

Deivison Mendes Faustino



“Por que Fanon, por que agora?”:

Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

DEIVISON MENDES FAUSTINO

“Por que Fanon? Por que agora?”:

Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil

São Carlos

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

“Por que Fanon? Por que agora?”:

Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Sociologia

**Orientador: Prof. Dr. Valter Roberto
Silvério**

São Carlos

2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

F268pf

Faustino, Deivison Mendes.

“Por que Fanon? Por que agora?” : Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil / Deivison Mendes Faustino. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

260 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Sociologia. 2. Relações raciais. 3. Fanon, Frantz, 1925-1961. 4. Fanonismos. 5. Sociogênese. 6. Autenticidade. I. Título.

CDD: 301 (20^a)



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Deivison Mendes Faustino, realizada em 03/09/2015:

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio
UFSCar

Prof. Dr. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães
USP

Profa. Dra. Janaina Damaceno Gomes
UERJ

Prof. Dr. Lewis Ricardo Gordon
UConn

Profa. Dra. Anete Abramowicz
UFSCar

Nome: FAUSTINO, Deivison Mendes.

Título: “Por que Fanon, Por que agora”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do Título de Doutor em Sociologia.

Ao Pipoca, Maria, Geralda, Virgílio, Alaíde, Julieta, Sônia e Wilson, Tata Katuvangesi,
Baba Buntu e Tobogo Buntu, por abrirem os caminhos;

À Leila, pela cumplicidade verdadeira,

Ao Kairu, Victor e Dandara, continuidade!

Si no creyera en la locura
 De la garganta del sinzonte
 Si no creyera que en el monte
 Se esconde el trigo y la pavura

Si no creyera en la balanza
 En la razón del equilibrio
 Si no creyera en el delirio
 Si no creyera en la esperanza

Si no creyera en lo que agencio
 Si no creyera en mi camino
 Si no creyera en mi sonido
 Si no creyera en mi silencio
 [...]

Si no creyera en lo más duro
 Si no creyera en el deseo
 Si no creyera en lo que creo
 Si no creyera en algo puro

Si no creyera en cada herida
 Si no creyera en lo que rondé
 Si no creyera en lo que esconde
 Hacerse hermano de la vida

Si no creyera en quién me escucha
 Si no creyera en lo que duele
 Si no creyera en lo que quede
 Si no creyera en lo que lucha

¿Qué cosa fuera, qué cosa fuera la maza sin cantera?
 Un amasijo hecho de cuerdas y tendones
 Un revoltijo de carne con madera
 Un instrumento sin mejores pretenciones
 De lucecitas montadas para escena
 ¿Qué cosa fuera, corazón, qué cosa fuera?
 ¿Qué cosa fuera la maza sin cantera?

La Maza – Mercedes Soza

AGRADECIMENTOS

É verdade que o empenho individual se configura como elemento fundamental para a sucesso de qualquer trabalho, mas ao lado dessa assertiva, há que se considerar uma outra, tão ou mais importante: Não é possível vencer só.

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda e o incentivo de algumas preciosas pessoas que cruzaram o meu caminho durante essa trajetória.

Sou muito Grato ao Miltão e a Regina por me apresentarem o Fanon e seguirem até hoje como uma referência na luta contra o racismo e especialmente aos guerreiros e guerreiras que compõem o Grupo Kilombagem.

Agradeço especialmente a Bete Figueiroa, Larissa Nascimento, Tatiane Silvério, Daniel Ramos, Tamires Cristina e o Danilo Alberto por me acolherem em São Carlos e me apresentarem o mundo negro da UFSCAR e da Cidade. Fico muito feliz por ter conhecido a Dani, o Santa Maria e a toda Família Samba-Rock da cidade, bem como o Lyron e a todos os valorosos angoleiros do Centro Esportivo de Capoeira Angola Academia de João Pequeno de Pastinha onde muito aprendi.

Agradeço aos companheiros de trincheira Boaventura Senni, Cauê Flor, Ana Cristina, Vanessa Benani, Ana Carolina Pedro, Letícia Pavarina, Luiz Fernando, Danilo Lima, Nida Amado, Marcelo Diop, Paulo Ramos, Lajara Janaína, Janice Sança, José Ricardo Dom, Danilo Moraes, Dionísio Pimenta, Weber Goes, Felipe Choco, Bergmam, Brisa, Buias, Janaína, Regina, Jomo, Katiara ou Iara, Lucita Miranda, Felipe Padilha, Jaqueline Lima, Jack Conceição, Marcio Farias, Alan Augusto, Tago, Daniela Gomes, Fernanda Souza, Viviane Angélica, Ayana, Anselmo, Priscila, Caio Zanuto, Rosane Ribas, Clebão, Odara, Ana Lucia Spiassi, Junny, Silmara Conchão, Pepê, entre tantas outras pessoas maravilhosas que me acompanharam nestes anos.

Agradeço também ao Professores Sílvio Almeida, Gabriel Feltran, André Ricardo, Richard, Fábio Sanchez, Jorge Leite, Rodrigo Constante Martins, Richard Miskolci, Maria Inez Mancuso, Norma Valêncio, Glória Bonelli, Nádia Cardoso, Liana Lewis e Ivo Queiroz pelas preciosas ideias trocadas e às Professoras Tatiane Consentino, e Jaqueline Sinhoretto por toda a força e incentivo.

Agradeço especialmente aos Professores Valter Silvério, Lewis Gordon e Jane Gordon pela parceria, dedicação e incentivo, e aos Professores Antônio Sergio Guimarães, Anete Abramowicz, Janaína Damaceno Gomes e Maria Inês Mancuso pelas preciosas dicas e reflexões propiciadas. Aprendi muito convosco.

Agradeço a Diana Leite, José Evaristo Neto, Tatiane Silvério, ao Felipe Choco, à Dona Nininha, Jaqueline Lima, ao Ketu, Calazans e ao Mauro, pela confiança e o apoio irrestrito e a Shirlei, Rodrigo, Victor, Sônia, Wilson, Anselmo, Ayana, Dandara, Priscila e a Dona Julieta por serem parte importantíssima da minha vida.

Sou grato especialmente à Leila e ao Kairú. Sem vocês, vossa compreensão e apoio irrestrito a essa loucura toda, eu não teria conseguido chegar até aqui. Foram anos intensos onde choramos, sorrimos, lutamos, experimentamos, mudamos, crescemos, aprendemos, juntos, na parceria e na garra. Se houveram conquistas, foi porque convosco, não terminei em mim mesmo.

Revela-me o que escutas e eu saberei quem és

Sete músicas que acompanharam essa tese:

1. **Exú** (Mestre Sapopemba)
2. **Power Show** (Fela Kuti)
3. **Tin Tin Deo** (Dizzy Gillespie Quintet)
4. **Hoje cedo** (Emicida)
5. **Bissa** (Fatoumata Diawara)
6. **Poetry: How Does It Feel Now???** (Akua Naru)
7. **A vida é um desafio** (Racionais Mcs)

RESUMO

FAUSTINO, D. M. “**Por que Fanon, por que agora?**”: **Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. 252 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.**

Este trabalho discute os diferentes caminhos, usos e apropriações do pensamento de Frantz Fanon no Brasil a partir da década de 1950. O estudo se aproxima das proposições de Wynter (1999) e Gordon (2015) ao identificar na perspectiva da *sociogênese* o eixo estruturante do estatuto teórico fanoniano, e de Hall (1996) e Sekyi-Otu (1996) ao reconhecer no pensamento do autor a articulação aberta e não concluída de elementos teóricos e políticos diversos. A partir dessa constatação, argumenta que o legado de Fanon será reivindicado de maneira diversa por vertentes teóricas distintas e, por vezes, conflitantes. No Brasil, a recepção de Fanon ocorreu sob a influência do *terceiro-mundismo revolucionário*, com o foco em *Les Damnés de la terre.*, propiciando, tanto aos leitores ligados à *esquerda* quanto aos leitores mais afinados com o *movimento negro*, uma apropriação pautada pela polarização entre colonizador e colonizado e pela afirmação de uma identidade (nacional ou negra) em contraponto à colonização. Já o período contemporâneo, marcado por um crescente interesse nas reflexões de Fanon, estrutura-se por uma maior diversidade de abordagens e focos teóricos, configurando seis sub-campos: 1. *Estudos Pós-coloniais e da Diáspora*; 2 *Negritude*; 3. *Decoloniais*; 4. *Branquitude*; 5. *Psicologia*; 6. *Ethos Nacional*.

ABSTRACT

FAUSTINO, D. M. “Why Fanon, why now?”: Frantz Fanon and fanonisms in Brazil. 2015. 252 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

This paper discusses the different ways, uses and appropriations of the thought of Frantz Fanon in Brazil between the 1950s and the present day. The study approaches Wynter (1999) and Gordon (2015) to identify the *perspective of sociogenesis* the structural axis of fanoniano theoretical status, and Hall (1996) and Sekyi-Otu (1996) to recognize the author's thought the open joint and not completed theoretical and various political elements. From this evidence, it argues that the legacy of Fanon is claimed differently by different theoretical aspects, and sometimes conflicting. In Brazil, the reception of Fanon occurred under the influence of the third Worldism revolutionary and its focus on *Les Damnés de la terre*. Providing both the players connected to the *left* as readers more attuned to the *black movement*, a guided appropriation the polarization between colonizer and colonized and affirmation of identity (national or black) as opposed to colonization. But the contemporary period, marked by a growing interest in the reflections of Fanon, is structured by a greater diversity of approaches and theoretical focus, setting six sub-fields: 1. *Estudos Postcolonial and the Diaspora*; 2. *Negritude*; 3. *Decolonial*; 4. *Whiteness*; 5. *Psychology*; 6. *National Ethos*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Fanon 150x150.jpg.....	20
Figura 2. Frantz Fanon and his brothers playing soccer/football.....	27
Figura 3: Pele negra, máscaras brancas.....	57
Figura 4: O narcisismo masoquista (cena do filme <i>King Kong</i>).....	70
Figura 5: A interiorização da racialização.....	71
Figura 6: A ilusão semiótica.....	73
Figura 7: Faces de Fanon.....	90
Figura 8: A violência estética como proposta anticolonial.....	121
Figura 9: Excerto Temi del 2° Congresso Mondiale degli scrittori e artisti neri, 1959 – Commissions arts.....	128
Figura 10: Banner de apresentação do Coletivo Fanon.....	147
Figura 11: Sem título (Grafite).....	208

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Vertentes teóricas anglófonas por autores e elementos destacados em Fanon.....	94
Quadro 2: Novos estudos brasileiros sobre Fanon.....	193
Quadro 3: Busca no Scielo com o descritor Fanon.....	194
Quadro 4: Busca no Periódico Capes com o descritor Fanon.....	195
Quadro 5: Trabalhos brasileiros sobre Fanon por título, tipo e ano de publicação.....	196
Quadro 6: A sociologia no Brasil	219
Quadro 7: Trabalho s sobre Fanon por título, tipo e ano de publicação.....	258

LISTA DE SIGLAS

FLN - Front de Libération Nationale

GPRA – Gouvernement Provisoire de la République Algérienne

MCD - Modernity/Coloniality/De-coloniality

ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros

ACN – Associação Cultural do Negro

PNMN – *Pele Negra, Máscaras Brancas*

CT – *Os Condenados da Terra*

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	6
EPÍGRAFE.....	7
AGRADECIMENTOS	88
RESUMO.....	0
ABSTRACT.....	12
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	13
LISTA DE TABELAS	14
LISTA DE SIGLAS	15
SUMÁRIO	16
INTRODUÇÃO.....	20
1 A PROPÓSITO DE FANON: VIDA, OBRA E POLÍTICA	27
1.1 O CORPO, O HOMEM E SUAS POSIÇÕES	27
1.2 TEORIA E POLÍTICA DE UM “OXÍMORO RADICAL”	53
1.2.1 A sociogênese do colonialialismo	56
1.2.2 Colonialismo, racismo e racialização	59
1.2.3 A luta de libertação	75
2 A DISPUTA EM TORNO DE FANON: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO	91
2.1 Os MÚLTIPLOS FANONISMOS	91
2.2 AS DISPUTAS EM TORNO DE “FANONS” DISCORDANTES	96
2.2.1 A virada pós-colonial e a retomada de Fanon.....	98
2.2.2 As reações e adequações à virada pós-colonial	106

3 FRANTZ FANON E OS FANONISMOS NO BRASIL.....	122
3.1 REVISITANDO A RECEPÇÃO BRASILEIRA	123
3.1.1 Fanon, o ativismo negro (brasileiro) do final da década de 50 e o movimento de Negritude	124
3.1.2 A autenticidade nacional às esquerdas: <i>Os condenados da terra</i> e a sua morna recepção.....	136
3.1.3 O ativismo negro dos anos 1980 e a autenticidade negra: a retirada das máscaras brancas	165
3.1.4 Conclusão da seção	192
3.2 O CRESCENTE INTERESSE POR FANON	194
3.2.1 Os estudos pós-coloniais no Brasil e a percepção do “colonial” como discurso	199
3.2.2 A Negritude atualizada:	203
3.2.3 O pensamento decolonial e o locus latinoamericano de produção de saber	205
3.2.4 Marxismo e existencialismo: A práxis revolucionária e o humanismo radical	207
3.2.5 O Ethos nacional	209
3.2.6 O ISEB e o Cinema Novo.....	210
3.2.7 Os estudos sobre Branquitude	211
3.2.8 A dominação psíquica.....	211
3.2.9 Conclusão da seção	212
CONCLUSÃO.....	214
É POSSÍVEL FALAR EM FANON STUDIES NO BRASIL?	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	222
ANEXOS.....	257

ANEXO 1 – Excerto Temi del 2° Congresso Mondiale degli scrittori e artisti neri, 1959 – Commissions arts (Lista de delegados ao Congresso – destaque à comitiva Brasileira, Faustino, 2015)	255
ANEXO II – TRABALHOS BRASILEIROS SOBRE FANON POR TÍTULO, TIPO E ANO DE PUBLICAÇÃO.....	258

Figura 1: Fanon 150x150.jpg



Fonte: Index of /wp-content/uploads/2011/12

INTRODUÇÃO

*A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. Faz tanto tempo... Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo. Em direção a um novo humanismo... À compreensão dos homens...
Nossos irmãos de cor... Creio em ti, Homem... O preconceito de raça... Compreender e amar... De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância.
Que quer o homem? Que quer o homem negro?*

(FANON, 2008: 25-26)

Essa tese começou em 2004, quando eu organizava a bibliografia para mais um grupo de estudos do Grupo Kilombagem, organização que até hoje faço parte. Eu já era estudante de ciências sociais e, na época, realizávamos grupos de estudos junto a outros jovens do movimento hip hop, no bairro do Sítio dos Vianas, em Santo André. Entre os textos lidos e relidos à exaustão, encontravam-se alguns textos de Clóvis Moura, Malcolm X, Angela Davis e alguns *fanzines* produzidos por jovens ativistas do hip hop e do movimento anarquista,

falando de temas como racismo, machismo, capitalismo, Movimento Negro, Movimento Sem Terra e o zapatismo. Nesse contexto, nós conhecemos pessoalmente o Miltão e a Regina, dois militantes antigos do MNU de São Paulo. Um dia, eles convidaram a mim e a um outro integrante do nosso *coletivo* para um *feijão* na casa deles e lá, além da comida maravilhosa e um monte de informação valiosíssima sobre a luta negra na década de 80 e 90, fomos apresentados a um conjunto de livros considerados por eles como “imprescindíveis”. Entre os textos, a maioria deles fotocopiados, estavam três que desde então tem me acompanhado: *Pele negra, máscaras brancas* (1952), *Pela revolução africana* (1964) e *Os condenados da terra* (1968).

Eles já haviam preparado anteriormente as cópias para nós e, na volta, ficávamos folheando com alegria aquele monte de apostilas em meio ao trem lotado que rumava sentido Santo André. Os textos foram imediatamente multiplicados e incorporados ao nosso repertório, mas a dificuldade de acesso à linguagem – em um grupo de pessoas que tinha entre 16 a 23 anos – dificultou uma apropriação mais coletiva. Pensando em contornar esse problema, organizamos em 2006 um curso aberto em que Fanon, ao lado dos autores já mencionados, ocupou um papel de destaque. O curso contou com a participação do próprio Miltão em seu encerramento.

Passado alguns anos, quando eu já cursava o mestrado em Ciências da Saúde, na área de epidemiologia, fui encorajado por meu orientador, Marco Akerman, e minha co-orientadora e colega de trabalho, Ana Lúcia Spiassi, a trazer o Fanon e Clóvis Moura ao debate sobre a relação entre o movimento negro e a saúde da população negra. Foi um momento de muito aprendizado, mas eu desejava me aprofundar no pensamento do autor. Não apenas por essa razão, decidi candidatar-me ao doutorado na área de sociologia. No meu projeto inicial, aceito pelo Programa de Pós-Graduação da UFSCar em 2011, eu buscava empreender uma exegese dos textos fanonianas com o objetivo de investigar quais seriam as suas apropriações e rupturas com o marxismo. Na época, eu acreditava que esse tema poderia ajudar a pensar as tensões e proximidades entre as agendas defendidas pelo movimento negro e a esquerda, fronteira sob a qual se deu o meu encontro com Fanon.

Entretanto, passados preciosos e calorosos momentos junto ao grupo de estudos sobre Relações Raciais, organizados pelo professor Valter Silvério, meu orientador, fui provocado a repensar o foco da pesquisa de forma a incorporar nela não apenas uma possível leitura de Fanon, mas também as diversas formas e caminhos pelos quais esse autor tem sido lido pela

literatura contemporânea no Brasil. Aceitei o desafio com disposição, mas sem saber ao certo o que iria encontrar. Hoje, tendo em vista o árduo e rico caminho percorrido, percebo, muito grato, que a reorientação da pesquisa foi bastante acertada, me possibilitando um olhar mais amplo sobre o objeto escolhido.

Foram-me enormemente proveitosas, nesse período, as dicas oferecidas pelos professores Ivo Queiroz, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, e da professora Janaína Damaceno Gomes que, na época, compunha o quadro de pós-doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Ao mesmo tempo, as discussões realizadas no âmbito do grupo de estudos coordenado pelo professor Valter – sempre tendo Fanon como leitura obrigatória -, bem como os encontros com outros estudantes da UFSCar em minha casa para não só *assar carne*, falar de política, dar muita risada, mas também falar de teoria, política e festas, foram momentos preciosíssimos, sem os quais eu não me imagino ter chegado até aqui. Os diálogos com o Leila Maria de Oliveira, Kathiara de Oliveira, Bergman Pereira, Felipe Choco, Bá Kimbuta, Cauê Gomes, Luiz Fernando, Boaventura Sene Santy, Larissa Nascimento, Danilo Alberto, Tamires Cristina Santos, o Daniel Ramos, José Rodrigo Leite e Shirlei Mendes Faustino e outros/as, sobre temas como a situação do continente africano no período posterior às independências, a luta negra no Brasil, a afrocentricidade e o pós-colonialismo, entre outros, compuseram, à sua maneira, uma parte significativa dessa trajetória.

A trajetória dessa tese ganhou um novo capítulo com a minha ida ao Philosophy Department da Universidade de Connecticut, nos Estados Unidos, para atuar como *Assistant Scholar* do Professor Lewis Gordon. O intercâmbio, financiado pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), da CAPES, representou um grande avanço para a minha pesquisa, pois por meio dele foi possível conhecer outros pesquisadores que também estão investigando o pensamento de Fanon. Nas aulas e grupos de estudos coordenados pelo professor Lewis Gordon e a professora Jane Gordon - que muito gentilmente aceitaram me orientar durante os nove meses que vivi com a minha família no Estado de Connecticut – Fanon também era lido e comentado à exaustão. Esse ambiente foi muito favorável à minha pesquisa, na medida em que me apresentou um universo imenso e diverso de *usos e apropriações* do pensamento de Fanon.

O problema encontrado nessa fase, diante de tanta informação, foi o de “apreciar com moderação” a imensa quantidade de trabalhos acessados, sem, contudo, perder o foco na

missão sugerida pelo professor Valter Silvério, que era a de olhar para a recepção de Fanon no Brasil. De todo modo, como se poderá observar ao longo desse trabalho, a literatura encontrada nessa fase me possibilitou realizar uma útil revisão bibliográfica sobre os diferentes fanonismos na literatura de língua inglesa. Esses dados, que não estavam previstos inicialmente, foram de grande valor para o meu objeto, uma vez que parte dessa literatura exerceu influência significativa no debate acadêmico nacional sobre as relações raciais e, conseqüentemente, sobre alguns dos caminhos que levaram os autores brasileiros ao Fanon

Outro problema enfrentado foi o do recorte. Não estava nítido para mim, no início, se eu iria focar na recepção de Fanon na segunda metade do século XX ou se eu iria focar nas abordagens posteriores a esse período. A primeira opção, bastante atrativa, diga-se, exigiria uma pesquisa documental mais detida, que se concentrasse em uma única fonte ou período, e a segunda opção, de caráter mais bibliográfico, traria a vantagem de estabelecer um mapa de caráter panorâmico dos fanonismos contemporâneos, mas deixaria de fora um importante período de estudos, que talvez pudesse auxiliar na análise da contribuição do momento atual.

O caminho escolhido foi o de manter o mapeamento contemporâneo como foco, mas ao mesmo tempo revisitar os estudos anteriores sobre a recepção de Fanon no Brasil, de modo a acrescentar-lhe algumas informações adicionais que foram encontradas pelo caminho. O resultado dessa empreitada é uma tese estruturada a partir de dois grandes grupos de perguntas:

A primeira pode ser desdobrada em outras questões subsequentes: existem diferenças fundamentais entre o pensamento de Fanon e o fanonismo que se estabelece em torno de seu pensamento? Se sim, em que sentido essas diferenças se apresentam? É possível falar em *fanonismo* ou seria necessário pensar esse termo no plural?

Para que se aproxime de uma resposta a esse primeiro grupo de questões será necessário, antes de tudo, retomar o pensamento de Fanon de forma a identificar os principais elementos que compõe o seu estatuto teórico. A provocação de Kobena Mercer (1994; 1996), ao afirmar que toda *tradução* é uma *traição*, me encorajou retomar o pensamento de Fanon de modo a tomar parte no debate, sem a pretensão do consenso ou mesmo da neutralidade, mas ciente de que, eventualmente, as posições aqui apresentadas encontrarão divergências.

A segunda questão que perpassa esse trabalho está relacionada à recepção de Fanon no Brasil e os caminhos pelos quais essa recepção se manifesta nas ciências sociais contemporâneas. Esse questionamento se coloca da seguinte forma: em quais sentidos e aspectos se deu a recepção de Fanon no Brasil? Há diferenças substanciais entre a recepção de Fanon no Brasil e a observada na literatura de língua inglesa? Quais são as tendências existentes no campo e como se relacionam entre si?

Para responder esse conjunto de questões foi necessário, em um primeiro momento, empreender uma análise detalhada do conjunto de textos que foram conhecidamente escritos por Fanon, para destacar - a partir do meu já declarado *locus* de enunciação – quais são os principais elementos para entender o seu pensamento. Nesse estágio, busquei dar prioridade à observação direta dos textos, relacionando-os, sempre que possível, à biografia e ao contexto político, social e cultural do autor em cada momento.

