968.
- SEKYI-OTU, Ato. *Fanon’s Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- SENGHOR, L. S., “Ce que l’homme noir apporte”, in *L’homme de couleur*, 1939.
- SHARPLEY-WHITING, D. T. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, 1997.
- SILVA, Mário A. M. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. *Estud. hist.*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 369-390, disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862013000200006> (consultado em maio de 2015).
- SILVÉRIO, V. R. *Raça e racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização*. Campinas: Tese de doutorado. Unicamp. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1999.
- _____. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, Maria da Glória; DE TEMPELS, Placide Frans «L’étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue» In: *Présence africaine*, Paris, 1948, n. 5.
- SHAKESPEARE, William. *A Tempestade*; tradução: Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre, L&PM, 2002.

TOSQUELLES, François, « Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle », *Sud/Nord*, 2001/1 n. 14, p. 167-174. DOI: 10.3917/sn.014.0167.

UNIÃO AFRICANA. O movimento pan-africanista no século vinte: textos de referência. Versão abreviada e traduzida para o português por ocasião da “Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora” organizada pela União Africana, 2004.

WALLERSTEIN, I. “Reading fanon in the 21st century”. In: *New Left Review* n. 57, 2009.

YOUNG, L. “Missing persons: Fantasizing black women in *Black Skin, White Masks*”. In: READ, Alan (Org.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Insitut of Contemporay Arts. London: By Press, Seattle, 1996.

ZAHAR, Renate. *L'Oevre de Frantz Fanon*, Paris: Maspero, 1970.

Os livros de Frantz Fanon foram traduzidos para mais de 15 línguas e difundidos por diversas partes do mundo, como: Estados Unidos, América Latina e Caribe, Europa, África, China e, tardiamente, o Brasil. A bibliografia abaixo listada se restringe somente a 1ª edição na língua original (francês) e as edições publicadas no Brasil.

Em francês (original)

Peau noire, masques blancs. 1ª ed. - Paris : Seuil, 1952.

Sociologie d'une révolution: An V de la révolution algérienne. 1ª ed. - Paris : F. Maspéro, 1959.

Les Damnés de la terre. 1ª ed. - Paris : F. Maspéro, 1961.

D Pour la révolution africaine. 1ª ed. - Paris : Maspéro, 1964.

Em português (BR)

Pele negra, máscaras brancas. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

Pele negra, máscaras brancas. 2ª ed. - Salvador: EDUFBA, 2008.

Os Condenados da Terra. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Os Condenados da Terra. 2ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Os Condenados da Terra. 3ª ed. - Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

Título *Frantz Fanon:*
Um revolucionário, particularmente negro

Autor *Deivison Mendes Faustino*

Editor *Marciano Ventura*

Capa *Damgbala*

Projeto Gráfico *Damgbala*

Revisão *Jacqueline Kaczorowski*

Formato *14x21 cm*

Tipologia *Adobe garamond; Keep Calm*

Papel da Capa *LD 250g*

Papel do Miolo *Polen Soft LD 80*

Número de Páginas *144*

Impressão e Acabamento *Assahi Gráfica e Editora*