Nessa primeira tarefa foram utilizadas as edições francesas dos textos *Peau noire, masques blancs* (1952, 1965, 1969); *Les damnés de la terre* (1961, 1968. 2002), *Sociologie d'une révolution : L'an V de la révolution algérienne* (1959, 1968); *Pour la révolution africaine* (1969) e as suas respectivas traduções para a língua portuguesa e inglesa. Alguns autores como Wynter (2001), Sekyi-Otu (1996) e Gordon (2015) identificam problemas substanciais nas traduções de Fanon para a língua inglesa, problemas estes que adstringiriam a compreensão de algumas importantes passagens dos textos. No nosso português brasileiro, talvez por se tratarem de traduções entre línguas latinas, ou pela natureza nem tão exegética da presente investigação, as traduções de Fanon para a língua portuguesa não se mostraram como um problema.

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 as biografias e notas biográficas oferecidas por Pardo (1971), Geismar (1972), Gendizer (1973), Macey (2000), Faustino (2013), Ortiz (2014) e Gordon (2015). E, ao longo da exegese, a despeito da primazia do próprio texto do autor martinicano, apoiei-me na leitura de Sekyi-Otu (1996), Gibson (1999), Henry (2000), Gordon (1995; 2015) e Silvério (1999; 2014).

Completado esse passo, foi dado início à coleta de dados que auxiliasse a identificar os caminhos pelos quais os diversos fanonismos se estruturaram. Diante da extensa

bibliografia encontrada, foi necessário focar na literatura contemporânea língua inglesa. O trabalho de Gordon et. al (1995) e Gordon (2015) já apresentou um mapa progresso dos fanonismos de língua inglesa; o que restava, portanto, era observar os sentidos diversos que essa literatura se pauta em nossos dias. Para tal, além dos estudos supracitados, foi-me muito útil, como ponto de partida, o trabalho de Rabaka (2011a), em que apresenta um mapeamento das diversas formas de fanonismos que possibilitariam articular um projeto *prático-revolucionário na perspectiva dos Condenados da Terra*. Diante de tal projeto, mas, ao mesmo tempo, abrindo mão de seu filtro “prático-revolucionário”, foi possível ir além do mapa oferecido para construir outro mais amplo que pudesse dar conta das diversas formas de fanonismos anglófonos, independentemente de seu compromisso com o projeto político-teórico-prático proposto pelo autor.

A partir daí, foi possível me dedicar à literatura nacional sobre Fanon, e os dados encontrados foram aqui organizados em dois blocos temporais. No primeiro, aqui nomeado como “Revisitando a recepção de Fanon no Brasil”, encontram-se os autores que tiveram contato com o pensamento de Fanon ao longo da segunda metade do século XX. Neste período, os trabalhos de Ortiz (2012), Guimarães (2008) e Silva (2013a; 2013b) foram fundamentais e a partir deles que a presente investigação se estrutura, sem, no entanto, deixar de apresentar novos dados ao debate apresentado por eles.

Para o segundo bloco, aqui intitulado “O crescente interesse por Fanon”, o caminho trilhado foi o de visitar alguns bancos virtuais de trabalhos acadêmicos, a saber: a biblioteca de periódicos da Capes e do Scielo. O descritor utilizado em ambos os bancos de dados foi *Fanon*. Em seguida, foram agregados aos dados artigos oriundos de outros bancos de dados, como anais dos encontros anuais da ANPOCS e outros artigos encontrados avulsamente na internet. Diante desse longo caminho foi possível estabelecer alguns paralelos que permeiam esse trabalho, tais quais as relações entre Fanon e os fanonismos e entre os fanonismos entre si e, a partir daí, esboçar os mapas que compõe esse trabalho.

Essa tese foi estruturada em três grandes tópicos, pensados de forma a tornar visíveis não só os caminhos percorridos ao longo da pesquisa, mas também as várias etapas sob as quais o argumento central aqui se apresenta.

Na primeira seção, intitulada “A propósito de Fanon: vida, obra e política”, apresenta-se a biografia do autor e as escolhas adotadas por ele ao longo da sua vida diante dos

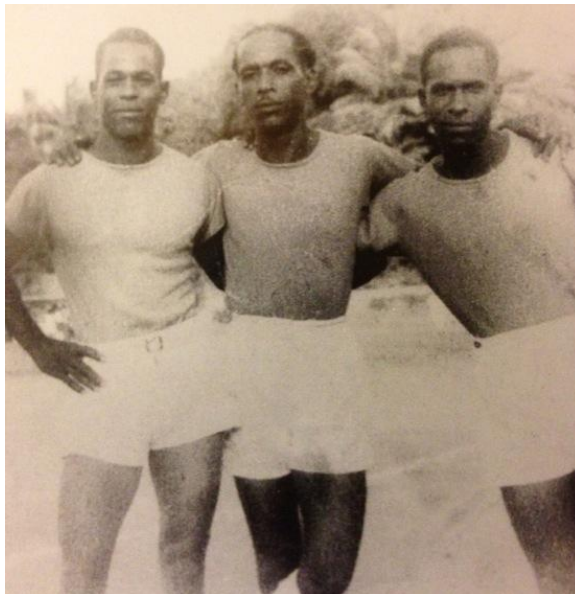
contextos sociais em que esteve inserido. Esse tópico, intitulado “O corpo, o homem e suas posições” é fundamental para compreender as posições teóricas que o autor adota ao longo da vida. Na mesma seção, são apresentados no tópico “Teoria e política de um oxímoro radical” aquilo que elegi, ao longo dessa trajetória, como elementos centrais para compreensão de Fanon.

A segunda seção, intitulada “Em torno de Fanon: uma primeira aproximação”, apresento os mapeamentos já realizados acerca dos fanonismos na literatura de língua inglesa e, em seguida, ofereço, a partir dos anteriores, um novo mapeamento que dê conta de explicitar quais as tendências, disputas e cisões que estão presentes no campo de estudos.

A terceira seção, intitulada “Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil” foi dividida em dois grandes tópicos. No primeiro, intitulado “Revisitando a recepção brasileira”, reviso a literatura sobre a recepção de Fanon no Brasil para, em seguida, dialogar com os seus dados primários, acrescentando alguns outros ao debate. No segundo tópico, intitulado “O crescente interesse por Fanon”, apresento a sistematização de artigos obtidos na revisão bibliográfica sobre os fanonismos contemporâneos no Brasil.

1 A PROPÓSITO DE FANON: VIDA, OBRA E POLÍTICA

Figura 2 - Frantz Fanon and his brothers playing soccer/football.



Fonte: Twitter

1.1 O corpo, o homem e suas posições

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

Esse corpo “negado por ser muito corpo” nasceu em 20 de julho de 1925, dois meses depois de Malcolm X, e algumas semanas depois de Patrice Lumumba, em uma colônia francesa no Caribe chamada Martinica. Frantz Omar Fanon é oriundo de uma família de classe média de Forte de France, capital da ilha caribenha. A Martinica ainda hoje é considerada um departamento ultramarino insular francês¹, e os seus habitantes – a grande maioria composta por negros que, embora se vejam como franceses, não são vistos pelos

¹ Os departamentos de ultramar (em francês *départements d'outre-mer*, comumente designados pela sigla

outros franceses como tal -, aprendiam nas escolas *assimiladas* que os “*pais de sua Pátria*” eram os Gauleses.

A exaltação aos valores europeus vinha sempre acompanhada da negação sistemática de todas as dimensões humanas do nativo. Negação esta que era possível observar no trato inferiorizador que era dispensado ao Patuá, língua falada pelas classes subalternas. Não é por acaso que o primeiro capítulo de *Peau noire, masques blancs* trata justamente dos temas referentes à linguagem e à racialização². No capítulo, ele 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 recurso linguístico foi útil a Fanon para revelar que nas colônias criou-se uma escala ideológica de valores que classifica as pessoas 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 Guadalupe e Guiana, outros departamentos ultramarinos da França), a língua está intimamente relacionado 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 (GUEISMAR, 1972: 18) Tradução livre³.

Dada essa racialização das posições sociais, a busca pela aproximação ao “europeu” torna-se a regra. E, na Martinica de Fanon, essa *Weltanschauung* fetichizada permeava inclusive os corações e mentes daqueles que mais eram prejudicados por ela: o mulato,

² O conceito de racialização é pensado aqui com base na definição de Silvério (2014: 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”.

³ En Europa y en las colonias siempre se ha pensado que el nativo no puede gobernarse a si mismo porque no habla una lengua civilizada. El negro del Caribe solo es considerado parte de la especie humana cuando puede hablar con fluidez una forma más pura de castellano, inglés o francés. En la Martinica (así como el la Guadalupe y Guyana, los otros departamentos ultramarinos de Francia) el lenguaje está estrechamente relacionado con la estructura de clase. Los isleños más pobres hablan el patuá; la burguesía asimilada usa el francés, excepto para dar órdenes a sus inferiores. En el Tercer Mundo los valores europeos son permanentemente exaltados como los únicos valores verdaderos. (GUEISMAR, 1972: 18)

embora não fosse visto como branco, se sentia superior ao negro que, por sua vez, orgulhava-se por não ser *tão* inferior como os *selvagens* de Guadalupe ou do Senegal:

Conhecemos no passado e, infelizmente, conhecemos ainda hoje, amigos originários do Daomé ou do Congo que declaram serem antilhanos. Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais “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, observa Fanon, até a década de 1940 o negro martiniquenho “ignora(va) o momento em que sua inferioridade passa(va) pelo crivo do outro...” (ibidem: 104) e, diante dos outros povos colonizados, mas de costas para a própria situação, sentia-se europeu:

A tragédia é que o oficial antilhano não fala de outra forma da África, assim como o funcionário não é apenas o administrador colonial, mas o policial, o funcionário alfandegário, o secretário, o militar, em todos os níveis da sociedade antilhana, se forma e se sistematiza com um sentimento de superioridade irreduzível sobre o africano. Em todos os antilhanos, antes da guerra de 1939, não havia uma única diferença fundamental. O africano era um negro e o antilhano um europeu. (FANON, 1964: 30) - Tradução livre.⁴

Enquanto isso, quando um europeu comum se dirigia a qualquer um destes, inclusive aos representantes (negros) mais destacados da sociedade, fazia isso utilizando o *petit-nègre*, uma linguagem estereotipada que, em última instância, dava a entender: “Você aí, fique no seu lugar!” (FANON, 2008: 46). Ainda assim, quando Aimé Césaire, um professor do liceu, respeitado na França, regressa à ilha para dizer “que é belo e bom ser negro”, as suas ideias soaram escandalosas (FANON, 1964: 31). O martiniquenho comum não apenas acreditava ser um francês como também entendia ser a França a sua pátria mãe e os seus pais os gauleses (FANON, 2008).

⁴ Le drame c’est que le fonctionnaire antillais ne parle pas autrement de l’Afrique et, comme le fonctionnaire c’est non seulement l’administrateur des colonies, mais le gendarme, le douanier, le greffier, le militaire, à tous les échelons de la société antillaise se forme, se systématise, se dureit un irréductible sentiment de supériorité sur l’Africain. Chez tout Antillais, avant la guerre de 1939, il n’y avait pas seulement différence fondamentale. L’Africain était un nègre et l’Antillais un Européen. (FANON, 1964: 30)

Mas, em 1940, as coisas mudaram significativamente. Durante a Segunda Grande Guerra Mundial, quando Fanon estava terminando o quarto ano do *Lycée aos 15 anos de idade*, a França sucumbiu ao poder alemão e, em consequência 5 mil marinheiros brancos se refugiaram em Fort-de-France, uma cidade de 45 mil habitantes. A partir desse momento os acontecimentos cotidianos expuseram 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 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 conseguida pela força bruta. Os cafês foram imediatamente segregados: de um lado, as mulheres e os clientes brancos; do outro lado, os nativos negros. Os marinheiros esperavam que as lojas os atendessem antes dos nativos. 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 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 procuravam e 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. (GEISMAR, 1974: 33) – Tradução livre.⁵

⁵ Los marineros se apoderaron de los bares de Fort-de-France, los restaurantes, hoteles, prostíbulos, playas, comercios, lugares de paseo, taxis, y se apropiaron de los mejores departamentos. En el verano de 1940, cualquier marinero tenía en sus bolsillos cien veces más dinero que un habitante de la Martinica; la soldadesca daba órdenes a los civiles. Los reclutas ream rudos en su comportamiento; los pobladores de la Martinica, en cambio, acostumbraban llevar una vida pacífica. Lo que el dinero no podía lograr se conseguía mediante la fuerza bruta. Los cafés fueron inmediatamente segregados: por otro lado, las mujeres y clientes blancos; por el otro, los parroquianos negros. Los marineros esperaban que el los comercios se los atendiera antes que a los nativos. Al comienzo, la segregación obedecía a razones económicas: con la afluencia del dinero de los soldados los precios se elevaron, y los isleños se vieron obligados a disminuir su nivel de consumo. Alrededor de 1941, sin embargo, los marineros combraban su paga irregularmente, a causa de las dificultades para obtener fondos de la administración de Vichy; pero las líneas de color estaban firmemente establecidas. Los reclutas no se hallaban dispuestos a confraternizar con los hombres negros. En el caso de las mujeres la situación era distinta. Los intrusos blancos las buscaban y consideraban toda joven nativa una prostituta. La violación substituía a la paga quando las mujeres no se avenían a satisfacer las expectativas se los marineros. La policía, habituada a actuar en un medio en el que los negros eram siempre los que se comportaban mal, echaban a las víctimas de las violaciones, pues para ellos estas no eran sino prostitutas que exigían un precio demasiado alto. En los tribunales militares, la palabra de los marineros tenía siempre más peso que las qujas de los nativos. Se trataba de un racismo totalitário. (GEISMAR, 1974: 33)

Esta não era a França que Fanon e os demais martiniquenhos foram ensinados a amar incondicionalmente. Inicialmente, acreditou-se que esses soldados (racistas) não estariam agindo como legítimos franceses, mas com o passar do tempo, sob a necessidade de se defender deses “invasores”, os pedidos de reconciliação de Césaire foram finalmente compreendidos e aceitos:

Acostume-se a mim. Eu não me acomodo a você. / Eu aceito... Eu aceito... inteiramente e sem reservas.../ Minha raça não é uma ablução de hissopos e lírios / que misturados, poderiam purificar / minha raça é repleta de máculas / minha raça é uma uva madura sob pés bêbados / minha rainha, escarro e hanseníase/ minha rainha de multidões e tuberculose / minha rainha de caspa e cloasma / Eu aceito. Eu aceito. (CÉSAIRE, 1956) - Tradução livre⁶.

Como explica o próprio Fanon em um texto escrito em 1954:

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, mas eles descobriram, em 1945, não somente o negro, mas um negro e até a África distante que ele agora lança sua *pseudopodia*. Os antilhanos na França lembravam a cada momento que eles não eram negros: a partir de 1945, os antilhanos, na França, são lembrados o tempo todo que ele eram negros [nègre]⁷. (FANON, 1964: 34) - Tradução livre⁸.

Nesse momento, em meio ao ódio generalizado dos “nativos” martiniquenhos contra esses soldados *covardes* e *racistas*, Fanon alista-se com outros dois amigos em uma brigada

⁶ Accomodez-vous de moi. Je ne m'acommode pas de vous! / J'accepte... J'accepte... entièrement, sans réserve... / Ma race qu'aucune ablution d'hysope et de lys / mêlée ne pourrait purifier / ma race rongée de macules / ma race raisin mûr pour pieds ivres / ma reine des crachats et des lèvres / ma reine des foues et des scrofules / ma reine des squames et des chloasmes... / J'accepte. J'accepte (CÉSAIRE, 1956).

⁷ A diferença no emprego dos termos “Noir” e “Nègre”, em Fanon, foi discutida por Gordon (2015) quando afirma que “The French word nègres means “Negro” and “nigger” depending on the context. Persuaded by Ronald A.T. Judy’s extraordinarily insightful essay on Fanon’s nomenclature, I have decided to use that French word to retain the flavor of its ambiguity in Fanon’s writings. In a way, the subtext of “Negro” is always the “nigger,” who awaits his or her appearance. As well, to maintain the sense of Fanon’s prose, I will also use “the black” and “the white” in places where he writes le *Noir* and le *Blanc*” (GORDON, 2015: 22). De todo modo, a imprecisão dos termos obriga-nos sempre a observá-los em seu contexto. Embora o termo “nègre” no dicionário esteja *Le Robert Micro* (REY, 2008) explicado como sinônimo de “raça negra” (*race noire*), o exemplo que o mesmo trecho oferece para ilustrar o significado é “trabalhar como um negro” (*Loc. Travailler comme un negre, très durament*) e “*petit nègre*”, termo utilizado para designar a utilização incorreta da língua francesa (op. cit. 877). Já o termo “Noir” é explicado como antônimo de branco (*blanc*), privado de luz (*obscur/sombre*). Embora o termo *Nègre* tenha originado o termo negritude do movimento de Negritude, é apresentado de forma pejorativa por Fanon, em contraponto ao termo *Noir*, que provavelmente sugere (auto)identificação.

⁸ [...] l’Antillais, après 1945, a changé ses valeurs. Alors qu’avant 1939 il avait les yeux fixés sur l’Europe blanche, alors que pour lui le bien était l’évasion hors de sa couleur, il se découvre en 1945, non seulement un noir, mais un nègre et c’est vers la lointaine Afrique qu’il lancera désormais ses pseudopodes. L’Antillais en France rappelait à tout instant qu’il n’était pas un nègre: à partir de 1945, l’Antillais, en France, rappellera à tout instant qu’il est un nègre. (FANON, 1964: 34)

antinazista do Exército Francês para lutar contra a invasão alemã. Depois de seis meses de preparo militar na República Dominicana vai para o *front* de guerra na África do Norte e depois na Europa. Junto aos franceses brancos nascidos na metrópole, ficou cada vez mais nítido para Fanon que o problema não era apenas daqueles soldados (racistas) encurralados em sua terra natal, mas também a forma com a qual todos os franceses continentais viam os *outros* “franceses” (não brancos) de ultramar. Por mais que pensasse, sentisse ou desejasse o contrário, em face do branco era visto apenas como um preto (FANON, 2008):

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 que, por sua vez, não valorizavam os negros. Os soldados da campanha antilhana, onde Fanon estava, se mantinham 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 rações 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) Tradução livre⁹

Na guerra, depois de presenciar os tratamentos mais desumanos nas diversas colônias francesas na África do Norte, mas também conhecer a miséria de uma França devastada pela guerra e, principalmente, após ser ferido em combate, Fanon foi promovido a Cabo pelo mesmo general que mais tarde teria que enfrentar ao lado das forças de libertação da Argélia. Em 1945 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) - Tradução livre¹⁰.

⁹ Observó que en las tropas que acampaban en Guercif existían notorias barreas entre los franceses procedentes de la metrópoli y los colonos de África del Norte. Sin embargo, ambos grupos despreciaban a los musulmanes que se hallaban en el ejército, quienes, por su parte, no se preocupaban por los negros. La campaña de soldados de la Martinica en la que estaba Fanon se mantenía a distancia de las tropas africanas, en especial de las senegalesas. Podía pensarse que líneas de color deberían haber sido el factor de separación más decisivo, pero la situación no era tan simple. Los africanos recibía raciones especiales: copos de cereales cosechados en África occidental. Los antilhanos tenían el privilegio de consumir comida europea, pero los suministros resultaban tan exigos que todos los soldados era agajajados con el exquisito plato local: carne de camello desecada. (GEISMAR, 1974: 41-42)

¹⁰ Fanon fue promovida a cabo. Así pues, en el momento en que regreso a su tierra natal, algunos de sus más amargos sentimientos habían madurado ya. Había sido condecorado como veterano de casi dos años de

Nesse período, Fanon engaja-se na campanha política de Aimé Césaire para prefeito de Fort de France pelo partido comunista. A relação com o mestre marcou profundamente a sua maneira de pensar os problemas sociais: da relação - ora crítica, ora de adesão radical, à esquerda marxista (GEISMAR, 1972; MACEY, 2000) - à identificação da estética poética como caminho privilegiado para a autorreflexão filosófica (GORDON, 2015; HENRY, 2000a, 2000b), a presença de Césaire se fará visível na produção fanoniana. Fanon diferenciava-se dele, no entanto, no trato reservado ao movimento de Negritude. É verdade, como argumenta David Caute, que o diálogo crítico de Fanon com a Negritude 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 eles se faziam visíveis também 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 pelos países industrializados. Fanon já se encontrava nesse momento entre aqueles que duvidavam dessa via, já que esse proletariado inexistia expressivamente na Martinica e 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.

Em 1947, após a morte de seu pai, Fanon aproveitou o seu *status* de veterano de guerra e começou a se preparar para entrar em alguma universidade francesa. Desejava uma carreira que lhe possibilitasse ser útil na ilha e, ao mesmo tempo, ganhar dinheiro. A medicina seria o ideal, mas como perdera demasiado tempo na guerra, julgou que esse curso seria muito longo. Assim, aceita a sugestão de seus amigos e escolhe o curso de odontologia em Paris. Tendo essa escolha em mente, Lewis Gordon (2005: 9) ironiza a ideia corrente na literatura de que Fanon seria um “revolucionário premeditado”: “Um dentista revolucionário? Pode-se imaginar os muitos trocadilhos terríveis que surgiram” caso este caminho se concretizasse. Fanon, continua o autor, “agarraria as garras da história para chegar à raiz da opressão”.

guerra; tenía derecho a ser francés y deseaba serlo, aunque solo fuera para contribuir a reformar su sociedad. (GEISMAR, 1972: 48)

Depois de três semanas de cursos introdutórios, Fanon se cansa de Paris e decide se mudar para o interior do país. Ao ser interrogado por seus amigos, explica “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, pois Paris vivia um momento de agudização dos conflitos sociorraciais e a possibilidade de encontrar “idiotas” entre os colegas de classe era enorme (GORDON, 2015). Diante disso, Fanon decide mudar de curso e se direciona a Lyon, uma pequena cidade do interior, que na época era conhecida por sua culinária e sua tradição de lutas operárias da indústria têxtil e metalúrgica. Lá inicia os estudos de psiquiatria forense, profissão que atenderia os seus interesses em investigações de ciências naturais e humanas.

Neste período assistiu aulas de Jean Lacroix, defensor do personalismo, Merleau-Ponty - que ensinava em Lyon antes de se transferir para o College de France -, e entrou em contato com as ideias de renomados pensadores discutidos na França nessa época, como Freud, Jung, Adler, Sartre, Jaspers, Lacan, Marx, Hegel, Nietzsche, entre outros. Para além disso, a sua grade teórica lhe possibilitava refletir sobre a condição psíquica e social dos martiniquenhos e outros povos colonizados que conhecera anteriormente. Como argumenta Geismar:

[...] La escuela en la que se formó [Fanon] procuraba lograr una síntese del pensamiento de Freud y Marx: el individuo perturbado debía ser rehabilitado dentro de su verdadero contexto social [...] la creencia de que la neurosis puede relacionarse más con las circunstancias ambientales siempre presentes, que con un trauma de la niñez [...]. Para Fanon el inconsciente colectivo era un fenómeno social y cultural. (GEISMAR, 1972: 24-5).

Nesse período, Fanon escreveu uma série de peças teatrais sobre a situação do negro na França, incluindo um drama sobre os trabalhadores de Lyon: "Les mains paralleles"; "L'oeil se noye"; e "La conspiration." Mas, a seu pedido, essas peças nunca foram publicadas. Contribuiu também para organização da União dos Estudantes dos Territórios Ultramarinos da França e fundou o periódico *Tam-Tam*. Seu primeiro ensaio foi “La plainte de Noir: L’expérience vécu du Noir”(1951).

Nessa mesma época, ainda com 27 anos de idade, compôs a sua primeira dissertação para conclusão do curso médico. A dissertação foi intitulada “Essai sur la désalienation du Noir” e nela Fanon discutia, ora de forma poética, ora de forma científica, ora em primeira pessoa, ora em terceira pessoa, os problemas sócio-psíquicos do colonialismo.

Lamentavelmente, para ele, este trabalho, que ficaria conhecido futuramente como *Peau noire, masques blancs*, confrontava as convenções acadêmicas da época e o autor foi desaconselhado 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 médico 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) - Tradução livre¹¹.

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 outra dissertação em algumas semanas, intitulado-a "Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans l'Héréd-Dégénération-Spino-Cérébelleuse. Un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession" [Transtornos mentais e síndromes psiquiátricas em Héréd-Degeneration-Spino-cerebelar. Um caso de doença de Friedreich com delírios de posse"] e a defende com sucesso em 1951. Ainda assim, com esse trabalho que objetivava responder aos anseios positivistas da Academia, Fanon não deixou de apontar a necessidade de observar os pacientes em seus contextos socioculturais de existência, como argumenta Patrick Ehlen a esse respeito:

No contexto do desenvolvimento de teoria da psicologia humana de Fanon, a sua atenção para a lei de Levy-Bruhl [a coexistência de pensamento lógico pré-lógico] revela um entendimento de simpatia para com visão de mundo cultural do paciente acima e além de qualquer teoria médica. A tarefa do psiquiatra, então, não se torna simplesmente para entrevistar o paciente e, em seguida folhear um livro para descobrir o diagnóstico e solução, mas fazer

¹¹ Fanon remarks that he had intended to submit *Peau noire, masques blancs* as the dissertation he as required to write in order to qualify as a doctor of medicine, and then adds somewhat mysteriously 'And then the dialectic forced me to take a much firmer stance'. His failures to submit it had in fact nothing to do with any 'dialectic', and it is wounded pride that prevents him from admitting that the planned thesis was angrily rejected before he was able to submit it by an outraged Professor Dechaume on the predictable grounds that it defied all known academic and scientific conventions. A medical thesis is not the place for such an experimental exploration of the author's subjectivity or for such lengthy quotations from Aimé Césaire. (MACEY, 2000:136)

um esforço para "alcançar" o paciente através de símbolos próprios do paciente e sistemas de crença. Ao invés de focar sobre os sintomas, a abordagem centra-se sobre o paciente, ou mesmo para além do paciente, como 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) - Tradução livre¹².

O ano seguinte é marcado pelo nascimento de sua primeira filha, cuja mãe, uma estudante judia oriunda da Rússia, que conhecera na aula de filosofia, ele nunca se casou. A criança, Mireille Fanon Mendes France, fruto de uma gravidez não programada, nunca fez parte da vida cotidiana de Fanon e só foi oficialmente reconhecida como membro da família após a morte do autor. Nesse mesmo ano Fanon se casa com Marie-Josèphe Dublé ("Josie"), uma francesa que conheceu em Lyon (GORDON, 2015) e 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, já que ele, sem habilidade para datilografia, contava com sua ajuda para digitar e revisar os manuscritos. É ela também a responsável pela escolha dos textos que compuseram a coletânea *Pour la révolution Africaine* (1964), já 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 sua dissertação anteriormente rejeitada, dando origem ao célebre *Peau noire, masques blancs*¹³. O manuscrito foi apresentado a 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 mal para um

¹² In the context of Fanon's developing theory of human psychology, his attention to Lévy- Bruhl 's law of participation [the coexistence of logical and pre-logical thought] reveals an early understanding of and sympathy for the patient's cultural worldview above and beyond any medical theory. The task of the psychiatrist, then, becomes not simply to interview the patient and then thumb through a book to uncover the diagnosis and solution, but to make an effort to "reach" the patient through the patient's own symbols and belief systems. Rather than focusing on symptoms, the approach focuses on the patient, or even *beyond* the patient, as the psychiatrist struggles to uncover those cultural "participations" at work in the patient's psyche. Before subscribing to any doctrine, the task of the doctor is to learn the doctrine of the patient. (EHLEM apud GORDON, 2015)

¹³ Publicado em língua portuguesa pela EDUFBA, sob o título: *Pele negra, máscaras brancas* (2008).

negro?!”. Como conta o próprio Jeanson no pós-facio à edição segunda edição de *Peau noire, masques blancs*, de 1965:

Em 1952, eu e ele [Fanon] quase rompemos as relações no mesmo 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 termo mais fortes, lhe mostrar a porta, ele teve o bom senso de seguir minha sugestão. (JEANSON, 1965: 213) . Tradução livre¹⁴.

Ao terminar os estudos de psiquiatria forense, Frantz Fanon escolhe fazer residência médica com o psiquiatra espanhol François Tosquelles (1912-1994)¹⁵, em Saint Alban, onde trabalhou, pesquisou e escreveu alguns trabalhos de investigação científica com ele durante dois anos. Para Fanon Tosquelles apontavam possibilidades concretas de superar alguns dos problemas identificados em *Peau noire masques blancs*: Se as alienações psíquicas tem origem em uma sociedade que milita contra a humanidade das pessoas, a sua superação passaria necessariamente pela transformação da sociedade (GORDON, 2015).

Essa posição se torna nítida nos futuros experimentos clínicos de Fanon em Blida, Tunísia e, sobretudo, nas posições teóricas e políticas que estabelecerá durante esse período. A relação de proximidade foi mantida entre os dois mesmo depois de seu estágio, tanto que, em uma ocasião em que Fanon estava no exílio, Tosquelles seguiu ajudando financeiramente a sua família (ibidem).

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, Fanon é aprovado com distinção. Nesse período, desejando colocar seus serviços à

¹⁴ En 1952, nous avons failli rompre, lui et moi, le jour même de notre première rencontre: ayant trouvé son manuscrit exceptionnellement intéressant, j'avais commis l'erreur de le lui dire, ce qui le fit me soupçonner d'avoir pensé que "pour un négre, ce n'était pas si mal"; sur quoi je lui avais, en lui montrant la porte, formulé ma propre réaction dans les termes les plus vifs, - qu'il eut le bon esprit de prendre positivement. (JEANSON, 1965: 213)

¹⁵ O psiquiatra espanhol François Tosquelles nasceu na Catalunia e chegou a participar da Guerra Civil Espanhola. Fugido do franquismo, instala-se na França, onde inicia diversos estudos alternativos de psiquiatria em Saint Alban, onde Fanon 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. Num outro polo, a desalienação psíquica dependeria da reorganização da sociedade e, portanto, as terapias de tratamento introduziam experimentos alternativos como assembleias democráticas entre profissionais e pacientes, trabalhos comunitários etc (RODRIGUES, 2007).

disposição de projetos de descolonização na África, Fanon escreveu uma carta a Senghor, 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 ao autor senegalês, em *Peau noire, masques blancs*, poderiam ter criado um clima de hostilidade entre eles (ibidem).

Após rejeitar um convite para voltar para a Martinica, aceitou o posto temporário como *chef de service* de um hospital psiquiátrico em Pontorson, posto ocupado por ele antes de se mudar para Blida, na Argélia (GEISMAR, 1972). Tendo esse período em tela, Geismar se pergunta por que Fanon abandonaria o seu confortável posto para ir trabalhar em Blida. Dito de outra forma, como coloca: “Exactamente cuándo se convirtió Fanon en un recolucionário?” (ibidem: 66). Teriam sido políticas ou profissionais as motivações que o fizeram trocar este local pela Argélia? A resposta do biógrafo para a pergunta que se faz é sugestiva:

Em Pontorson, perguntei a um jovem psiquiatra, chefe de serviço, por que 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, foi 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 do pântanos tristes da Alta Normandia (ibidem: 66-67). Tradução livre¹⁶.

Para Gordon (2015), ao contrário, Fanon já havia declarado desde *Peau noire, masques blancs* a opção pela transformação radical do mundo e a sua recusa em resumir sua vida a de um médico pequeno burguês. O fato é que, em 1953, Frantz Fanon se muda para

¹⁶ En Pontorson, pregunté a un joven psiquiatra, un chef de service, por qué un médico podía querer abandonar un puesto como el suyo para trabajar en Blida. El psiquiatra me observó, levantó la mirada hacia el cielo gris y dijo: “Escuche.” / Escuché. Se hizo un silencio absoluto. Esta fue su explicación: él no podía resistir más en esta parte da Normandía, que, en su opinión, era la región más deprimente del mundo. / Cualquier médico, dijo, hubiera saltado de alegría ante la posibilidad de trasladarse a Blida, situada exactamente en las afueras de la grand ciudad de Argel. Eso era hermoso, y en aquella época los hospitales tenían excedentes de dinero para destinarlos a la investigación. [...] alrededor de un mes después de haber emprendido al viaje a Pontorson, Fanon leyó que había una vacante para un cargo de chef de service en Argélia; se batió apresuradamente en retirada de los tristes pantanos de la alta Normandía. (ibidem, 66-67)

Argélia para assumir a direção de um hospital psiquiátrico na cidade de Blida, a trinta milhas de distância da capital Argel. Essa nova fase foi fundamental para ele entender os impactos do colonialismo na estrutura psíquica humana, pois se depara com diversos pacientes franceses e argelinos agonizando por transtornos mentais provocados pela violência da luta anticolonial (OTO, 2003). Não apenas a violência colonial, 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 Cabah (os territórios argelinos) da cidade europeia com cercas de arame farpado, correntes e postos de controle. No exterior do Cabah havia muitas ruas estreitas e sinuosas que um homem podia escapar da polícia de bicicleta ou moto. Em todos os lugares, mas especialmente em áreas mais ricas da Europa, grandes massas de trabalhadores muçulmanos permitiram que terroristas fossem facilmente confundidos com a multidão. Mulheres árabes, com seus vestidos grandes e ondulantes e véus brancos, poderiam esconder armas sem dificuldade e bombas; homens poderiam se vestir como uma mulher. (GEISMAR, 1972: 70) - Tradução livre¹⁷.

A presença centenária do colonialismo se fazia sentir também na área da saúde. As pessoas vítimas de doenças psíquicas eram, segundo o conhecimento da época, isoladas e abandonadas em hospitais psiquiátricos, presas a camisas de força. No entanto, como era de se esperar em uma sociedade assumidamente colonial, o hospital era dividido em asilos diferenciados para franceses e nativos. Frantz Fanon, inspirado nos ensinamentos de Tosquelles, mudou radicalmente essa relação e introduziu reformas estruturais extraordinárias nesse hospital, tais como a do fim da distinção entre o europeu e o *indígena* - como eram pejorativamente chamado os muçulmanos e berberes, vítimas da colonização - e a introdução de uma separação que considerasse o grau de sofrimento psíquico. Além disso, os

¹⁷ [...] cuando Fanon llegó a Argel para presentar sus credenciales ante la División de Salud Pública en el Edificio General de Gobierno - un palacio de estilo neofacista construido sobre el acantilado más alto de la ciudad - , la policía francesa había comenzado a aplicar una política de segregación más rigurosa. Después de la Segunda Guerra Mundial, se había producido una serie ininterrumpida de atentados terroristas de parte de los musulmanes contra la administración y los colonos franceses. Alrededor de 1953, la policía aisló la Cabah de la ciudad europea mediante cercas de alambre de púa, cadenas y puestos de control. El las afueras de la Cabah, hay muchas calles estrechas y sinuosas por las que un hombre podía escapar de la policía en bicicleta o en moto. En todas partes, pero especialmente en los más ricos barrios europeos, las grandes massas de trabajadores musulmanes permitían a los terroristas confundir-se fácilmente con la multitud. Las mujeres árabes, con sus amplios y ondulantes vestidos y velos blancos, podían ocultar sin dificultad armas y bombas; los hombres podían vestirse de mujer. (GEISMAR, 1972:70).

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, mas naquele tempo e espaço, em que a linha de cor se apresentava como algo intransponível, pareciam assustadoras, mesmo entre os funcionários subordinados a Fanon. As suas observações no hospital serão tomadas como referências para muitos dos seus estudos psiquiátricos, que incluem a disfunção sexual, os sonhos e a relação entre cultura, subjetividade e sofrimento psíquico (MACEY, 2000). De todo modo, foi o fracasso de Fanon, e não o sucesso, em integrar pacientes argelinos e europeus, que o levou às conclusões mais exitosas:

Fanon, junto com Azoulay e Lacaton [...], realizaram 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 tinha feito, na verdade, era 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 no 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 para o entretenimento e reuniões, foi modelado no estilo ocidental (ibidem: 92) - Tradução livre¹⁸.

Em 1955, no mesmo ano em que se realizara a Conferência de Bandung¹⁹, 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* (Niza, 5-11 de setiembre, 1955) e “Antillais et Africains”, no mesmo ano, para a revista *L’Esprit*. Com o acirramento das contradições sociais na Argélia e a consequente eclosão da guerra de libertação, as suas

¹⁸ Fanon, junto con Lacaton y Azoulay [...] celebraron una reunión con los enfermeros para analizar el fracaso – no un fracaso total pues, en general, los europeos habían respondido satisfactoriamente - . Fanon comprendió con claridad que su actitud igualitaria hacia los pacientes no era correcta. Lo que había hecho, en realidad, era imponer soluciones europeas a los problemas musulmanes. Había tratado a los argelinos como si fueran franceses, poniendo en práctica la política colonial francesa de “asimilación”. “pero la asimilación – escribió Fanon en sus notas de casos – no supone ningún tipo de reciprocidad. Siempre hay una cultura que tiene que desaparecer en beneficio de otra.” Fanon y sus colegas habían realizado sus reformas partiendo del supuesto de que no había ninguna necesidad de entender al argelino dentro de su propio contexto cultural; que era posible curarlo en el contexto de la sociedad europea. Todo, desde el periódico del hospital hasta los entretenimientos e reuniones, había sido modelado según el estilo occidental. (ibidem: 92)

¹⁹ A Conferência de Bandung foi uma reunião de 23 países asiáticos e seis africanos em Bandung (Indonésia), 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 eles Frantz Fanon.

críticas ao colonialismo vão encontrar guarida na realidade concreta que se apresenta. Como enfatiza Macey, citando o próprio Fanon:

“A explosão não vai acontecer hoje”, escreveu Fanon nas linhas de abertura de *Peau noire, masques blancs*. “É demasiado cedo ou demasiado tarde...” Nem demasiado cedo nem demasiado tarde, as explosões que saíram na noite quente de 31 de Outubro de Novembro de 1954 foram cuidadosamente programadas para quebrar a paz inquieta da Argélia (Macey 2000: 240) - Tradução livre²⁰.

O cenário político internacional era especialmente turbulento no terceiro mundo, desde a ameaça de perda da colônia francesa em Dien Bien Phu, Vietnã, a realização do Congresso de Manchester em 1945 e o apelo à revolução nacional como único caminho viável para independência, a independência dos países asiáticos no pós-guerra, a conquista de independência da Líbia (1951), a independência do Sudão, do Marrocos e da Tunísia em 1956, a independência de Gana em 1957, de Guiné em 1958, seguidas pelo Camarões, Somália, República do Congo, Senegal e o Togo em 1960, entre outras. No caso da Argélia, os nacionalistas, depois de décadas buscando inutilmente saídas pacíficas, optam pelo terrorismo e a guerra de guerrilha como caminho para a libertação do país. Assim, a Argélia onde Fanon se encontrava entra com destaque para o *hall* dos países em luta por independência, mas lá, mas do que em qualquer outro território em luta, a violência foi a tônica de qualquer negociação.

Inicia-se, assim, em 1954, uma sangrenta guerra de guerrilha e, com o desenrolar dos acontecimentos, tornava-se impossível não tomar partido do conflito. Fanon, que já havia sido soldado pelas forças francesas, mas também militante de esquerda na Martinica e intelectual anticolonial comprometido com a transformação social, não hesitou em se posicionar contra a França.

Embora não faça nenhuma menção ao FLN em sua conferência ao I Congresso de Artistas e Escritores Negros, organizada em setembro de 1956 pela *Présence Africaine* na Sorbonne, na França, Fanon já era colaborador ativo da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), mantendo contato secretos com destacados membros da organização e, ao mesmo tempo, prestando auxílio psiquiátrico aos militantes torturados.

²⁰“The explosion will not happen today”, wrote Fanon in the opening lines of *Peau noire, masques blancs*; “It is too early... or too late.” Neither too early nor too late, the explosions that went off on the warm night of 31 October November 1954 were carefully timed to shatter Algeria’s uneasy peace. (MACEY, 2000: 240)

À convite de Alione Diop, 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 L. S. Senghor, J. A. Davis, Richard Wright, Alione Diop, Jean Price-Mars, Aimé Césaire, Edouard Glissant, Louis T. Achille, entre outros. A situação de Fanon no Congresso era bastante desconfortável, pois a essa altura ele já era publicamente reconhecido como um crítico do culturalismo e do Movimento de Negritude. Para além desse fato, 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.

A comunicação de Fanon para o 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 de negritude, e a sua preocupação em apontar os nexos entre economia, cultura e subjetividade na análise da situação colonial. De todo modo, segundo uma deliberação do comitê organizador do evento e diante do risco de repressão política, as discussões ligadas à luta anticolonial foram deixadas para os momentos privados e as falas públicas dedicar-se-iam apenas aos aspectos culturais (MACEY, 2000). Ainda assim, é nesse momento que Fanon estabelece contato com diversos militantes revolucionários do continente africano, entre eles, destacam-se Jacques Rabemananjara e Mario de Andrade que, anos depois, se tornaria o principal articulador da independência angolana (MACEY, 2000; NEVES, 2015; RUSSO, 2011).

Ao retornar da França, depara-se com uma tensão social ainda maior, provocada pelo acirramento das contradições bélicas na Argélia. A tensão colocou Fanon em uma situação desconfortável: de um lado, como diretor de um hospital público, recebia os torturadores franceses que ficavam atordoados com o sofrimento que infringiam aos *Nativos* e, do outro, atendia sigilosamente os guerrilheiros, vítimas da tortura (GIBSON, 2011). É nesse contexto que Fanon escreve: “Há longos meses que a 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).

A polícia francesa começa a vigiá-lo e a situação fica insustentável. Ele, que já mantinha contatos com Randame Abane, líder cabila do FLN, provavelmente para não ser preso, se desliga oficialmente 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 veio rapidamente, como constata Macey:

A resposta ministerial veio rapidamente, com Decreto Prefectoral 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 *Officiel Journal*, ou *Gouvernement Gazett*, simplesmente sem comentários, observou que, a partir de 1 de fevereiro de ano de 1957, o Dr. Fanon tinha tomado uma licença de ausência por motivos pessoais (MACEY, 2000: 297) - Tradução livre²¹.

Ao receber a carta de expulsão, Fanon foi para Lyon, onde se encontrou com distintos intelectuais como Francis Jaenson, Claude Lanzmann, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Seu irmão Joby e o amigo Marcel Manville queriam que ele ficasse, e sua resposta foi: “France has Sartre [...] Camus and Merleau-Ponty. They don’t need me here. They need me in Tunis. And that’s where I will go” (FANON apud GORDON, 2015: 75).

Com a abertura a novas ideias e, ao mesmo tempo, a liberdade para seguir como militante a Tunísia, recém independente, representava, para Fanon, naquele momento, a possibilidade de pôr em prática a sua tese de que as doenças mentais se curariam com o rearranjo da sociedade. Para além dessa atividade acadêmica e profissional que levou a frente com muita seriedade e disciplina, Fanon se tornou embaixador da FLN - agora intitulada “*Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*” (GRPA) para os países da África Subsaariana e correspondente do periódico *El Moudjahid*²², principal instrumento de

²¹ The ministerial response came quickly. Prefectoral decree no. 3734-UR signalled Fanon’s expulsion from Algerian territory. There was no “Fanon affair”. He did not attempt to publicize either his resignation or his expulsion, and nor did the authorities. The Journal official, or government gazett, simply noted without comment that, as of 1 February 1957, Dr Fanon had taken a year’s leave of absence for personal reasons. (MACEY, 2000: 297)

²² 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

propaganda ideológica da organização. Assim, os anos foram marcados por intensa agitação política e participação em fóruns internacionais organizados pelos movimentos de libertação no continente africano.

Fanon se empenhou bravamente, a partir desse cargo, para criar parcerias políticas que viabilizassem o abastecimento da guerrilha, o fortalecimento da luta de libertação e seu representante internacional no diálogo com os demais países africanos. Mas, como conta Gordon (2015), esse diálogo foi bastante dificultado pelos conflitos raciais históricos envolvendo o incômodo não resolvido com a antiga colonização árabe na região:

A importância de seus esforços para forjar alianças entre o GPRA e outras nações africanas, especialmente ao sul do Sahara, não pode ser superestimada. A colonização europeia trouxe, também, critérios que separavam racialmente o norte da África do resto do continente. A hegemonia árabe e os legados da colonização mantiveram o racismo estrutural contra os negros nesta região em tempos que antecedem a chegada de Fanon, embora o estado da população de língua árabe não tenha muitas das marcas próprias a quem é "de cor." 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 hipócrita argelinos buscarem solidariedade para com os negros africanos sob a bandeira da solidariedade africana, quando ela se torna uma colônia francesa, Eles (salvo, talvez, alguns entre a população berbere) teriam se identificado com a Europa e o Oriente Médio. Fanon, um homem negro de Martinica - encarna um esforço rumo a uma nova relação do Norte com a África subsaariana em um momento que as pessoas desta última estavam fazendo ligações para toda a diáspora negra em geral. (Gordon, 2015: 75-6) - Tradução livre²³.

população argelina, mas a facção política da GPRA, a qual Fanon estava relacionado perspectivava, 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 com outros escritos e publicados no livro *Pour La révolution africaine - écrits politiques*, pela François Maspero, em 1964, por Josie Fanon, sua esposa. Há uma versão traduzida para o português de Portugal por Isabel Pascoal: *Em defesa da Revolução Africana*.

²³ The importance of his efforts to forge alliances between the GPRA and other African nations—especially those south of the Sahara—cannot be overestimated. European colonization of Africa had brought, as well, criteria that separated North Africa racially from the rest of Africa. Arab hegemony and the legacies of colonization have maintained structural antiblack racism in North Africa from before Fanon's time to the present, although the status of the Arabic speaking population there has many of the badges of being "colored." The history of Arab presence in North Africa itself was an imperial one, a result of past Muslim empires or Caliphates where, too, there was the kidnapping of blacks (in addition to white Christians) into slavery. A

Ainda assim, pode-se afirmar que Fanon foi bastante hábil para lidar com esses dilemas e a sua atuação contribuiu ativamente para a construção de novos laços. Paralelamente a essa atividade, continuou o 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 e, com ele, pôde transitar em suas tarefas internacionais. Uma delas, o *All-African People's Congress*, ocorrido em Acra no mesmo ano – atividade que permitiu a Fanon visitar pela primeira vez um país da África Subsaariana – onde ele foi parte da construção de articulação transnacional, a *legião africana*, contra o colonialismo. Ainda nesse ano, reencontrou secretamente, em Lisboa, alguns membros do MPLA de Angola e depois encontrou, em Roma, militantes da GPRA que lá estavam fazendo articulações com o Partido Comunista Italiano. Após um rápido retorno para o seu trabalho clínico já em 1959, retorna a Roma para participar do II Congresso de Escritores e Artistas Negros, ocorrido entre 26 de março e 1 de abril.

Com seus 150 participantes - entre eles dois brasileiros, como será discutido mais a frente - e a adoção do francês como língua oficial, o II Congresso não foi tão frequentado como o primeiro, que contou com a presença de 600 pessoas. 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 era dissonante quanto à perspectiva estético cultural dos demais participantes. Alione Diop, por exemplo²⁴, diante da presença do Papa João XXIII no evento, defendeu a negritude como expressão de um *gênio negro* que precisa se *des-ocidentalizar* sem abrir mão dos *presentes (gift) do ocidente*, a saber, 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 Diop, no mesmo caminho, apresentou sua tese sobre a

“Semitic” people, the Arab population and many of the indigenous and non-indigenous populations of the region—Semites and, in the old-style racial categories, “Negroes”—mixed to create the populations of Fanon’s time. Fanon, from the standpoint of “black Africa,” was defending a land from a set of colonizers, ultimately, in the name of previous colonizers. For them, it was hypocritical for Algerians to seek solidarity with black Africans under the banner of African solidarity when, but for becoming a French colony, they (save, perhaps, some among the Berber population) would have identified with Europe and the Middle East. Fanon—a black man from Martinique—embodied an effort toward a new relationship from the North with sub-Saharan Africa at a time when people of the latter were making connections across the global black diaspora. (GORDON, 2015: 75-6).

²⁴ Alione Diop foi líder do periódico *Présence Africaine* e o principal articulador do Movimento de Negritude juntamente com Césaire, Senghor e Damás.

negritude dos antigos egípcios e a influência dessa civilização na cultura grega. Hamadou Hampaté Bá, por outro lado, falou da importância das crenças africanas tradicionais, retomando, inclusive, os estudos sobre a filosofia Bantu, de Placide Temples (ibidem). No mesmo caminho, Senghor, nesse congresso, defendeu a cultura como espírito de uma civilização que precisa ser preservado diante das forças assimilacionistas (DURÃO, 2013).

Num outro caminho, em sua conferência, Fanon afirmou que a “condição de existência da cultura é pois a libertação nacional, o renascimento do Estado” (FANON, 2010: 280). Isso significa que, para ele, o caminho que deveria ser adotado pelos intelectuais presentes não deveriam se resumir ao enaltecimento da cultura africana – sistematicamente negada pelo jugo colonial –, mas também ao engajamento de artistas e intelectuais junto ao povo colonizado, seus saberes e (pré)conceitos, em direção a uma práxis política (revolucionária), de transformação das condições concretas de existência. Seria, portanto, apenas a partir desse engajamento, rumo à modificação real do Estado, que seria possível o surgimento de “formas de fecundidade cultural excepcionais” (ibidem: 281), como se pode ler no mesmo trecho:

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. (ibidem: 280-281)

Fora desse movimento prático-sensível para ele restariam apenas duas opções: adorar a cultura do colonizador, legitimando-a enganosamente como a única verdadeiramente válida – contribuindo, assim, para disseminar preconceitos em relação à cultura autóctone – ou, por outro lado, lançar-se apaixonadamente à cultura dos povos colonizados, cultura esta “zumbificada”, “substancializada”, “solidificada” e “esterilizada” pelo colonialismo. Essa segunda opção – que, para Fanon, é partilhada pelos intelectuais da negritude - foi alvo de duras críticas ao longo deste e de outros textos 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, apresenta alguns trechos do capítulo IV “Sur le culture

nationale”, de *Les Damnés de la terre* (1961), sob o título “A crítica da negritude por Frantz Fanon”²⁵.

Assim, enquanto a aposta da maioria dos intelectuais presentes 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, como argumenta Macey:

O papel que Fanon leu no Congresso soava um pouco discordante, não por rejeitar a perspectiva de todo o continente da maior parte dos participantes, mas pelo seu interesse em uma forma muito diferente de Pan-Africanismo simbolizada pela Legião Americana, com foco no Estado-nação. Seu tema foi "Os fundamentos recíprocos da cultura nacional e a luta de libertação". Seu título é de particular importância: apesar de ter tido, há muito tempo atrás, dúvidas sobre a existência de "um povo negro", estando disposto a conceder, em 1955, que as Índias Ocidentais (Antilhas) e povos africanos existiam, agora ele estava preocupado, principalmente, com a nação como uma união política e cultural: qualquer autêntica cultura era, argumentou ele, por definição, uma cultura nacional. Quando privados dos suportes individuais da nação e do Estado, essas culturas pereciam e morriam; assim, a libertação nacional e o renascimento do Estado eram as condições prévias para a própria existência de uma cultura. Nenhuma cultura nacional, nenhuma vida cultural e nacional, sem inovações ou transformações culturais, poderia existir sob dominação colonial. (MACEY, 2000: 371) - Tradução livre²⁶.

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 ao autor. Fanon chegou a planejar, junto ao governo tunisiano, a criação de um novo centro de saúde mental 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

²⁵ A coletânea disponibiliza o texto de resolução dos congressos panafricanistas e algumas das conferências que permearam as suas reflexões. O referido trecho 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).

²⁶ The paper Fanon read to the Congress Struck a rather discordant note in that it rejected the continent-wide perspective of most of the participants and, despite his own interest in the very different form of Pan-Africanism symbolized by the American Legion, focused on the nation-state. His theme was "The Reciprocal Foundation of National Culture and Liberation Struggle". His title is of particular significance: although he had long had doubts about the existence of "one black people", but had been willing to concede in 1955 that West Indian and African people did exist, he was now concerned primarily with the nation as a political and cultural unit: any authentic culture was, he contended, by definition a national culture. When deprived of the twin supports of the nation and the state, culture perished and died; national liberation and the renaissance of the state were the preconditions for the very existence of a culture. No national culture, no national cultural life and no cultural innovations or transformations could exist under colonial domination. (MACEY, 2000: 371)

dificuldades de relacionamento no ambiente de trabalho (GEISMAR, 1974). Assim, continua secretamente a dedicar a maior parte de sua energia à revolução argelina.

Ainda em 1959, escreve e publica o livro *Sociologie d'une révolution: L'an V de La Révolution Algérienne*, uma verdadeira etnografia do processo revolucionário. Neste livro, Fanon faz uma descrição detalhada do processo de mobilização social em curso na Argélia: das mudanças nas relações de gênero a partir da ida das mulheres para as frentes argelinas aos dilemas enfrentados quando se pensa as relações entre tradição e tecnologia. Em todos os casos, os temas da cultura e da identidade não são pensados nem de uma forma fixa/essencial e nem de uma forma autônoma, além da influência da atividade sensível humana. O fato é que, há muito tempo, não havia para ele outra escolha para os povos colonizados que não fosse a via revolucionária e a queda da França colonialista, que já se anunciava como breve, como afirma na introdução do referido livro:

A nação argelina já não está em um paraíso futuro. Não é o produto da imaginação ou de fantasias. Ela é o próprio centro de um novo homem argelino. Existe uma nova natureza do homem argelino, uma nova dimensão da 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, mas a ideia que ele tem de seus ex-governantes ou do mundo, finalmente ao seu alcance. Essa luta, em diferentes níveis, renova os símbolos, mitos, crenças e emoções do povo. Nós ajudamos na Argélia para um renascimento humano. [...] *O colonialismo permanentemente perdeu o jogo na Argélia, enquanto que, de qualquer maneira, os Alériens têm definitivamente ganhado esse povo perdido para a história* [...] Pessoas analfabetas que escrevem as páginas mais belas e mais comoventes da luta pela liberdade não podem ficar em silêncio. (Fanon, 1968: 12-14, grifos do autor) - Tradução livre²⁷.

O texto continua sustentando que “*C'este le blanc qui crée le nègre*”, a partir de suas projeções fantasmagóricas e fetichizadoras, mas acrescenta, logo em seguida, que “*c'este le nègre qui crée la négritude*” (FANON, 1968: 28), ou seja, a colonização não inviabiliza a

²⁷ La Nation algérienne n'est plus dans un ciel futur. Elle n'est plus le produit d'imaginations fumeuses et pétries de phantasmes. Elle est au centre même de l'homme nouveau algérien. Il y a une nouvelle nature de l'homme algérien, une nouvelle dimension à son existence. La thèse qui veut que se modifient les hommes dans la même moment où ils modifient le monde, n'aura jamais été aussi manifeste qu'en Algérie. Cette épreuve de force ne remodèle pas seulement la conscience que l'homme a de lui-même, l'idée qu'il se fait de ses anciens dominateurs ou du monde, enfin à sa portée. Cette lutte à des niveaux différents renouvell les symboles, les mythes, les croyances, l'émotivité du peuple. Nous assistons en Algérie à une remise en marche de l'homme. [...] le colonialism a définitivement perdu la partie en Algérie, tandis que de toute façon, les Alériens l'ont définitivement gagnée. Ce peuple, perdu pour l'histoire [...] Ce peuple analphabète qui écrit les pages les plus belles et les plus émouvants de la lutte pour la liberté ne peut pas reculer ni se taire. (FANON, 1968:12-4. 1^a ed. 1959)

possibilidade da agência e, portanto, é apenas a partir dela que se pode almejar qualquer saída aos conflitos observados. Contam os seus biógrafos, antes da publicação do livro, que os editores da Maspero procuraram Césaire e Memmi para prefaciá-lo, mas, ao que se sabe, ambos recusaram (GORDON, 2015). Antes de ser proibido pela França, o livro circulou amplamente pela África francófona.

A essa altura, vigiado pelas forças coloniais francesas e norte-americanas e odiado por membros importantes das elites do terceiro mundo, já conhecedores de sua análise desqualificadora das burguesias coloniais, Fanon é vítima de dois atentados seguidos. O primeiro, de natureza ainda incerta, mandou o seu Jeep pelos ares quando ele visitava um campo de refugiados na fronteira entre a Argélia e o Marrocos. A explosão resultou na paralisia de metade de seu corpo. Quando foi enviado a Roma para um tratamento mais especializado, o carro que o aguardava também explodiu, matando dois meninos que estavam na proximidade do veículo. Posteriormente, soube-se que o atentado foi organizado pela *Red Hand*, um grupo colonialista paramilitar criado para matar militantes independentistas (GEISMAR, 1974).

A paixão de Fanon pela causa argelina e a sua certeza de que aquele processo avançava definitivamente para a construção de um novo ser humano fizeram com que Fanon se entregasse de corpo e alma à revolução. Em 1960, quando palestrava em Acra para o Congresso dos Povos Africanos, Fanon foi interrompido por uma torrente de emoção 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 interrupção emocional do que pelo conteúdo de seu discurso. (GEISMAR, 1974: 148) - Tradução livre²⁸.

²⁸ Fanon respondió que mientras estaba hablando, había comenzado a pensar en los asesinatos, las torturas y los sufrimientos de la guerra en la que participaba. Se había comenzado sentido incapaz de transmitir a aquellos que lo rodeaban el alcance de los sacrificios del pueblo argelino. Tampoco lo creía necesario: la causa del GPRA debía concitar automáticamente el apoyo de todos los pueblos que conocían el sabor de la dominación

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 problematizaria 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, mas o seu projeto não foi visto com empolgação pelos demais dirigentes da organização. Nesse momento, começou a acreditar que suas contribuições ao processo argelino já estavam se esgotando, ou que poderia se converter, como desabafou a Simone de Beauvoir, em um revolucionário profissional. Por isso, solicita à GPRA ser embaixador em Cuba, onde podia acompanhar de perto a recente revolução que acontecera, mas o pedido é rejeitado.

Ao final de 1960, quando estava em uma missão no Mali pela GPRA, foi acometido por um esgotamento físico que nunca tivera sentido. Depois de um exame já em Túnis, é diagnosticado com leucemia. Sua reação imediata foi se dedicar ainda mais ao trabalho revolucionário, mas aos poucos foi se dando conta que a morte se aproximava e os seus amigos conseguiram-no convencer a fazer tratamento. Os únicos lugares onde a tecnologia era mais avançada eram a Rússia e os EUA, mas este segundo, para Fanon, estava fora de cogitação, pois, como afirmou inequivocamente, não iria para um país de linchadores (GORDON, 2015), por isso foi para a Rússia se tratar (GEISMAR, 1974).

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. Era uma época difícil para ele, principalmente porque o brio revolucionário parecia esfriar: as alas mais moderadas de sua organização ganhavam força a seu contragosto, já que, para ele, o recente assassinato de Lumumba, Moumié e outros nacionalistas mais ferrenhos, indicavam a negociação com o inimigo e significaria a morte de todo esforço empreendido. Assim, sabendo que esta seria a sua luta final, muda a direção do seu trabalho intelectual e foca em um texto que sintetizaria os seus acúmulos teóricos. Em nove semanas, bastante debilitado,

colonial y, en realidad, de todos los seres racionales. No había podido seguir hablando a causa de la lacerante sensación que había experimentado. Y, por último, había comunicado esos sentimientos a la audiencia más por la interrupción emocional que por el contenido de su discurso. (GEISMAR, 1974:148)

conclui a redação do famoso *Les damnés de la terre*²⁹. Enquanto revisava os trechos do livro, chegou a voar para Itália a fim de encontrar Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir, quando encomendou ao filósofo o prefácio de seu livro.

Em setembro de 1961, alguns meses depois de escrever *Les Damnés de la terre*, o seu estado de saúde piora ainda mais e, assim, aceita, a contragosto, um convite para se tratar em Washington. Sabia que sua doença não tinha cura, mas esperava que o tratamento prolongasse mais algum tempo os seus dias de vida. Curiosamente, sua transferência para o *pays de linchadores*, como classificou em outra ocasião, foi viabilizada por Oliver Iselin, um agente da C.I.A. 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 – e nem se a morte de Fanon foi antecipada por eles, como indaga Gordon:

Quem sabe quais as informações que a CIA pode ter recebido de Fanon sobre o delírio de sua doença? É possível que eles não tenham recebido muito, se houvesse alguma, já que Fanon era um especialista em técnicas para resistir à tortura. Esta era a sua tarefa para o FLN enquanto médico-chefe em Blida-Joinville no momento em que levou à sua eventual demissão e alistamento público em sua causa. Ele treinou guerrilheiros sobre como não divulgar segredos sob as piores condições. Seu tempo sob custódia da CIA era tal exemplo. No momento em que Fanon foi levado para Bethesda, ele estava à beira da morte. (GORDON, 2015: 110)³⁰

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 para as ideias 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, DC,

²⁹ Como informa Lewis R. Gordon, no prefácio à edição brasileira de *Peau noire, masques blancs* (FANON, 2008: 20), o título original do livro *Les damnés de La terre* é retirado de uma adaptação realizada em 1945 pelo poeta haitiano Jacques Rouman ao hino do movimento comunista internacional, escrito por Eugène Edine Pottier em 1871, intitulado: *A Internacinal*. Na primeira estrofe do Hino pode-se ler: “*Debout les damnés de la terre/ Debout les forçats de la faim/ La raison tonne en son cratère/ C'est l'éruption de la fin.*” Ver: <http://letras.mus.br/ogeret-marc/1246295/>. Acesso em 02 de Dezembro de 2012.

³⁰ Who knows what information the CIA may have received from Fanon under the delirium of his illness? It is possible that they didn't receive much, if any, information, for Fanon was a specialist in techniques for resisting torture. It was his doing so for the FLN while being the head physician at Blida-Joinville that led to his eventual resignation and public enlistment in their cause. He trained guerrillas how not to divulge secrets under the worst of conditions. His time in CIA custody was such an instance. By the time Fanon was taken to Bethesda, he was on the verge of death. (GORDON, 2015: 110)

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 fizemos 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 consegui segurar, foi por causa deles. (GORDON, 2015: 114) - Tradução livre³¹.

Ao sexto dia de dezembro de 1961, quando ainda tinha 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.

1.2 Teoria e política de um “oxímoro radical”

*Amor é um fogo que arde sem se ver;
É ferida que dói, e não se sente;
É um contentamento descontente;
É dor que desatina sem doer.*

*É um não querer mais que bem querer;
É um andar solitário entre a gente;
É nunca contentar-se e contente;
É um cuidar que ganha em se perder;*

*É querer estar preso por vontade;
É servir a quem vence, o vencedor;
É ter com quem nos mata, lealdade.*

*Mas como causar pode seu favor
Nos corações humanos amizade,
Se tão contrário a si é o mesmo Amor?*

Lúis Vaz de Camões

As divergências em torno do que seria o legado político de Fanon levaram ao surgimento de fanonismos diversos e discordantes. Devido à sua participação ativa no movimento pan-africanista internacional e terceiro mundista e às suas reflexões apologéticas

³¹ *What I wanted to tell you, Roger, is that death is always with us and the important thing is not to know how to avoid it but to make sure we do our utmost for the ideas we believe in. The thing that shocks me as I lie here in this bed, feeling the strength exiting my body, is not that I'm dying but that I'm dying of acute leukemia in Washington, D.C., when I could have died three months ago facing the enemy on a battlefield, when I already knew I had this disease. We are nothing on this earth if we do not first and foremost serve a cause, the cause of the people, the cause of freedom and justice. I want you to know that even when the doctors had lost all hope, I was still thinking, in a fog granted, but thinking, nonetheless, of the Algerian people, of the people of the Third World, and if I managed to hold on, it was because of them. (in GORDON, 2015:114)*

sobre uma transformação social, os temas que ganharam destaque, num primeiro momento, foram os que dialogavam com a perspectiva revolucionária. Não é à toa que a edição inglesa de *Les damnés de la terre*, de 1968, ficou internacionalmente conhecida como *The handbook for the black revolution*, dada a calorosa recepção entre os ativistas ligados ao movimento *Black Power*. Alguns anos depois, a edição de 1973 para o mesmo livro foi publicada pela Ballantine Books com o sugestivo título: *The wretched of the earth: [The handbook of the third-world revolution.]*

Se essa primeira recepção foi importante na medida em que vinculou o nome de Fanon a um processo em que ele é fruto e, ao mesmo tempo, protagonista, por outro lado, invisibilizou – ou na melhor hipótese, secundarizou – outro conjunto de temas levantado por ele ao longo de sua produção, a saber: as suas preocupações com o caráter psíquico/subjetivo do colonialismo, a tematização do desejo e o caráter contingente da identidade e da cultura. Os poucos que reconheciam a presença desses temas na reflexão do autor entendiam isso como expressão de um desvio existencial de um pensador que ainda não estava maduro.

Cedric Robinson, por exemplo, em seu *The Appropriation of Frantz Fanon*, apresenta um Fanon que, tal como o “Jovem Marx”, teria evoluído das questões *pequeno-burguesas*, filosóficas, subjetivas e existenciais para uma reflexão *madura* que privilegia a práxis política como caminho para emancipação (op. cit. 1993). No mesmo caminho, aqui no Brasil, Ivo Queiroz (2013) argumenta que a característica acadêmica do período de *Peau noire masques blancs* é superada nos escritos produzidos após o seu contato com a luta revolucionária, enquanto Muriatan Barbosa (2012) argumenta que a leitura pós-estruturalista de Fanon, oferecida por Bhabha, poderia ser justificada, caso se fosse analisado apenas o seu primeiro livro, mas seria discutível em relação aos seus trabalhos posteriores. Outros leitores, mesmo sem se pautar por essa divisão entre um Fanon *jovem* e um *maduro*, oferecerão análises que privilegiam os aspectos destacados por Robinson, em detrimento das temáticas psíquicas/subjetivas, aproximando-o da dialética marxista e/ou do humanismo radical (BURAWOY, 2010; CROWELL, 2011; HARVEY, 2014; RABAKA, 2011a; ROBINSON, 2000, entre outros).

A partir dos anos 80, com o advento dos estudos culturais e pós-coloniais na academia de língua inglesa, esse fanonismo de cunho terceiro-mundista começa a ser questionado e o

tema da subjetividade passa a ganhar atenção³². Kobena Mercer (1994, 1996), Homi Bhabha (1994, 1996) e Rey Chow (1999) elegem o *Peau noire, masques blancs* como núcleo central da teoria fanoniana ao apontar, segundo argumentam, as fraturas (coloniais) implícitas ao sujeito moderno e, sobretudo, a inviabilidade da dialética do reconhecimento e as suas pressuposições essenciais de identidade, reciprocidade, igualdade, universalidade e razão. Para eles, Fanon teria o mérito de inaugurar a perspectiva pós-estruturalista da *différance* e da *enunciação*, mas esbarraria naquilo que seriam os seus “delírios humanistas”, a saber: a afirmação do sujeito via práxis revolucionária.

A suposição de que haveria (pelo menos) dois *Fanons* com preocupações distintas ao longo da vida fez muitos estudiosos resolverem as divergências optando por *um* deles, ou pelo menos, por um de seus escritos. Não é à toa que Achille Mbembe, ciente dessa polarização, afirmou: “Se *Os condenados da terra* era o livro da época da práxis revolucionária, de *Pele negra, máscaras brancas* pode dizer-se que é um dos livros de cabeceira da viragem pós-colonial no pensamento contemporâneo” (MBEMBE, 2012).

Com vistas à recusa dessa suposta cisão, Stuart Hall defende a existência de um *elo teórico* entre o conjunto de escritos de Fanon, mas para ele este link se manifestaria na centralidade dos temas da *subjetividade* e dos *complexos psíquicos* provocados pela “epidermização” do olhar (HALL, 1996: 17). Stuart Hall atribui, em primeiro lugar, a confusão em torno dos *vários Fanons* ao caráter posicional de cada leitura: como um atualizador das prerrogativas pós-estruturalistas, defende que as *traduções* são sempre *traições* influenciadas pela posicionalidade do sujeito cognoscente. Em segundo lugar, visualiza, na própria estrutura textual da obra fanoniana, uma ambiguidade que caracteriza como “diálogo inter-relacionado e não concluído” entre Fanon, Sartre e Hegel. Para ele, essa ambiguidade “desvia” a dialética em uma outra direção: a *différance* pós-estruturalista. Assim, como argumenta, o “tropa Senhor/Escravo” e as “circunvoluções hegelianas e sartreanas” que circundam o texto de Fanon importam apenas na medida em que contextualizam a trajetória de vida do autor e não como chave analítica para a compreensão do seu trabalho.

³² Lewis Gordon (2015) lamenta a esse respeito que o trabalho de Hussein Bulhan (1985) – em sua problematização sobre os elementos psicológicos da obra de Fanon – não tenha tido o destaque que merecia nesse período. Do mesmo modo, pode-se acrescentar o texto de Irene L. Gendzer (1973), escrito na década anterior.

Em um caminho alternativo em relação aos anteriores, argumenta-se aqui pela existência de *um único Fanon*, estruturado a partir da premissa de sociogenia (*sociogénie*). Essa posição se inspira no argumento de Silvia Wynter (1999; 2001), quando ela identifica no *sociogenic principle* o núcleo sustentador 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 ele, 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 o retorno a alguma forma pretensamente original que tenha sido tolhida pela colonização, mas sim a abertura a novas possibilidades de solidariedade e autocompreensão.

Isso significa, segundo argumenta o autor, a defesa de uma dialética crítica que rejeita o relativismo essencializante - implícito ao coletivismo forçado da raça e da nação -, por um lado e, por outro, recusa ao universalismo abstrato de caráter logocêntrico para afirmar um *novo humanismo*, voltado à desracialização da experiência por meio da afirmação aberta e conjuntural de particularidades universais. É nesse sentido que o autor retoma o termo *oxímoro* empregado por Gramsci para descrever Maquiavel como um *partidário do universal*. Para Sekyi-Otu, Fanon, assim como Maquiavel, se expressariam como oxímoros radicais que apontam 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 com a 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, mas, ao mesmo tempo, essa superação não pode ser concebida sem a devida atenção aos aspectos culturais e subjetivos da existência humana.

Desse modo, serão abordados a seguir alguns elementos intrínsecos à análise fanoniana: a perspectiva da sociogenia como eixo de sua reflexão, a alienação colonial e suas

consequências bloqueadoras da dialética do reconhecimento e as possibilidades de superação do colonialismo.

1.2.1 A Sociogênese do colonialismo

A palavra *sociogenia* é citada apenas uma vez por Fanon, curiosamente em seu primeiro livro. Embora o termo desapareça nos trabalhos posteriores, pode-se observar em todos eles a fidelidade a essa perspectiva. A partir dela, a análise do colonialismo relaciona tanto o “impacto do mundo social sobre a emergência dos sentidos e identidades humanas” quanto “as situações individuais que se relacionam com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições” (GORDON, 2015: 2), como se pode observar em sua problematização a respeito das potencialidades e limites da psicanálise freudiana:

Reagindo contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico. (FANON, 2008: 28)

Como se sabe, a psicologia filogenética, ou constitucional é aquela que relaciona o comportamento humano à *morfologia* e à *fisiologia*, criando uma correlação entre o perfil corporal e as características psicológicas dos sujeitos. Fanon, psiquiatra preocupado com as dimensões sociais do sofrimento psíquico, comemora as rupturas representadas por Freud, mas advoga pela necessidade de ir além da dimensão psico-afetiva para compreender os indivíduos e os seus conflitos existenciais em seu contexto histórico e social concreto. Por essa razão enfatiza: “O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”, pois “a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa a influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser” (ibidem).

Como já foi abordado durante a biografia de Fanon, sua abordagem sobre as questões psíquicas foi bastante influenciada pela psicologia constitucional de Tosquelles, principalmente no que tange à relação entre psicologia e sociedade. Como é possível ler tanto em seu artigo “*Le ‘syndrome nord-africain’*” (1964), escrito publicado pela primeira vez em 1952, quanto nas proposições que defenderá mais tarde em *Les damnés de la terre* (1961), para ele, a não observação das raízes econômicas e sociais das neuroses psíquicas leva, na

maioria das vezes, a diagnósticos equivocados. A carta que escreveu em 1956 ao governo colonial argelino, pedindo demissão, explicita essa posição:

Mas o que significam o entusiasmo e o cuidado pelo homem se diariamente a realidade é tecida de mentiras, de covardias, de desprezo pelo homem? De que servem as intenções, se a sua encarnação é tornada impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio aos autóctones deste país? (FANON, 1980: 58).

Em outro lugar, o autor insiste que a “colonização, na sua essência, já se apresentava como uma grande provedora dos hospitais psiquiátricos” (FANON, 2010:287) e, portanto, qualquer esforço de *emancipação psíquica* seria inútil, caso não se desmantelasse a realidade colonial (FANON, 1980:58). Ao indivíduo submetido à situação colonial é exigido “que viva sem a própria matéria de sua afetividade”(Ibid. 19) e, enquanto esse fator não for tomado em consideração, não seria possível estabelecer um diagnóstico psíquico coerente:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente econômico;
- em seguida pela interiorização, ou melhor epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008:28)

Figura 3: Pele negra, máscaras brancas



Fonte: Não identificada.

Isso não significa que os recursos oferecidos pela psicologia, psiquiatria ou mesmo a psicanálise sejam dispensáveis, mas, pelo contrário, deveriam, a partir da premissa da sociogênese, serem associados à percepção de que, em primeiro lugar, “a neurose não é

constitutiva da realidade humana” (FANON, 2008: 134), podendo, portanto, ser superada e, em segundo lugar, significa que o seu desvelamento depende da compreensão de realidades sociais e econômicas precisas .

Por outro lado, para ele, essa *tomada de consciência* deve ser pautada por uma análise que ultrapasse a dimensão meramente econômica da dominação. O próprio marxismo, com o qual Fanon dialoga criticamente ao longo da sua produção, precisaria ser *estendido* para dar conta desse mundo onde até a dialética opera com restrições, como argumenta:

Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente de que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser ligeiramente estendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial (FANON, 2010: 56).

Observemos, a partir dos casos debatidos pelo autor, quais as implicações dessa posição.

1.2.2 Colonialismo, racismo e racialização

Em um primeiro nível da análise, o autor ressalta o quanto o racismo e a racialização são parte de um processo maior de dominação: a violenta e desigual expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu (FANON, 1980). Por essa razão, para ele seria incorreto acreditar que as forças sociais que empreendem uma guerra colonial o fazem tendo em vista um confronto cultural; pelo contrário, afirma: “a guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (*ibidem*: 37-38).

O mundo colonial é um mundo congenitamente cindido, e a separação entre os polos é mantida pela força das armas (FANON, 2010). Diferentemente do que ocorre na metrópole, onde a exploração econômica dos trabalhadores é mascarada pelo sentimento de unidade nacional, superioridade racial ou mesmo pela democracia, nas colônias a dominação não pode ser disfarçada e se expressa de maneira irrestrita, inviabilizando qualquer movimentação política que se aproxime de uma sociedade civil. Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o *Outro* – este objeto que não é mais visto nem

tratado como extensão do *Eu* – só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador.

Nesse ponto, chegamos ao segundo nível da análise, pois a “expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980: 38), engendrando posições sociais *epidermizadas* que, marcadas por uma divisão racial do trabalho, pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam. Assim, o racismo para Fanon é tanto um *produto* quanto um *processo* pelo qual o grupo dominante lança mão para desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo seus *valores, sistemas de referência e panorama social*, pois, uma vez “desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um “novo conjunto imposto, não proposto, é afirmado com todo o seu peso de canhões e de sabres” (ibidem: 38).

Não se trata aqui, no caso de Fanon, de afirmar que o racismo é um epifenômeno das contradições de classe e muito menos que se dissolveria diante de uma solidariedade abstrata entre os proletários do mundo³³, mas, ao contrário, afirmar que o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial. Além disso, a posição de Fanon permite perceber o quanto essa prática de negação da humanidade não se restringiu aos territórios colonialmente ocupados, mas se configurou também como eixo estruturante da própria modernidade, como enfatiza: “Sim! A civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (FANON, 2008: 88-9).

Nessa altura, torna-se mais fácil visualizar o terceiro nível de análise que, embora presente nos momentos anteriores, expressa uma forma mais profunda de reificação: a *racialização* das experiências do colonizado. O primeiro aspecto da racialização é a *epidermização* dos lugares e posições sociais, ou seja, aquilo que se entende por raça passa a ser definidor das oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos ao longo de sua vida. Por essa razão, nas colônias, afirma Fanon, “a infraestrutura econômica é também uma

³³ Essa posição é nítida quando se observa o diálogo crítico que Fanon estabelece com a Esquerda Francesa durante a luta de libertação da Argélia: “A este nível, a reflexão permite-nos descobrir uma particularidade importante do fato colonial argelino. No interior de uma nação, é clássico e banal identificar duas forças antagônicas: a classe operária e o capitalismo burguês. No país colonial esta distinção revela-se totalmente inadequada. O que define a situação colonial é bem mais o carácter indiferenciado que a dominação estrangeira apresenta” (FANON, El Moudjahid, n. 14; p. 89 - Publicado em 15 de Dezembro de 1957).

superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico (FANON, 2010). É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo. Tanto a pretensa *europaização da razão ou do sujeito*, quanto a objetificação reificada do negro – ou não-branco/ocidental/europeu –, são expressões desse mesmo processo de racialização.

O segundo aspecto da racialização é a interiorização subjetiva por parte do colonizador e por parte do colonizado dessa epidermização. É o momento em que os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *branco X negro* é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo.

Vejamos abaixo, segundo as problematizações levantadas pelo autor, quais as implicações subjetivas desse processo, em primeiro lugar, para a dialética do reconhecimento como um todo e, em segundo, para as maneiras de ver e estar no mundo racializado.

1.2.2.1 A interdição (colonial) do reconhecimento hegeliano

Em um estreito diálogo com o existencialismo francês de sua época, Fanon oferece uma abordagem positiva dos conflitos humanos individuais. Para ele a vida humana é plena de contradições e dilemas sócio-psíquicos-existenciais dos mais variados que, embora difíceis e às vezes insuportáveis, possibilitam ampliar a nossa consciência de mundo, a nossa liberdade e a nossa responsabilidade conosco e com os outros. Não é possível viver sem conflitos e somente aqueles que ousam encará-los de frente, descendo *aos verdadeiros infernos*, podem assumir a responsabilidade pela própria existência. Ao comentar esse aspecto da reflexão, o filósofo jamaicano Lewis Gordon associa Fanon a Dante Alighieri em sua descida ao inferno. Para ele, em *Peau noire, masques blancs*, Fanon nos oferece a possibilidade dessa descida:

A conexão com o Inferno de Dante levanta a questão, no entanto, do papel de Fanon em seu texto. É Fanon Dante, o candidato ameaçado pelo pecado (o "fogo" que ele trouxe para a verdade), ou Virgílio, o ("arrefecido") guia de Limbo? Ou ele é ambos, ao mesmo tempo? O mundo social é tal que não é simplesmente uma mediação formal de filogenia e ontogenia. Ele também

oferece o conteúdo, a estética, e as dimensões "vivas" da mediação. Fanon, nosso guia, então, planeja levar-nos através das camadas de mediação oferecidas ao negro. Como tal, ele funciona como Virgílio guiando-nos através de um mundo que muitos de nós, sendo "imbecis", precisam, mas muitas vezes se recusam a ver. (GORDON, 2015: 19-20)

Desde o início, é nítido que Fanon está disposto a descer aos verdadeiros infernos e encontrar-se no nível mais profundo da existência humana como “um homem entre outros homens”. Mas o problema, como vimos, é que o colonialismo impede que o negro realize essa descida, como argumenta: “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer”, mas a “maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos” (FANON, 2008: 26, grifos meus).

A racialização do mundo contemporâneo implica, para Fanon, não o surgimento de mais um conflito existencial – ou discriminação ou preconceito –, mas a impossibilidade, para os povos racializados, de viver plenamente os conflitos existenciais que nos fazem humanos. A partir dessa constatação, o autor estabelece um diálogo crítico com a dialética hegeliana (GORDON, 2015; SEKUYI-OTU, 1996).

É válido recordar que a época que Fanon escreve *Peau noire, masques blancs* (1952), na França, foi marcada por uma *leitura* de Hegel que identificava na problemática da *alienação* e da *alegoria do senhor e do escravo* uma metáfora para problematizar as contradições econômicas e sociais. A tradução de Hegel para a língua francesa por Kojève e Hypolite, bem como a então recente circulação dos manuscritos econômicos e filosóficos de Marx, foram tomadas como as principais referências teóricas para as reflexões de Fanon e dos principais autores em que ele se apoiou (ORTIZ, 1985). Por esse motivo, o breve retorno a Hegel e a sua comparação com Fanon pode ser ilustrativo para o debate proposto.

Em seu estreito comprometimento com a concepção de sociedade civil oferecida pelos economistas burgueses de sua época, Hegel elaborou uma *teleologia teológica* que atribuía ao Estado moderno a “auto-realização da razão”, a “justificação de Deus na história” (HEGEL, 2008: 29-30). Se, por um lado, essa formulação se desenvolveu a partir de uma categoria abstrata lógico-filosófica que identifica na Europa – mais precisamente no Estado germânico -

a universalidade auto-antecipadora do espírito universal³⁴, por outro lado, contraditoriamente, oferece um esquema especulativo que aponta para uma *abertura radical da história* que considera o “lado subjetivo e ativo do processo multifacetado dos intercâmbios sócio-históricos”, constituindo, assim, uma “grande conquista no caminho de tornar a dinâmica geral do desenvolvimento histórico inteligível em termos da intervenção humana consciente” (MÉSZAROS, 2008: 130).

Assim, embora Hegel esbarre nesse “fechamento arbitrário da dinâmica histórica na estrutura do Estado moderno” (ibidem: 129), sua problematização sobre a relação entre o *Eu* e o *Outro* vai além das dimensões subjetivas e intersubjetivas, com o objetivo de afirmar a existência da *história* como expansão da liberdade do espírito em direção à *autoconsciência de si*. Em seus escritos a consciência de *minha* existência depende da interação e, sobretudo, do reconhecimento que os outros atribuem a *mim*, pois é na relação com o *Outro* - como exterioridade objetiva - que me faço e me percebo *Eu*. Em suas palavras: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra: quer dizer que só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1999: 126).

No mesmo caminho, mas direcionando a reflexão para pensar o dilema do negro na sociedade moderna, Fanon inicia a seção *B – o preto e Hegel*, do capítulo *O preto e o reconhecimento*, em PNMB, afirmando que o “homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido”³⁵ (FANON, 2008: 180). A dialética do reconhecimento, prossegue Fanon, pressupõe que o *Eu* e o *Outro* se façam humanos em uma relação recíproca, evitando enclausurar um ao outro em sua “realidade natural”, caso contrário, a dialética não se completaria, tornando “irrealizável o movimento nos dois sentidos” (ibidem: 180). Tanto em Hegel quanto em Fanon a consciência de si é *em-si* e *para-si* porque é legitimada por outra consciência e, portanto, o movimento de reconhecimento pressupõe ir além do *em-si* do próprio sujeito, identificando o seu *ser* no *Outro*. O movimento dessas duas consciências, cada qual desejando fazer da outra o objeto de sua satisfação, é expresso por uma luta de vida ou morte para provar a si mesma e uma a

³⁴ O que, em última instância, significaria tomar a sociedade burguesa como horizonte final de desenvolvimento do *Espírito Absoluto*.

³⁵ A utilização do termo *homem* como expressão de *humano* por Frantz Fanon foi alvo de discussão em CHOW, 1999; FUSS, 1994; GORDON, 2015; hooks, 1996; RABAKA, 2011; SHARPLEY-WHITING, 1997, YOUNG, 1996.

outra, e é somente a partir dessa luta que a consciência pode elevar-se à *verdade de si*, como se pode ler:

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a própria vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. (HEGEL, 1999: 128)

Nesse ponto, nos deparamos com um aspecto crucial da reflexão, pois esse *Outro* que não arriscou a vida em busca da afirmação de si como liberdade não pode ter a “certeza de si mesmo”, ao contrário, “sua essência, se lhe apresenta como um Outro, [que] está fora dele; [e, portanto] deve suprassumir seu ser fora-de-si” (ibidem). Não é à toa, se recorrermos ao lendário W.E.B. Du Bois, que o racismo anti-negro atua na consciência como um *véu* que a leva a se enxergar com o olhar do outro que a nega³⁶. Essa consciência cindida – *duplicada* – não pode, portanto, ser puramente *para-si* (independente), mas apenas *para um outro* como *coisidade inessencial*.

Em Hegel, como se nota, a consciência independente é o *senhor* e a dependente é o *escravo*³⁷. Entretanto, a polarização entre uma consciência dependente e uma independente apresenta-se apenas em um nível mais *imediato* da alegoria: de um lado, ao relacionar-se com o mundo e consigo, *mediante* o trabalho do escravo, o senhor afirma-se como potência sobre ele, negando-o em sua *essência*, enquanto sujeito, a partir da *dominação*. Por outro lado, ao fazer do escravo a *coisa* que transforma o seu *desejo* em *gozo*, o senhor se torna *dependente do trabalho* dele, “enquanto a independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, 1999: 130).

³⁶ Du Bois, que também foi um leitor de Hegel, ao comentar os dilemas vividos pelo Negro nos E.U.A. coloca o problema da seguinte forma: “o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com o divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir a sua duplicidade – americano e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destrua” (DU BOIS, 1999: 54).

³⁷ Judith Rollins (2007) e Susan Buck-Morss (2008, 2009) chamam a atenção para o caráter metafórico dos termos *senhor*, *escravo*, *servidão*, etc., pois tanto para Hegel quanto para Fanon, apesar de suas diferenças e atribuições, os termos não remetiam, necessariamente, a escravidão legalizada, mas a uma metáfora mais ampla referente à dominação.

Percebe-se, ao final do processo que, para Hegel, “a consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor, o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (ibidem: 192), ou seja, o senhor deixa de estar *certo de si* como *verdade* e percebe que a sua verdade é uma “consciência inessencial” que está fora dele. Em contrapartida, a verdade, como “consciência independente”, emerge como própria da consciência escrava rumo ao reconhecimento recíproco do ser *em-si* e *para-si* do outro:

A verdade da consciência independente é, por conseguinte, a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser, em sua essência, o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente, e entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (ibidem: 193)

Esse aspecto da dialética foi recebido com entusiasmo pelo marxismo por destacar a importância do *trabalho* para o ato de fazer-se humano, como é possível ler nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*:

[Hegel compreende] a essência do trabalho e concebe o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo* e *ativo* do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente exterioriza todas as suas *forças genéricas* – o que, por sua vez, só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história – e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que, por sua vez, só é de início possível na forma de alienação. (MARX, 1974:43, grifos do autor)

Para Rollins (2007), essa passagem de Hegel reconhece a possibilidade de “os últimos se tornarem os primeiros” (*the last shall be first*), ou seja, dos *dominados* emanciparem-se da alienação, não apenas no plano *lógico-especulativo*, mas, principalmente, como reivindica Marx, no plano *prático-sensível*, transgredindo efetivamente a própria ordem social estabelecida. Não é por acaso que o próprio Hegel, ciente dessas implicações subversivas, buscou amenizá-las em seus escritos futuros, como argumenta Mézaros:

Horrorizado com as implicações explosivas da dialética objetiva do “senhor” e do “escravo” – que afirmava a existência adequadamente autossustentada e o caráter “*an und für sich*” do trabalho, juntamente com a necessária supressão histórica da “dominação” – demonstrada como absolutamente supérflua em termos da própria avaliação de Hegel –, o autor de *A fenomenologia do espírito* tenta desesperadamente desdizer sua conclusão já na última meia página do capítulo sobre “Domínio e servidão”, com o auxílio de malabarismos linguísticos e sofisticação conceitual. Em *A filosofia da*

história (e em *A filosofia do direito*), as dúvidas de Hegel desaparecem por completo, e a racionalização ideológica da autoafirmação brutal da ordem social, material e politicamente dominante, através da “prova de fogo da guerra”, adquire a rigidez antidialética de um postulado metafísico arbitrário. (MÉSZAROS, 2008: 135-136)

O fato que importa para o objeto desse estudo é que, enquanto no idealismo hegeliano a *consciência dominada* eleva-se à condição de *consciência independente* (*em-si e para-si*), servindo ao senhor através do trabalho (HEGEL, 1999: 132), em Fanon, diferentemente, essa condição só pode ser alcançada através da *prova de fogo da guerra*. É apenas a partir dessa luta para impor-se ao Outro como sujeito que tenho a “certeza subjetiva do meu próprio valor” que se transforma “em verdade objetiva universalmente válida” (FANON, 2008: 181). Isto posto, em termos *sociais*, implicaria a afirmação do ativismo político como único contraponto válido aos processos coloniais e neocoloniais. Entretanto, o problema apresentado por Fanon parece ser ainda mais complexo.

Fanon diagnostica um distúrbio no sistema hegeliano³⁸, argumentando que o *colonialismo* impede que, de um lado, a consciência “independente” se veja como parte da *outra* que a compõe e, do outro, que a “consciência dominada” alcance a “verdadeira independência” como “consciência-de-si livre”. O *Outro* não se lhe aparece (embora continue sendo) como elemento constituinte do *Eu* e, em consequência disso, a universalidade – de ambos, diga-se, conquistada no contato - aparece como próprio de apenas uma delas: ao *dizer* “o que é o humano”, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, *descreve a si mesmo*, excluindo como *menos* ou *não* humano a qualquer outro que não lhe pareça com ele próprio³⁹. E, desde então, o *europeu/branco/ocidental* passa a ser tomado como expressão universal do Ser, enquanto o negro....

Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de

³⁸ Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Valter Silvério e à Prof. Dra. Nádia Cardoso por chamarem minha atenção a este detalhe.

³⁹ A ênfase na palavra “dizer” busca chamar a atenção do leitor para o problema relacionado por Fanon e as possíveis discussões daí advindas. Quem tem o poder da fala eleva-se ao posto de Deus: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (João, 1:1-5). Lewis Gordon (2015) fala que o racismo anti-negro eleva não só o branco, mas também tudo aquilo que se identifica como ocidental à categoria de divindade (*teodicy*). Não é à toa, como lembra Henry (2000), que o nativo Caliban, da novela *The Tempest*, de Shakespeare, se vê diante de um dilema existencial: para amaldiçoar o seu algoz, precisa aprender a sua língua e, com ela, os valores que o negam como ser humano. No mesmo caminho, Spivak (1988) formula o célebre questionamento: “Pode o subalterno falar?”.

estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (FANON, 2008: 103)

As consequências são incontornáveis: enquanto o escravo hegeliano almeja e luta pela liberdade e, mesmo quando dominado, conquista-a a partir do trabalho, o escravo em Fanon, que também quer ser livre, se depara com um mundo onde a brancura é a medida da liberdade, da humanidade e da universalidade. Nesses termos racializados, a *negação*, implícita à dinâmica do reconhecimento, adquire um aspecto anômalo, inviabilizando o funcionamento de todo o sistema: fechado em sua *coisidade* reificada, o negro não busca mais liberdade, mas ser branco. Assim, lamenta Fanon, “não há luta aberta entre o branco e o negro”, pois “o Negro [...] não sustentou a luta por liberdade”:

O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor.
O Branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa.
Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus colegas:
“sejamos amáveis com os pretos”.
Então os senhores brancos, resmungando, pois ainda assim era difícil,
decidiram elevar homens-máquinas-animais à posição suprema de *homens* (...)
(FANON, 2008: 182)

Assim como na *consciência dupla* de Du Bois (1999), o negro é um *Outro* que acreditou na retórica que o mantém *fora* daquilo que se entende por humano e, uma vez imbuído desse olhar reificador, age direcionando a negação contra si próprio e não ao outro que se lhe opõe resistência. Porém, em Fanon, o problema adquire uma expressão ainda mais profunda: o negro não existe *em-si*, enquanto ser substantivo; é apenas uma abstração (*Weltanschauung*) reificada da sociedade colonial. Sua presença é atestada apenas como predicado à agência do “verdadeiro” *sujeito* (o colonizador). O negro só aparece no esquema humano para atuar em relação ao branco e, diante dele, vê sua resistência ontológica desfazer-se em um vazio dolorosamente nauseante (FANON, 2008: 104):

A reviravolta atingiu o negro, vinda do exterior. O negro foi atingido. Valores que não nasceram de sua ação, valores que resultaram da ascensão sistólica do seu sangue, vieram dançar uma roda colorida em torno dele. A reviravolta não diferenciou o preto. Ele passou de um modo de vida a outro, mas não de uma vida a outra (...). O negro contentou-se em agradecer ao branco (...). De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores.

O antigo escravo, que não encontrava na sua memória nem a luta pela liberdade nem a ânsia da liberdade de que fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência. (ibidem: 182-183)

A referência a Kierkegaard é bastante elucidativa da posição de Fanon sobre a *existência humana* e o seus conflitos paradoxais, pois, para ele, “o homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas: desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente” (FANON, 2008: 26), mas ao negro... lamenta o autor, não é permitido *descer aos verdadeiros infernos* e, por isso, a dialética se vê inviabilizada.

Esperamos ter mostrado que aqui o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas o seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto. (ibidem: 183)

Essa passagem tenciona tanto as abordagens mais clássicas, propositoras de uma práxis política emancipadora, quanto às abordagens mais liberais, mobilizadas em torno de um reconhecimento cultural. Entretanto, como veremos, ela expressa apenas uma parte do argumento.

1.2.2.2 Consciência dupla versus duplo narcisismo

O debate do duplo narcisismo, oferecido por Fanon, tem nas reflexões de Du Bois (1999) sobre a *consciência dupla* o seu ponto de partida. Como vimos anteriormente, Du Bois alerta que, em uma sociedade cindida pelo véu do racismo, o negro é frequentemente levado a enxergar o mundo a partir da visão de seu algoz, que o nega como ser humano. A análise do duplo narcisismo de Fanon acrescenta duas dimensões a este raciocínio duboisiano, como veremos: de um lado, a despeito de sua posição de privilégio, o branco também terá a *visão* bloqueada pelo véu interposto pela racialização e, do outro lado, ao negro que decide romper com o véu da supremacia branca, resta-lhe o risco, por vezes, de atolar-se no véu de uma pseudo-supremacia negra. Vejamos de forma detida como Fanon coloca cada uma dessas dimensões.

Partindo da noção Hegeliana/Sartreana de *ser-para-o-outro*, mas avançando para além deles, Fanon discute como negros e brancos se constituem a partir de uma relação reciprocamente fetichizadora. Essa relação, mediada pela situação colonial, forja no negro, por um lado, determinada personalidade neurótica que exige de si uma contenção autovigiada de sua ação no mundo e, por outro lado, a partir do mesmo jogo especular (HALL, 1996; BHABHA, 1996), captura o branco, garantindo-lhe uma hierarquia absoluta que vem acompanhada de um relativo sentimento de castração.

No colonialismo, espera-se que o colonizado - o escravo hegeliano - participe do processo de produção e reprodução da vida apenas através de seus músculos, ou seja, de sua força de trabalho⁴⁰. É verdade que, para usar o músculo, ele necessita de um cérebro e de pensamentos, sonhos, motivações, desejos, ambições, mas estes elementos, próprios de quem controla o “jogo”, quando reconhecidos no colonizado, não têm o mesmo valor que os do colonizador, que é o senhor. Em um sentido estrito, não é esperado que o colonizado pense, sinta ou produza significado relevante sobre si e o mundo, mas caso e/ou quando o fizer, este saber será rapidamente apropriado pelo colonizador, como se fosse seu desde o início, já que a estética, a ética e a política não são qualidades identificáveis aos *escravos*. Assim, o negro é simbolicamente reduzido ao seu corpo.

Entretanto, o corpo, segundo consta na percepção ocidental, deve ser dominado pela razão. É a razão que expressa a humanidade e não o corpo, em seus instintos denunciadores de nossa dimensão natural/animal. Em uma perspectiva humanista, é a razão que permite expressar a liberdade e a autodeterminação humana na medida em que o Homem toma a natureza – incluindo o seu corpo - como objeto de sua realização. A Razão é própria do humano e a natureza, o meio pelo qual o sujeito se realiza. Porém, o sujeito universal é branco, e o negro, mero corpo animalizado, é apenas a condição de sua satisfação. Diante da situação colonial, o branco é apresentado como expressão *universal* do ser humano, e o negro, quando se lhes apresentam, é *especificamente* corpo: o branco é universal e o negro é

⁴⁰ Para Aristóteles, diferentemente do homem de governo (*politikón*), o rei (*basilikón*), o chefe de família (*oikonomikón*) e o senhor de escravos (*despotikón*), o escravo é um ser humano que não poderia governar a si próprio e, portanto, pode ser tomado como *instrumento animado* de outrem: “Com efeito, todas as coisas recebem os cuidados daqueles que as usam, mas não pode haver amizade nem justiça para com os objetos inanimados. E não pode se ter amizade por um cavalo ou um boi, nem por um escravo enquanto escravo (prós doulon é doulous), porque não há nada em comum. Pois, o escravo é um instrumento animado e o instrumento é um escravo inanimado” (ARISTÓTELES apud TOSI, 2003: 88).

específico; o branco é sujeito, o negro, objeto; o branco é razão, o negro, emoção; o branco é ciência, tecnologia, filosofia, o negro, simplesmente corpo.

Contudo, para Fanon, essa superioridade coloca o branco diante de um curioso paradoxo:

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele (o branco) tem necessidade de se defender deste “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos. (FANON, 2008: 147)

Esse fetiche de poder pode assombrar o Branco colonialista/racista em seus medos e desejos mais profundos, pois essas representações não podem ser racionalmente contestadas por assentarem-se em uma supremacia racialmente estruturada. A racialização oriunda desse processo alienante cria mecanismos de compensação e liberação psíquicas (*Ersatz*) que permite ao Branco liberar simbolicamente a sua agressividade e, ao mesmo tempo, isentar-se da culpa ou responsabilidade pelos privilégios vividos:

Se quisermos responder corretamente, somos obrigados a lançar mão da noção de catharsis coletiva. Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas. É a isso que tendem os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, – cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafio da agressividade coletiva. (ibidem: 130)

Assim, - já que uma “aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual” (FANON, 2008: 143) - o fetiche acaba por isentá-lo simbolicamente de tudo que ele acredita transferir ao negro: se o “preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado” a partir de uma reificação assombrosa que separa “o intelectual e o sexual...O pensador de Rodin em ereção, eis uma imagem que chocaria” (ibidem: 143). Em outras palavras, “para a maioria dos brancos [...], o preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições” (FANON, 2008:152) e, por isso, o branco representa a ausência, uma atrofia ou debilidade, dessa “potência”. Não por acaso, provoca Fanon, que esse corpo negro, mesmo dominado, provoque tanto arrepios (se é de desejo ou de repulsa, o resultado é o mesmo para Fanon): “do ponto de vista heurístico, sem presunção de realidade, gostaríamos de propor uma explicação

da fantasia: “na medida em que detém (excessivamente) aquilo que “me” falta “um preto me viola” (FANON, 2008: 152).

Para Fanon, portanto, o “preto é um objeto fobógeno e ansiógeno” que se torna depositário – epidermiza – todas as projeções fetichizadas daquilo que “falta” ao branco. O autor explica ainda que a fobia é um medo irracional, pré-lógico, em relação a algum *objeto* real ou imaginado, pois “A fobia é uma neurose caracterizada pelo temor ansioso de um objeto (no sentido mais amplo de tudo o que é exterior ao indivíduo) ou, por extensão, de uma situação” (FANON, 2008: 136-137). “Ter a fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu” (FANON, 2008: 143). O negro é corpo e, como corpo, com seu membro exageradamente avantajado, hipersexualizado e o mais próximo possível dos impulsos naturais (ou animais) e primitivos (FANON, 2008: a14), desajusta o esquema corporal do branco(a).

Tem-se aqui, explica Fanon, um misto masoquista de repulsa e desejo que explica porque a maioria dos linchamentos ocorridos na primeira metade do século XX nos Estados Unidos eram acompanhada pela extração literal dos pênis dos homens assassinados.

Figura 4: O narcisismo masoquista I



Fonte: Cena do filme King Kong, com Jessica Lange sendo afagada por Kong no filme de 1976

Ao se referir a essas representações, Fanon chega dizer que elas se convertem em um desejo masoquista de autoviolação, expresso em homens brancos que procuram homens negros para manter relações sexuais com suas esposas ou em mulheres que afirmam que

depois de ter “deitado” com um negro nunca mais teve prazer com outro “tipo” de homem⁴¹.

Em outro trecho continua:

Assim é que Michel Cournot escreveu: “A espada do negro é uma espada. Quando ele penetrou sua mulher com essa lâmina, ela sentiu algo. Uma revelação. No abismo que eles deixaram, você se perdeu. De tanto remar, você faria o quarto transpirar, é como se você cantasse. As pessoas dizem adeus (...) Quatro negros, com seus membros à mostra, preencheriam uma catedral. Para sair teriam de esperar a volta ao normal; e nessa engrenagem não há sinecuras (...) Para ficar à vontade, sem complicações, lhes resta o ar livre. Mas lá uma dura afronta os espreita: a da palmeira, da árvore de frutapão e de tantos outros orgulhosos temperamentos que não brochariam nem por um império, eretos como estão para a eternidade e, apesar de tudo, a alturas dificilmente acessíveis” Quando se lê essa passagem uma dezena de vezes e quando nos entregamos, isto é, quando nos abandonamos ao movimento das imagens, não mais se percebe o preto, mas um membro: o negro foi eclipsado. Virado membro. Ele é pênis. Pode-se imaginar facilmente o que tais descrições devem provocar em uma menina de Lyon. Horror? Desejo? Em todo caso, nunca a indiferença. Ora, onde está a verdade? (FANON, 2008).

A verdade por detrás dessas fantasias, segundo argumenta, é uma polaridade proporcionalmente articulada: a extensão miticamente avantajada do pênis do negro corresponde, no nível do fetiche, ao subdesenvolvimento de suas faculdades mentais e, por isso, nessa fantasia, nada se espera do negro que não seja as habilidades próprias do corpo: o futebol, a dança, a sensualidade, as cores, a ginga, a malícia, a virilidade, a libido incontrolável e um corpo descomunalmente animal(izado).

Figura 5: A interiorização da racialização



⁴¹ Ver os casos apresentados no capítulo “O preto e a psicopatologia” (Fanon, 2008).

Fonte: Cena do clipe “Kong Alexandre Pires - Mister Kong”, com participação especial de Neymar do Santos e Mr. Catra.

O problema para o negro é que essas representações reciprocamente racializadas estão ligadas a uma hierarquia que confere ao branco a posição de privilégio e comando. Mais do que isso, já que o branco é tido como expressão universal do humano, a brancura se torna o *único* caminho para o *Ser*. Devido a isso, o negro se vê diante de um duplo problema: de um lado, como resposta à pressão externa, busca organizar o seu esquema corporal, linguístico e simbólico sob os parâmetros da brancura. Fanon alerta para a inviabilidade dessa primeira alternativa, já que os privilégios que lhe deram origem necessitam manter a diferenciação racializada entre *Eu* e o *Outro*, de forma que as máscaras brancas utilizadas pelo outro sirvam para atestar o seu *status* de macaco, mas jamais para igualá-lo entre aqueles que estão no poder. Como afirma: “Para que haja moral é preciso que desapareça da consciência o negro, o obscuro, o preto. Então, o preto, em todos os momentos, combate a própria imagem” (FANON, 2008: 163). Do outro lado, já que o *self* é produzido na relação (no caso mencionado, racializada), mas principalmente porque o colonizador detém os meios de manipulação das representações, o negro passa a ver o mundo e a si próprio com o olhar fornecido por seu algoz e, concordando, por isso, com todas as prerrogativas que lhe conferem o *status* de animal, assumindo a culpa por ser o “fardo do homem branco”⁴², como argumenta Fanon:

São jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário “que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados”, tão facilmente quanto o menino branco. Algumas pessoas poderão pretender que isso não é muito importante, porque não refletiram sobre o papel dessas revistas ilustradas (ibidem: 163).

⁴² Segundo o poema escrito em 1899 pelo poeta inglês Rudyard Kipling, “The White Man's Burden” é a “responsabilidade” que os brancos deveriam assumir em sua empreita de conquista e “civilização” dos povos “bárbaros”, metade criança, metade demônio. Como se lê logo na primeira estrofe: *Take up the White Man's burden/ Ye dare not stoop to less / Nor call too loud on Freedom /To cloke your weariness;/ By all ye cry or whisper;/ By all ye leave or do,/The silent, sullen peoples / Shall weigh your gods and you. (...)*. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/kipling.asp>. Acesso em 01/04/2013.

Da preocupação em dominar a norma linguística considerada culta, passando por uma autocontenção corporal que disfarce a sua ausência de civilidade, a interiorização dos valores próprias à cultura europeia, a busca intencionalmente orientada por um/a parceiro/a branco/a, temos, segundo Fanon, um desejo desesperado por ser branco:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco.

Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco.

Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco.

Sou um branco.

Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude...

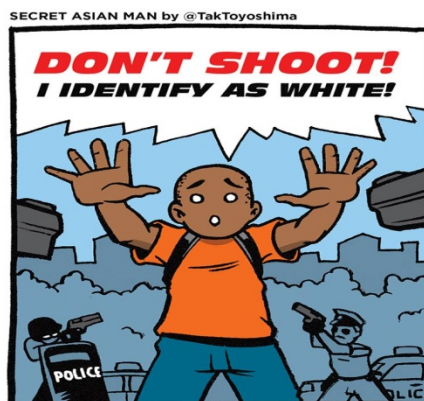
Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca.

Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio.

Há cerca de trinta anos um negro, da mais bela pele negra, em plena cópula com uma branca “incendiária”, no momento do orgasmo, gritou: “Viva Schoelcher!” Ora, quando se sabe que foi Schoelcher quem fez com que a IIIª República decretasse a abolição da escravatura, então é evidente que é preciso falar mais longamente das relações possíveis entre o negro e a branca. (ibidem)

A busca pelo mundo branco revela uma raiva afetiva em se sentir *pequeno*, uma raiva que precisa e só pode ser compensada se aproximando do “superior” (FANON, 2008), mas, ao mesmo tempo, um empreendimento desesperado para escapar – mesmo que através de sua confirmação – das consequências da racialização. Lamentavelmente, para o negro, todas as tentativas de transfiguração – e, principalmente, de transgressão - de si em função da linguagem racista são frustradas pelo peso da realidade colonial: o que importa é que o negro *deseje* ser branco, *se veja* como branco e, se possível, *se comporte* como um, mas *nunca* seja, de fato, branco, a ponto de ser considerado “um de nós”.

Figura 6: A ilusão semiótica



Fonte: Secret Asian Man

Há, por outro lado, aqueles que, desiludidos com as frustradas tentativas de serem brancos, resolverão voltar-se com a mesma passionalidade aos atributos eleitos pelo branco como símbolos de negrura. Essa saída, segundo Fanon, não é menos problemática que a anterior, revelando uma anomalia afetiva:

O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura. Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações que ele implica. No início de nossas reflexões, pareceu-nos inoportuno explicitar as conclusões que serão apresentadas em seguida. Nossos esforços foram guiados apenas pela preocupação de por fim a um círculo vicioso. Mas também é um fato: alguns negros querem, custe o que custar, demonstrar aos brancos a riqueza do seu pensamento, a potência respeitável do seu espírito. Como sair do impasse?
Há pouco utilizamos o termo narcisismo. Na verdade, pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos. (FANON, 2008: 27).

Como já foi abordado, para Fanon o colonialismo representa o fechamento dos canais que viabilizariam o reconhecimento recíproco e a descida aos verdadeiros infernos humanos. Como veremos mais a frente, a contraposição a esse fechamento não poderia ser alcançada a partir de sua calcificação. Restaria saber, então, já que para ele, em 1952, é “pelo homem que a sociedade chega ao ser”, quais os prognósticos que possibilitariam “sacudir as raízes contaminadas do edifício” (ibidem: 28) e, principalmente, como evitar que as buscas por soluções se atolem na neurótica sina do duplo narcisismo, pois como afirma o autor: “*Nous verrons qu’une autre solution est possible. Elle implique une restructuration du monde*” (FANON, 1952: 86).

Ocorre, como argumentado, que até o momento em que escreveu *Peau noire masques blancs*, esse clamor por uma reestruturação do mundo ainda não se apresentava como possibilidade concreta:

A partir das conversas com seus pacientes, das discussões com Césaire, sobre o que lia e ouvia na imprensa e nas rádios locais, se convencia cada vez mais de que a revolução, ou inclusive uma mudança moderada, era para a Martinica um futuro muito distante. Não existia uma infraestrutura de um movimento político radical no campo [...] Fanon quis lutar para mudar essa situação, mas em 1952 ele não poderia encontrar um ponto de partida para a ação. (GEISMAR, 1974: 31-32) - Tradução livre⁴³.

⁴³ A partir de las conversaciones con sus pacientes, de las discusiones con Césaire, de lo que leía y oía en la prensa y la radio locales, se convencía cada vez más de que la revolución, o inclusive un cambio moderado, era para la Martinica un futuro muy lejano. No existía una infraestructura de un movimiento político radical en el

Foi só a partir de 1956, com a eclosão do Movimento de Libertação Nacional nos países africanos, que novas possibilidades e desafios se apresentaram ao autor, mas, ironicamente, como veremos, não isentos das armadilhas implícitas ao duplo narcisismo.

1.2.3 A luta de libertação

A perspectiva da sociogenia pressupõe que as contradições sociais em tela sejam analisadas com vistas ao contexto social e histórico das quais emergem. O próprio Fanon, em seu primeiro livro, já chamava a atenção para os limites e possibilidades colocados pela história:

A arquitetura do presente trabalho situa-se na temporalidade. Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. (...) Pertenço irredutivelmente a minha época. (FANON, 2008: 29)

Para o autor, havia uma saída para a interdição colonial, mas ela implicava a “reestruturação do mundo” e, para tal, caso se objetive “sacudir as raízes contaminadas do edifício” (ibidem: 28), torna-se imperativo fazer um “apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor e à caridade” (ibidem: 44). É, portanto, apenas a participação ativa na luta política pela transformação das condições sociais concretas de existência que abriria as possibilidades para o surgimento de um novo ser humano:

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, se prepara para agir. (FANON, 2008: 184)

Os acontecimentos sociais e políticos da Argélia revolucionária foram decisivos para essa posição, ao apontar a possibilidade concreta de o *último ser o primeiro*⁴⁴. A guerra de Libertação Nacional abriria, para ele, a possibilidade de superação tanto do racismo como da *exploração do homem pelo homem*, inaugurando, assim, um novo tempo histórico. A práxis revolucionária teria o poder de negar o estatuto colonial em todas as suas dimensões, restituindo a esse outro *Outro* reificado a sua posição de sujeito de si, ascendendo, assim, de objeto *inessencial* a um novo homem, como é possível ler nesse artigo em que comenta a Revolução Argelina:

De facto, a Revolução Argelina restitui à existência nacional os seus direitos. De facto, é testemunho da vontade do povo. Mas o interesse e o valor da nossa Revolução residem na mensagem de que é portadora. (...) A Revolução Argelina, propondo-se a libertação do território nacional, visa não só à morte deste conjunto, como também à elaboração de uma sociedade nova. A independência da Argélia não é apenas fim do colonialismo, mas também o desaparecimento, nesta parte do mundo, de um gémem de gangrena e de uma fonte de epidemia. A libertação do território nacional argelino é uma derrota para o racismo e para a exploração do homem: inaugura o reino incondicional da justiça. (FANON: El Moudjahid, n. 10, p. 72)⁴⁵

Em outro texto, escrito dois anos mais tarde, quando o colonialismo francês já dava sinal de esgotamento e algumas mudanças promovidas pela luta de libertação já podiam ser visualizadas, ele insiste:

Nós desejamos poder mostrar, com este primeiro estudo, que sobre a terra argelina nasceu uma nova sociedade. Hoje, os homens e mulheres da Argélia não se parecem aos de 1930, aos de 1954, aos de 1957. A velha Argélia está morta. [...] A nação argelina não se situa no futuro. [...] Esta situada exatamente no centro de um novo homem argelino. Há uma nova natureza do homem argelino, uma nova dimensão de sua existência. A tese que afirma que os homens se transformam no exato momento em que modificam o mundo nunca foi tão evidente como o é agora na Argélia. Esta prova de força não remodela somente a consciência homem sobre si mesmo, mas também a ideia que tem de seus antigos dominadores e do mundo, por fim a seu alcance. Esta luta a níveis diferentes renova os símbolos, os mitos, as crenças e a emoção de um povo. Na Argélia assistimos a reposição do homem. (FANON, 1968:10-12).

⁴⁴ Em *Les Damnés de la terre*, Fanon coloca essas questões nesses termos: “Se quisermos descrevê-la (a descolonização) com precisão, sua definição pode caber na frase bem conhecida: ‘os últimos serão os primeiros’. A descolonização é a verificação desta frase (...) Se os últimos devem ser os primeiros, só pode ser em consequência de um enfrentamento decisivo e mortífero dos dois protagonistas. Essa vontade afirmada de trazer os últimos para o começo da fila, de fazê-lo subir (numa cadência rápida demais, dizem alguns) os famosos degraus que definem uma sociedade organizada, só pode triunfar se são jogados na balança todos os meios, inclusive, é claro a violência” (FANON, 2010: 53).

⁴⁵ Artigo publicado no jornal. *El Moudjahid*, n. 10, Setembro de 1957. Disponível também em *Pour la révolution africaine (écrits politiques)* (1964).

Neste ponto da reflexão, a comparação com Nietzsche pode ser interessante. Timothy Brennan (2014) nos lembra que o filósofo alemão repudiava a dialética socrática porque ela pressupunha a possibilidade das classes baixas ascenderem ao centro do cenário político, enquanto Fanon, ao contrário, clamava por essa dialética como condição de emancipação. Em um caminho semelhante a Brennan, Ato Sekyi-Otu (1996) - embora afirme que o colonialismo apresentado por Fanon é mais inteligível através da lógica aristotélica dos contrários do que da contradição hegeliana - argumenta que a diferença central entre Hegel e Fanon é que o último se afasta da interpretação de um movimento dialético promovido pela auto-iluminação da consciência para se aproximar de um humanismo radical que se efetiva a partir da ação.

A práxis, em Fanon, é momento em que a “*coisa colonizada se torna homem* no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 2010: 53, grifos meus), porque, de um lado, atua para dissolver objetivamente os *contrários aristotélicos* que se fazem socialmente presentes na política, na economia e mesmo na cultura e, por outro lado, favorece, ao colonizado em luta, a emergência de uma nova forma de perceber o mundo e, conseqüentemente, a si próprio. Como afirma Judith Rollins (2007), a diferença determinante entre Hegel e Fanon não é a recusa ou não da dialética, mas o fato de Hegel apostar no trabalho como condição de emancipação do escravo enquanto Fanon aposta na práxis revolucionária, como é possível ler:

Em qualquer nível que a estudemos - encontros interindividuais, denominações novas dos clubes esportivos, composição humana das cocktails-parties (festas), da polícia, dos conselhos administrativos dos bancos nacionais ou privados - a descolonização é simplesmente a substituição de uma "espécie" de homens por outra "espécie" de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta. (FANON, 1968: 25)

É verdade, como já se argumentou, que os “delírios humanistas” de Fanon não se concretizaram, e a violência, implícita tanto ao colonialismo como às movimentações sociais que o contrapunham, foi levada - sob o protesto de Fanon - a caminhos infrutíferos⁴⁶. Também é verdade, como o próprio autor já havia alertado, que estrutura econômica da colônia dificultava uma saída verdadeiramente independente. Com uma economia historicamente organizada para atender os interesses da metrópole e uma burguesia débil que

⁴⁶ Ver, nesse caso, o capítulo 2: “Grandeza e fraquezas da espontaneidade”, de CT, no qual Fanon alerta para os limites e contradições implícitos à violência e às noções reificadas de identidade, propostas pelo nacionalismo anticolonial (FANON, 2010).

se limitava a ser intermediária dos antigos colonos, a luta anticolonial regrediu, tal como previsto pelo autor, às novas formas de colonização e de exploração. Aliás, dos caminhos teocráticos da Argélia pós-independência ao genocídio em Ruanda; da guerra civil em Angola ao surgimento do Boko Haran; da manutenção das iniquidades raciais no pós-apartheid sul-africano ao neocolonialismo francês no Mali e adjacências... Os alertas de *Les damnés de la terre* foram lamentavelmente certos.

Mas o aspecto que importa para a presente reflexão é que a “apropriação crítica de Hegel” (SEKYI-OTU, 1996: 25), estabelecida por Fanon ao longo de seus escritos, aponta mais para a efetivação prático-sensível da dialética do que para a sua recusa. Essa efetivação, entretanto, não se apresenta como repetição *colonizada* de uma lógica exógena aos problemas coloniais, mas como necessidade e possibilidade implícita ao próprio sistema de dominação (BIRD-POLLAN, 2014; DUNAYEVSKAYA, 1989; GIBSON, 2007; J. GORDON, 2014; e L. GORDON, 2015). Isso não significa restringir a análise às dimensões econômicas da exploração; pelo contrário, atenta-se para a sofisticação e profundidade da abordagem em tela.

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... Ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. Faz tanto tempo... Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo. Em direção a um novo humanismo... À compreensão dos homens... Nossos irmãos de cor... Creio em ti, Homem... O preconceito de raça... Compreender e amar... (FANON, 2008: 25-26)

Essa explosão, se quisesse evitar as armadilhas que estão postas, deveria rejeitar tanto o universalismo abstrato oferecido pela *teodiceia europeia* quanto os particularismos reificados que se alimentam do ódio (J. GORDON, 2011; SEKYI-OTU, 2003). A descolonização, como *terapia revolucionária* (GORDON, 2015), teria a função catártica de possibilitar que o sujeito tenha consciência de si, mas, para isso, precisa colocar os valores ocidentais contra si próprio, ao invés de simplesmente rejeitá-los. Analisaremos, a seguir, o que seriam os limites e possibilidades implícitas às lutas anticoloniais, segundo Fanon.

1.2.3.1 A violência e as dimensões éticas, políticas e estéticas da luta de libertação

“la décolonisation est toujours un phénomène violent”.

Frantz Fanon

A violência é um tema recorrente nos textos de Fanon, mas devido a sua problematização, por vezes apressada, no interior dos fanonismos, faz-se necessário observar de forma mais detida como ela aparece nos textos. A violência é um elemento político, em primeiro lugar, porque o colonialismo não é outra coisa que não a negação da dimensão humana dos colonizados. Para Fanon, o colonialismo é e só podia ser uma entificação violenta ou não se reproduziria como tal. Essa violência está impressa desde a divisão racial do trabalho que ela cria até nos meios bélicos e simbólicos que dispõe para mantê-la racialmente polarizada, como avisa Fanon neste longo trecho de abertura do texto de 1961:

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 leigo, 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)

Entretanto, dado o caráter ontologicamente violento da sociedade colonial, a luta só poderia ter êxito se mobilizasse uma potência ainda maior, a ponto de negar materialmente as bases dessa negação, ou sucumbiria:

Ao precisar devolver golpe por golpe, pela matança dos civis argelinos nas montanhas e nas cidades, a direção da Revolução se viu obrigada, para evitar que o terror se apoderara do povo, a adotar formas de luta proscritas até este momento. Este fenômeno ainda não foi suficientemente analisado, e não se insistiu nas razões que levam um movimento revolucionário a optar por essa arma que se chama terrorismo. (FANON, 1968: 38)

Não há aqui um culto à violência nem a busca por sua justificação, mas a constatação do caráter eminentemente violento da sociedade colonial e de seus dispositivos de reprodução e controle. Além disso, aqui talvez seja possível identificar uma divergência *hegeliana* em relação a Hegel, pois enquanto o escravo hegeliano se edifica a partir do trabalho, o escravo em Fanon se edifica a partir da luta, e é a luta a única possibilidade de o indivíduo tornado coisa – substância passiva – perceber-se agente do processo histórico:

No nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Ela livra o colonizado do seu complexo de inferioridade, das suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Ela o torna intrépido, reabilita-o aos seus próprios olhos. Mesmo se a luta armada foi simbólica e mesmo que ele seja desmobilizado por uma descolonização rápida, o povo tem o tempo de convencer-se de que a libertação foi um problema de todos e de cada um, que o líder não tem um mérito especial. A violência eleva o povo à altura de líder (ibidem: 112).

Essa *negação* da negação colonial não se efetiva, para Fanon, sem trazer consigo alguns paradoxos éticos. Para o colonizado, a única verdade que importa é a verdade que precipita o desmantelamento do colonialismo e favorece a emergência da nação. Mas essa posição – conjunturalmente necessária - mantém intacto o maniqueísmo criado pela situação colonial: o colono, outrora endeusado, passa a representar o demônio a ser abatido a todo custo (ibidem). A agressividade sedimentada por anos de humilhação deixa de se manifestar apenas na violência intra-grupal e passa a ser cada vez mais direcionada ao novo bode expiatório de todos os problemas: o colono em pessoa.

Os conflitos inerentes a esse estágio são inúmeros: “Ninguém toma facilmente a decisão de mandar matar um civil na rua. Ninguém coloca uma bomba no lugar público sem sofrer um problema de consciência” (FANON, 1968: 38). No início da luta de libertação, explica Fanon, dada a intensidade da violência colonial, alguns líderes supuseram ser possível empreender a violência (ou terrorismo) sem graves problemas de consciência, mas perceberam estar equivocados e, por vezes, vacilavam frente a determinadas tarefas:

Muitas vezes, os responsáveis (pelas táticas de luta) suspenderam ações ou chamaram no último minuto o *fidai* encarregado de colocar uma bomba. Estas vacilações se explicam pela imagem dos civis mortos ou terrivelmente feridos. Ademais, tinha-se a preocupação política de evitar certos gestos que corriam o risco de desnaturalizar a causa da liberdade. Também existia o temor de que alguns europeus, em contato com a Frente, fossem vitimados em algum atentado. Por tanto, existia a tripla preocupação de não acumular vítimas inocentes, de não oferecer uma imagem falsa da Revolução e, por fim, de manter a seu lado os democratas franceses, os democratas de todos os países do mundo e os europeus da Argélia, alinhados ao ideal nacional argelino. (ibidem: 38-39)

Há, no entanto, um paradoxo quando se pensa a proporcionalidade da força anticolonial, pois o colonizador, em seu esforço de preservação da rapinagem, não abrirá mão dos métodos mais desumanos possíveis. Esta constatação coloca a seguinte pergunta: Até onde a violência anticolonial pode avançar sem se converter em barbárie?

Sem responder exatamente a pergunta que faz a si mesmo, Fanon a rebate: “Não, não é verdade que a Revolução foi tão longe como o colonialismo” (ibidem: 7). Ao mesmo tempo, reconhece que o dilema colocado não se dissolve com “respostas fáceis”, enfatizando: “As novas relações não consistem na substituição de uma barbárie por outra barbárie; na substituição de uma destruição do homem por outra destruição do homem” (ibidem: 15), pois atrás da figura do colonizador há um homem e a ignorância desse fato leva à libertação nacional ao aborto:

O que desejamos é que os argelinos descubram o homem por detrás do colonizador, este homem, por sua vez, organizador e vítima de um sistema que o havia sufocado e reduzido ao silêncio. E, quanto a nós, desde há muito tempo, temos arrancado o argelino da opressão secular e implacável. Nós nos colocamos de pé e avançamos. Quem pode nos reinstalar à servidão? Desejamos uma Argélia aberta a todos, propícia a todos os talentos. A desejamos e a faremos. Não cremos que exista força capaz de nos impedir. (ibidem: 15)

Como veremos, entretanto, para Fanon, é apenas quando a luta é orientada por um humanismo que a violência anticolonial pode transcender a sua dimensão particularista e atuar, de fato, como elemento impulsionador de uma nova sociabilidade. Essa perspectiva, como defende, deve permear a luta tanto em seu sentidopolítico e ético como estético.

A dimensão estética não se separa na prática das dimensões anteriormente apresentadas, mas merece destaque por expressar alguns aspectos importantes da obra e do estilo empregados pelo autor. O termo estético vem do grego *aisthesis* e se refere ao julgamento ou percepção que se faz a respeito do que é belo, feio, bem, mal, desejável e indesejável. Sabemos, como já foi abordado, que, para Fanon, o colonialismo cria uma *Weltanschauung* que associa o branco sempre ao *sublime* e o negro ao *execrável* (FANON, 2008: 121).

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera

densa de incertezas.(...) Faço todos esses gestos não por hábito, mas por um conhecimento implícito. Lenta construção de meu eu enquanto corpo, no seio de um mundo espacial e temporal, tal parece ser o esquema. Este não se impõe a mim, é mais uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, pois entre meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva. (FANON, 2008: 104)

O negro sabe que, por mais que se esforce, nunca estará de acordo com o que se espera de um verdadeiro *homem civilizado*: é um desajustado congênito que precisa constantemente vigiar e punir a própria aparição no mundo, sob a pena de não ser reconhecido como humano, “um homem em meio a outros homens”. É levado, por isso, a se questionar frequentemente sobre quem ou o que é na verdade. A percepção estética nesse caso não se resume a um mero *padrão de beleza ocidental*, mas, antes de tudo, a um *padrão de humanidade* - ou se quisermos - a um jeito de ser ou existir no mundo, em que o negro, não importa o quanto se pinte, mutile ou se esconda em uma máscara branca, jamais alcançará. O “negro não é um homem”, mas sim “um homem negro” (FANON, 2008).

Isso significa que o colonizado, em sua luta, não poderia abrir mão de lutar também nesse nível da realidade social e política. Nesse momento, a valorização apaixonada de “tudo o que for negro” representa um passo importante para a relativização das “verdades” do colonizador. O que ocorre, no entanto, é que essa contraposição não se efetiva e traz consigo uma série de armadilhas e limitações que precisam ser encaradas ao longo das lutas de libertação.

1.2.3.2 A crítica à negritude

*É branco que cria o negro, mas é o negro que cria a negritude.*⁴⁷
(FANON, 1968: 29).

O colonialismo é um processo de dominação que extrapola em muito a dimensão econômica da ordem social. Seus dispositivos materiais e simbólicos visam levar o colonizado a acreditar que realmente é inferior e que o ocupante, com seus exércitos, igrejas, e tecnologias ,presta-lhe um favor ao invadir violentamente o seu território:

O resultado, conscientemente perseguido pelo colonialismo, era pôr na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles a volta à barbárie, à degradação, à animalização. No plano do inconsciente, o colonialismo não

⁴⁷ “*C’est le blanc qui crée le nègre. Mais c’est le nègre qui crée la négritude*”.

procurava, pois, ser percebido pelo indígena como uma mãe gentil e benevolente, que protege a criança contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que continuamente impede o filho fundamentalmente perverso de suicidar-se, de dar livre curso aos seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra o seu ego, contra a sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica. (FANON, 2010:244)

Diante desse quadro, a reivindicação do intelectual colonizado em torno da afirmação de sua identidade cultural “não é um luxo, mas exigência de um programa coerente” (ibidem). A *Negritude* representou o questionamento à pretensa superioridade europeia (ibidem: 255), configurando-se como “antítese afetiva, senão lógica, desse insulto que o homem branco fazia à humanidade”. Por isso, completa: “Essa negritude lançada contra o desprezo do branco se revelou, em certos setores, como o único fator capaz de derrubar interdições e maldições” (ibidem: 246) postas pelo colonialismo. Assim, Fanon reconhece a legitimidade histórica da luta antirracista e dos movimentos de afirmação cultural (FANON, 2010) na medida em que confrontam os valores racistas europeus. Se por um lado, “*C’est le blanc qui crée le nègre*”, por outro, reconhece que “*c’est le nègre qui crée la nègritude*” (1968: 29), afirmando-se na luta por um *reconhecimento objetivo* de si.

No entanto, essa contraposição chega a um impasse, uma vez que “a afirmação incondicional da cultura europeia sucede a afirmação incondicional da cultura africana” (ibidem). Se o colonialismo definiu os atributos como a *emoção, o corpo, a virilidade, a ludicidade* como *essencialmente negros*, mas, sobretudo, classificou esses elementos como inferiores, em contraposição ao europeu, que encarna a *razão, a civilização, a cultura, a universalidade*, o movimento de negritude, indaga Fanon (ibidem), apenas inverteu os polos da hierarquia sem romper com esses fetichismos racializados que a sustentam, passando, assim, a considerar como positivo aquilo que o colonialismo classificou como inferior, como pode ser visto na afirmação de Senghor:

Eis aí a alma negra, se é que ela pode realmente ser definida. Aceito que ela seja a filha do meio. Aceito também que a África seja o “Continente Negro”. É que, aqui, a ação do meio é especialmente sensível. A ação dessa luz tão primitivamente pura na savana e nos confins da floresta onde nasceram as civilizações, despojada e despojante, que valoriza o essencial como a essência das coisas; esse clima cuja violência exalta e domina ao mesmo tempo. Posso aceitar tudo isso se servir para explicar melhor. (SENGHOR, 1939)

A *inocência, a musicalidade, o ritmo “nato”* do negro/africano passam a ser afirmados como elementos essenciais, mas agora vistos como superiores e desejáveis frente à *frieza tecnicista do mundo ocidental* (SENGHOR, 1939). As “almas da gente negra” passam a

serem classificadas como essências metafísicas que precisariam ser resgatadas e afirmadas para que o negro se reencontre com o seu *Eu* supostamente original. Para Fanon (2010), está aí uma atraente armadilha, porque essa pretensa “essência” que se busca restaurar é, na verdade, uma invenção do racismo colonial, a serviço da desumanização do africano escravizado nas Américas.

Fanon chama a atenção ainda para o caráter dinâmico da cultura e alerta para os riscos de se cultivar uma cultura engessada. Para ele, os seres humanos são o que fazem e como fazem, mas os movimentos de afirmação cultural invertem a ordem de composição do mundo, tomando o secundário como primário, valorizando o produto em detrimento do produtor. Seria necessário, portanto, ir além da – e não se limitar à - afirmação das especificidades culturais historicamente negadas, mas não se limitar a elas:

Os homens de cultura africanas que se batem ainda em nome da cultura negro-africana, que multiplicam os congressos em nome da unidade dessa cultura, devem, hoje, perceber que sua atividade se reduziu a confrontar peças ou a comparar sarcófagos (FANON, 2010: 268).

É o colonialismo, ao contrário, ao perceber a dinâmica subversiva do povo em movimento, que buscará atribuir uma ausência de movimento histórico à cultura colonizada, engessando-a em catálogos antropológicos. Ao invés de se lançar apaixonadamente sobre uma cultura engessada, “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). Trata-se, portanto, não de preservar ou resgatar as culturas, mas ir ao seu encontro para ressignificá-las na luta com o povo, em busca da emancipação efetiva e não apenas simbólica:

O homem de cultura, ao invés de partir à procura dessa substância, deixa-se hipnotizar por esses farrapos mumificados que, estabilizados, significam, pelo contrário, a negação, a superação, a invenção. A cultura nunca tem a translucidez do costume. A cultura foge, eminentemente, de toda simplificação. Na sua essência, ela está no oposto ao costume, que é sempre uma deterioração da cultura. Querer colar na tradição ou reatualizar as tradições abandonadas é não ir apenas contra a história, mas contra o povo. Quando um povo apoia uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado. O que era técnica de resistência passiva, pode ser nesse período radicalmente condenado. Num país subdesenvolvido em fase de luta, as tradições são fundamentalmente instáveis e sulcadas por correntes centrífugas. (FANON, 2010: 258)

Assim, seria necessário, caso se queira *descer aos verdadeiros infernos para abalar as estruturas do edifício*, ir além da – e não se limitar à - afirmação das especificidades culturais

historicamente negadas. Para além da paixão desenfreada pela chamada cultura negra, a verdadeira subversão estaria no ato de encontrar o povo, perdendo-se nele para, posteriormente, agitá-lo a partir da luta anticolonial, como é possível ler na citação de Sékou Touré, resgatada por Fanon:

Não basta escrever um canto revolucionário para participar da revolução africana; é preciso fazer essa revolução com o povo. Com o povo, e os cantos virão por si mesmos. Para ter uma reação autêntica, é preciso que sejamos nós mesmos uma parte viva da África e do seu pensamento, um elemento dessa energia popular, inteiramente mobilizada para a libertação, para o processo e para a felicidade da África. Não há lugar algum, fora desse único combate, nem para o artista, nem para o intelectual que não está pessoalmente engajado e totalmente mobilizado com o povo, no grande combate da África e da humanidade sofredora. (TOURÉ, in FANON, 2010: 239)

1.2.3.3 O novo humanismo

Nous assiston en Algérie à une remise en marche de l'homme.

(FANON, 1968: 13)

O posicionamento de Fanon sobre as categorias humano, humanismo, universal, ontologia, identidade e essência é objeto de intenso debate. De um lado, há aqueles que argumentam que há, em Fanon, os elementos teóricos anti-humanistas que levam, se não à implosão, pelo menos à rasura das categorias acima elencadas. Do outro lado, há os que advogam pela existência de um Fanon que se dirige à implementação integral do humanismo, tal como foi pensado pelos radicais burgueses do Iluminismo. O presente estudo se localiza em um terceiro grupo, que identifica em Fanon a recusa de um humanismo abstrato de caráter eurocêntrico burguês e a afirmação de um novo humanismo, voltado à articulação contingente de demandas particulares e universais da agência humana.

De todo modo, é nítido, tanto nos debates com os intelectuais da Negritude quanto nos alertas aos movimentos de libertação nacional, que a luta anticolonial, para Fanon, quando não orientada por um horizonte humanista, incorre no risco de definhar nos mesmos elementos que lhe deram propulsão. A afirmação da identidade (negra, no caso), outrora negada, como vimos, é condição política e estética para desautorizar as “verdades” do colonizador, entretanto, quando se aceita como dado a pseudo universalidade do dominador e, ainda assim, diante de sua esmagadora negação, limita-se à afirmação apenas daquilo que ele

deixou de ver em si, amplifica-se a potência negadora contra si próprio ao invés de expurgá-la.

Dito de outro modo, se o branco, a partir de suas cruces e espadas, elege a si próprio como expressão *universal* do ser humano, permitindo ao negro existir apenas a partir daqueles espaços *específicos* em que ele – o branco – deixou de ver em si, e o negro, em contrapartida, contenta-se com essa especificidade, abrindo mão de disputar os termos da universalidade com o seu algoz, a luta anticolonial, por mais ameaçadora e violenta que possa parecer, já nasceu morta. Nesse sentido, Fanon recorre à dialética para rejeitar o duplo narcisismo:

Compreende-se porque Sartre vê na tomada de posição marxista dos poetas negros o lógico fim da negritude. Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções. Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana, enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal. (FANON, 2008: 166)

Mesmo sem negar a necessidade histórica da Negritude, mas caminhando com ela para além do que ela se propunha, Fanon advoga para a importância de não perder de vista a dimensão universal da existência humana: “o problema capital, fundamental, que é repor o homem no seu lugar” (FANON, 2008: 87). Em Fanon, o *ser humano* é, antes de tudo, *um ser que questiona*, aberto à contingência histórica que precede a qualquer essência fixa⁴⁸. O problema é que o racismo inculca nele uma série de taras infantis criadas pela situação colonial (FANON, 2008: 28). O que interessa, portanto, não é provar que o *negro* é igual ao *branco*, mas libertar ambos dos complexos coloniais que os forjaram, libertando o branco de sua *brancura* e o negro de sua *negrura*, desfazendo, assim, o *duplo narcisismo* colonial.

⁴⁸ Neste ponto, Sartre, em diálogo com a noção Husserl-Heideggeriana de *realidade humana*, afirma: “Que significa aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim não haverá natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo”. (SARTRE e FERREIRA, 1970: 216-217)

Isso não significa que Fanon rejeita a noção de identidade cultural ou nacional, mas que alerta para a necessidade de assumir que esse jogo especular de identificação só é possível na relação com o outro, como é possível ver em seu texto de 1961:

A consciência de si não é fechamento para a comunicação. A reflexão filosófica nos ensina, ao contrário, que a primeira é a garantia da segunda. A consciência nacional, que não é o nacionalismo, é a única a nos dar dimensão internacional. (FANON, 2010: 282)

Assim, a teoria racial crítica de Fanon rejeita uma raça fundacional e foca em uma ontologia moral e social. Como argumenta Sekyi-Otu, a mensagem de Fanon é que, em primeiro lugar, os nossos torturadores não se dão ao trabalho de serem relativistas culturais; pelo contrário, reivindicam, sob o nosso sangue, o mundo inteiro para si, enquanto *nós*, iludidos por seus *suaves venenos*, lançamo-nos cegamente sobre aquilo que eles rejeitam:

Talvez alguns dos ideais morais substantivos credenciados pelo Ocidente, como o da igualdade de valor de cada pessoa, sejam também universais humanos. Certamente a ideia de igualdade de valor de todas as pessoas está profundamente enraizada na minha língua nativa. [...] Não se trata de uma doutrina exclusiva do Iluminismo europeu, um suspeito rendido pela metafísica racista que o Iluminismo também produziu. Dê crédito a Europa para dar expressão formal e institucional às intuições e sonhos de humanidade comum. Mas não premiem o Ocidente com os direitos exclusivos de propriedade. [...] Por outro lado, existem alguns amigos que preferem acumular o universal, afirmando, assim como as famosas empresas farmacêuticas, direitos de patente exclusivos sobre suas bênçãos. Uma figura exemplar de tal protecionismo de valor que aparece como um universalista é o autor de "The Defeat of the Mind", Alain Finkielkraut. Ele vê em toda a filosofia de descolonização, sem exceção, não a universalidade pós-apartheid apontada por Fanon, mas um ruinoso particularismo xenófobo e do relativismo moral. Isso porque, de acordo com Finkielkraut, idéias universalistas, como os direitos humanos, o valor da individualidade e da democracia são peculiares "às bases espirituais da Europa"; (SEKYI-OTU, 2003: 13-14) - Tradução livre.⁴⁹

⁴⁹ Perhaps some of the substantive moral ideals accredited to the West, such as that of the equal worth of every person, perhaps these are also human universals. Surely the idea of the equal worth of all persons is deeply ingrained in my native tongue. It is the unfulfilled yet recalcitrant standard in virtue of which violations of human dignity, however widespread and even habitual, can be named precisely as violations. It is not an exclusive doctrine of the European Enlightenment, one rendered suspect by the racist metaphysics that the Enlightenment also produced. Give Europe credit for giving formal and institutional expression to the common intuitions and dreams of humanity. But do not award the West exclusive proprietary rights. [...] By contrast, there are some rather strange friends of the party of humanity who would rather hoard the universal, assert, just like the famous pharmaceutical companies, exclusive patent rights over its blessings. An exemplary figure of such value- protectionism masquerading as a universalist is the author of *The Defeat of the Mind*, Alain Finkielkraut. He sees in every philosophy of decolonization without exception not the prefigurative postapartheid universalism I am eliciting from Fanon's vision but a ruinous, xenophobic particularism and moral relativism. This is because, according to Finkielkraut, universalist ideas like human rights, the value of

Não se trata, portanto, de negar a possibilidade de se afirmar a partir das diferenças, mas, pelo contrário, não perder de vista as determinações gerais dessas diferenças em sua relação com outras determinações e identificações, evitando dar contornos metafísicos à necessária consciência negro-africana (ibidem). Essa posição aberta exige que a luta rompa com a forma colonial de ver o mundo – e a si próprio – de maneira que seja possível se conceber como parte do todo, e não isoladamente: “Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos. Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato” (FANON, 2008: 186).

Isso significa, por outro lado, que a crítica de Fanon ao humanismo europeu não representa a sua recusa, mas a exigência de sua concretização. Antes disso, é a denúncia da incapacidade - e da hipocrisia – europeia na efetivação das mesmas aspirações universais que um dia fomentou:

Deixemos essa Europa que fala sem parar do homem e ao mesmo tempo o massacra em todos os lugares em que o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo. [...] Essa Europa que nunca para de falar do homem, de proclamar que só se preocupa com o homem. Sabemos hoje com que sofrimentos a humanidade pagou cada uma das vitórias do seu espírito. Vamos, camaradas, o jogo europeu está definitivamente terminado, é preciso achar outra coisa. Podemos fazer tudo hoje, com a condição de não imitar a Europa, com a condição de não ter a obsessão de alcançar a Europa. (FANON, 2010: 361-362)

Todos os elementos de uma solução para os grandes problemas da humanidade existiram, em momentos diferentes, no pensamento da Europa. Mas a ação dos homens europeus não realizou a missão que lhes cabia e consistia em pesar com violência sobre esses elementos, em modificar o seu arranjo, seu ser, em transformá-los, enfim, em levar o problema do homem para um nível incomparavelmente superior. (ibidem: 364)

Entretanto, nessa recusa à imitação caricatural, não é a busca pelo homem que deve ser evitada, mas a sua negação concreta onde quer que ele se encontre: “Quando procuro o homem na técnica e no estilo europeus, vejo uma sucessão de negação do homem, uma avalanche de assassinatos” (ibidem). A não imitação da Europa exige, de um lado, a recusa de

individuality and democracy are peculiar to “the spiritual foundations of Europe.” [...] or after Fanon, no one can say that questions of the democratic revolution, of human dignity and human rights, are posterior or alien to the enterprise of decolonization; for that enterprise must be understood, with him, as the decolonization of human existence. After Fanon, African criticism cannot feign ignorance of history. But neither can they plead captivity to its consequences.

seu narcisismo e, do outro, a invenção e a concretização colaborativa de novos projetos de homens, levados a cabo pelos povos do Terceiro Mundo para pôr de pé um homem novo.

Esse é o conteúdo do novo humanismo, proposto pelo autor desde o seu primeiro texto, e perseguido através de sua teoria e prática. Entretanto, para se concretizar historicamente, esse novo humanismo não pode se limitar à mera afirmação de valores, mas ser perseguido por meio de uma práxis efetiva que conduza a sociedade a patamares em que o Outro seja realmente uma possibilidade:

Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert, só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome. (FANON, 2008: 185-186)

A práxis política é apresentada em Fanon como o caminho sem o qual não é possível rejeitar efetivamente os esquemas coloniais (FANON, 2010). Em primeiro lugar, como luta política que viabiliza a queda do regime colonial; e, em segundo, como luta que se faz também subjetivamente, na medida em que devolve ao colonizado a possibilidade de se ver e perceber como sujeito da história. O novo humanismo é, portanto, essa busca pela transformação concreta da própria existência, permitindo que o colonizado se perceba – na exata medida em que efetivamente passa a ser - parte de uma particularidade universal: “Nos objetivos e nos métodos da luta está prefigurado esse novo humanismo” (ibidem: 364).

Mas é apenas no encontro com o povo - e não apenas com os seus saberes – que essa *nova* perspectiva pode ser edificada. Trata-se de um “combate que mobiliza todas as camadas do povo, que expressa as intenções e as impaciências do povo, que não teme apoiar-se quase exclusivamente sobre esse povo, e é necessariamente triunfante” (ibidem: 281). E é exatamente nesse encontro que reside a *novidade* que Fanon propõe:

O governo nacional deve, antes de preocupar-se com o prestígio internacional, dar dignidade a cada cidadão, mobilizar os cérebros, encher os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano, porque habitado por homens conscientes e soberanos. (ibidem: 235)

Figura 7: Faces de Fanon

Fonte: Fondation Frantz Fanon

2 A DISPUTA EM TORNO DE FANON: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

A análise do real é delicada. Um pesquisador pode adotar duas atitudes diante do seu tema. Na primeira ele se contenta em descrever – à maneira do anatomista que se surpreende quando, ao descrever a tibia, alguém lhe pergunta o número de depressões anti-peroneais que ele possui. É que, nas suas pesquisas, os anatomistas nunca tratam de si próprios, mas dos outros; no início dos nossos estudos médicos, após algumas sessões nauseabundas de dissecação, pedimos a um calejado para nos dizer como evitar o mal-estar. Ele nos respondeu simplesmente: “Meu caro, faça como se você estivesse dissecando um gato, e tudo irá bem”... Na segunda atitude, após ter descrito a realidade, o pesquisador se propõe a modificá-la. Aliás, em princípio, a intenção de descrever parece implicar uma preocupação crítica e, por conseguinte, uma exigência de superação em busca de alguma solução. A literatura oficial ou anedótica criou tantas histórias de pretos, que não podemos mais ignorá-las. Porém, ao reuni-las, não se avança na verdadeira tarefa, que é mostrar seu mecanismo. O essencial para nós não é acumular fatos, comportamentos, mas encontrar o seu sentido. (FANON, 2008: 145).

2.1 Os múltiplos fanonismos

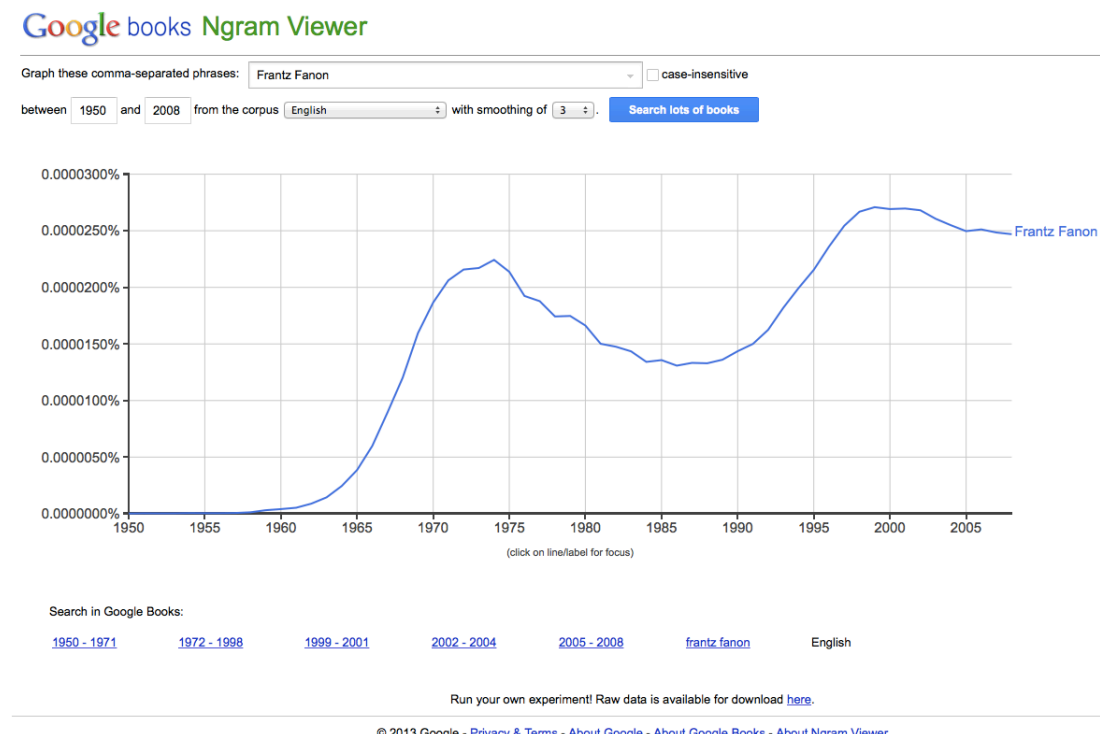
Passados mais de 60 anos da publicação do seu primeiro livro, *Peau noire, masques blancs* (1952), pode-se observar uma vasta produção teórica em torno do que seria o seu legado e contribuição para a compreensão da sociedade contemporânea. A lista honrosa de personagens por ele influenciados inclui nomes como os membros dos Black Panther, tais como Party Bobby Seale, Huey Newton e Angela Davis, nos Estados Unidos; Steve Biko, criador do Black Consciousness Movement, na África do Sul; Bobby Sands, membro influente do Irish Republican Army - IRA, na Irlanda do Norte; Ali Shariati, importante intelectual da revolução iraniana; o escritor e ativista paquistanês Taric Ali; o filósofo

argentino Henrique Dussel, formulador da filosofia da libertação; 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; o filósofo e teórico crítico esloveno Slavoj Zizek; o geógrafo britânico David Harvey; a filósofa estadunidense Judith Butler, entre outros.

Intelectuais tão diversos em suas proposições e perspectivas quanto nos pressupostos teóricos/epistemológicos que sustentam suas posições. Por essa razão, vários estudiosos têm chamado a atenção para a existência de distintos “fanonismos” (ALESSANDRINI, 1997, 1999; BHABHA, 2004; GATES Jr, 1991; L. GORDON, 1996, 2015; HALL, 1996a; LAZARUS, 1999a, 1999b, 2000, 2011, 2012, MACEY, 2000; MBEMBE, 2012; RABAKA, 2011a, 2011b; SEKYI-OTU, 1996).

O gráfico, publicado no site do Coletivo Fanon, um grupo brasileiro voltado à difusão das ideias de Fanon, nos revela a incidência de publicações sobre Fanon nos textos anexados ao Google Drive:

Gráfico 1: incidência de livros sobre Fanon no Google books



Fonte: Google Books Gran Viewer (Frantz Fanon): *Fan Page* Coletivo Fanon

Como se vê, entre os anos de 1960 a 1974 e de 1988 aos anos 2000, representam um expressivo crescimento nas publicações. Em 1996, Lewis Gordon et. al. (1996) apresentaram uma sistematização temporal desses estudos, dividindo-os em cinco fases distintas.

A primeira fase, de embocadura terceiro-mundista, vigorou do final dos anos 1950 até os anos 1970, abrigando autores liberais, como Hannah Arendt e Sidney Hook; marxistas-leninistas, como Nguyen Nghe e Jack Woddis, ou anticoloniais como Alberto Memmi e Hey Newton, voltada às aplicações e reações imediatas à obra fanoniana e aos temas como violência e práxis revolucionária. A segunda fase, por sua vez, vigente na década de 1970, é marcada pelas biografias produzidas por Peter Geismar, David Cauter, Irene Gendizer, Patrick Ehlem, David Macey e, mais recentemente, o trabalho de Alice Cherki (2000), sendo um período caracterizado pelo interesse na trajetória pessoal de Fanon. Na terceira fase, iniciada na década de 1980, destacam-se os trabalhos de Hussain Adan; Emmanuel Hansen e Renate Zahar por evidenciarem a importância de Fanon para as ciências humanas. A quarta fase, iniciada ao final dos anos 80 e vigente até os nossos dias, é expressa pelo advento dos estudos culturais, pós-coloniais e pós-modernos na academia, a partir dos trabalhos de Edward Said, Homi Bhabha, Abdul JanMohamed, Henry Louis Gates, Jr. Neil Lazarus, Achille Mbembe.

Gordon et. al. (1996) apresentaram ainda uma quinta fase, a qual denominam “compromisso com o pensamento de Fanon para o desenvolvimento de seu trabalho”, caracterizada pela busca de “elementos úteis em Fanon para entender a realidade atual”. Para eles, o livro *Psychology of Oppression* (BULHAN, 1985) é um texto inaugural dessa fase, que só se consolida em 1995 com a publicação de *The Hermeneutics of African Philosophy* (1994), de Tsenay Serequeberhan; *Fanon's Dialectics of Experience*, de Ato Sekyi-Otu (1996); e *Fanon and the Crisis of European Man*, de Lewis R. Gordon (1995).

Passados quase dez anos desde essa primeira sistematização, Lewis Gordon publicou *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* (2015), em que atualiza a lista de autores posicionados à quinta fase e argumenta pela emergência de uma sexta fase. À quinta fase, acrescenta nomes como Judith Butler, George Ciccariello-Maher, Drucilla Cornell, Nathalie Etoke, Nigel Gibson, Jane Anna Gordon, Neil Roberts, Henry Paget, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Michael Monahan, Alejandro J. de Oto, Richard Pithouse, Contat Rybalka, Françoise Vergès, Sylvia Wynter, entre outros autores relacionados ao feminismo, à dependência global, à Africana Theory, ao pensamento anticolonial, à filosofia latino-americana e à filosofia da libertação.

À sexta fase, considerada por Gordon como a emergência *stricto sensu* do *Fanon Studies*, é atribuída tarefa de caracterizar os estudos sobre Fanon a partir da prática teórica-político-filosófica da *autorreflexão*. É importante lembrar que Gordon é filósofo e, portanto, o emprego do termo *autorreflexão* não é fortuito, mas expressa a sua argumentação pela defesa de um campo teórico próprio. Essa fase, segundo ele, é inaugurada pela reflexão crítica de autores como Henry Gates Jr, Anthony Alessandrini, Nigel Gibson e Cedric Robinson sobre o *Fanon Studies* e ampliada pelos trabalhos de Jane Anna Gordon, Alejandro D. Oto, Contat Rybalka, Mireille Fanon Mendès-France, Sonia Dayan-Hezbrun, Etienne Balibar, Achille Mbembe, VY Mudimbe, Matthieu Renault, Jean-Paul Rocchi (GORDON, 2015: 3-4).

O que se pode observar nos quadros analíticos apresentados é que o surgimento de novas fases ou estágios de estudos não remete, necessariamente, à articulação de uma vertente teórica específica, mas ao tipo de pergunta que autores vinculados a matrizes teóricas diversas estão fazendo a respeito de Fanon e suas contribuições para as ciências humanas contemporâneas. Uma exceção notável a essa regra é a *quarta fase*, associada ao advento dos estudos culturais ou pós-coloniais anglófonos, cujas perguntas elaboradas estão vinculadas aos pressupostos teóricos que a compõe, a saber: em que medida o trabalho de Fanon vai ao encontro ou inaugura a crítica pós-estruturalista às noções de sujeito, humanismo e identidade. Nos outros casos, a delimitação dos “elementos úteis em Fanon para entender a realidade atual” (quinta fase) e os pressupostos teóricos sob os quais se dão as práticas de *autorreflexão* (sexta fase) são muito diversos, a depender do autor que se aborde.

Essas diferenças instigam a pensar como as diversas vertentes teóricas presentes nas ciências sociais contemporâneas, em especial as que se debruçam sobre o amplo conjunto de temas tratados por Fanon, se articulam, dialogam ou se diferenciam no interior do campo teórico denominado *Fanon Studies*, disputando e/ou negociando os termos que alimentam os debates contemporâneos. Este foi o questionamento de Relanda Rabaka em seu *Forms of Fanonism: Frantz Fanon’s Critical Theory and the Dialectics of Decolonization* (2011). Em uma extensa sistematização das diferentes *Forms of Fanonism*, o autor apresenta cinco grandes vertentes político-teóricas constituintes do *Fanon Studies* contemporâneos:

1. **Antiracist Fanonism-** Desmascarando a negritude (*blackness*) e a branquitude (*whiteness*) – Centrada na fenomenologia existencial psico-sociopolítica da raça em Fanon, na contribuição da negritude revolucionária e na crítica da teoria da raça.

2. **Decolonialist Fanonism** - A teoria crítica fanoniana ao colonialismo branco supremacista: da desalienação radical à descolonização revolucionária.
3. **Marxist Fanonism** – Rumo a uma teoria do capitalismo colonial branco-supremacista: a crítica de Fanon, a apreciação e a modificação do marxismo a partir dos interesses da descolonização revolucionária e da re-africanização revolucionária.
4. **Feminist Fanonism** – O(s) feminismo(s) negro(s) radicais e a(s) experiência(s) vivida(s) das mulheres argelinas: A contribuição de Fanon para a descolonização e libertação (*liberation*) da mulher
5. **Revolutionary Humanist Fanonism** – Em direção à revolução africana (*Africana Revolution*) e ao alívio aos Condenados da Terra: a luta pela redenção (*redeeming*) radical da humanidade há muito perdida no capitalismo patriarcal.

Entretanto, argumenta o autor, a sistematização empreendida converge para um filtro que seleciona nas várias vertentes fanonianas o que é “útil” ou “inútil”, “retrógrado” ou “progressivo” para o seu projeto de “*human liberation and democratic social(ist) transformation in the twenty-first century*” (RABAKA, 2011a: 34). Isso significa que os estudos que escapam ou contrariam essa perspectiva não tiveram a mesma atenção, ou foram chamados à discussão apenas para figurar sua posição político-teórica. Ainda assim, o estudo se configura como “leitura obrigatória” a quem se interessa a compreender os múltiplos fanonismos na língua inglesa.

O presente estudo toma os trabalhos anteriormente apresentados como interlocutores para uma sistematização que reconheça a existência contemporânea de múltiplas *forms of fanonism* (RABAKA, 2011a), identifique o que cada uma delas destaca como “elementos úteis em Fanon para entender a realidade atual” (GORDON et al, 1996) e observar em que sentido conduzem à “discussão auto-reflexiva a respeito dos momentos anteriores” (GORDON, 2015). Para tal, serão revisitadas a quarta, a quinta e a sexta fase de estudos sobre Fanon, destacando e problematizando as matrizes teóricas que orientam as múltiplas *forms of fanonism* identificadas e o tipo de enquadramento que cada uma propõe em relação ao trabalho de Fanon. A delimitação a partir da quarta fase, marcada pelo advento dos estudos pós-coloniais, se justifica pela sua importância para a retomada contemporânea dos estudos sobre Fanon e a sua ressonância, seja como inspiração, seja como posição refutada nas fases seguintes de estudos.

2.2 As disputas em torno de “Fanons” discordantes

A diferenciação e o agrupamento dos textos identificados segundo os seus pressupostos teóricos, perspectivas analíticas e elementos destacados na produção fanoniana contemporânea de língua inglesa levaram à identificação de sete grandes vertentes teóricas: 1. *Cultural and postcolonial Studies*; 2 *Afrocentric Paradigm*; 3. *Black Radical Tradition*; 4. *Marxism ou Radical humanism*; 5. *Grupo MCD (Modernity/Coloniality/Decoloniality)*; 6 *Existential Phenomenological Perspective*; 7. *Creole Perspective*. Como se pode observar, diferente de Rabaka (2011a), a categoria “*Fanon and feminism*” não se constitui, no presente estudo, como uma vertente teórica (única), mas um campo de estudos perpassado por matrizes e perspectivas teóricas diversas e plurais⁵⁰ e, portanto, optou-se pelo esforço em posicionar estudos diferentes que debatem esses temas nas respectivas vertentes teóricas que os orientam.

A tabela abaixo apresenta um mapeamento das vertentes identificadas segundo autores e os elementos destacados em Fanon como *úteis* para a compreensão da sociedade contemporânea:

Quadro 1: Vertentes teóricas por Autores e elementos destacados em Fanon

Vertente teórica	Autores por data de publicação	Elementos destacados em Fanon
1. <i>Cultural and postcolonial Studies</i>	ALESSANDRINI (1997, 1998, 1999, 2000, 2009, 2014) APPIAH (1992) BHABHA (1986, 1992, 1994, 1996, 2004); BUTTLER (2004, 2006); CHOW (1999); GATES Jr. (1991); GILROY (1992, 2000, 2005); HALL (1980, 1992, 1996 ^a , 1996b, 1996c, 1997a, 1997b); MBEMBE (1992, 2001, 2003, 2012); MERCER (1994, 1996); SAID (1975, 1977, 2003, 1993, 2003, 2007); SCOTT (1994)	<ul style="list-style-type: none"> • Trabalhando com (<i>working with</i>) Fanon: leitura e traduções • O colonial como discurso: O Fato da negrura (<i>The fact of blackness</i>) e a racialização da subjetividade • Fanon como inaugurador da perspectiva pós-colonial ou pós-estruturalista • Identidade (binária e essencial) X identificação riziomática, ambivalência e <i>différance</i> • Orientalismo, Diáspora, Cosmopolitismo e Ambivalência • A crítica ao sujeito: identidade, nação, universalidade e razão • As identidades “sub rasura” diante das políticas de representação
2. <i>Afrocentric Paradigm</i>	ASSANTE (2003, 2007); MCPHERSON (2007,2013); MAZAMA (2003)	<ul style="list-style-type: none"> • O colonialismo como prática de subjugação mental • Fanon como eurocêntrico, devido aos seus vínculos com o marxismo • O trabalho de Fanon como método interdisciplinar

⁵⁰ Há uma importante literatura discutindo as posições de Fanon diante dos temas como heteronormatividade, patriarcado, visibilidade da mulher (negra), feminismo, etc. Entretanto, destaca-se uma diversidade de posições e pressupostos teóricos que orientam o debate. Para mais informações ver: FUSS, 1994; YOUNG, 1996; CHOW, 1999; hooks, 1996; SHARPLEY-WHITING, 1996, 1998.

		para abordagem da ecologia do colonialismo internalizado
3. <i>Black Radical Tradition</i>	RABAKA (2009, 2010, 2011 ^a , 2011b); ROBINSON (1993, 2000, 2001); SEKYI-OTU (1996,2003); SEREQUEBERHAN (1994, 2010)	<ul style="list-style-type: none"> • Fanonismo revolucionário, descolonização e reafrikanização • Fanon como expressão de um <i>Black Marxism</i> ou <i>Black Radical Tradition</i> • Descolonização do marxismo e a sua adequação (estender) aos problemas raciais e/ou coloniais • Relação dialética entre capitalismo e racismo (<i>racial capitalism</i>) • A abordagem pós-colonial de Fanon como academicismo burguês (<i>bourgeois academism</i>) ou intelectualismo elitista (<i>elite intellectualism</i>)
4. <i>Marxism e/ou Radical humanism</i>	ANDERSON (2011); BURAWOY & HOLDT (2012); CHIMBER (2013); CROWELL (2011); DUNAYEVSKAYA (1989, 1996, 2002); GIBSON, (1999, 2007, 2011 ^a , 2011b, 2012); HARVEY (2014); LAZARUS (1993, 1999 ^a , 1999b, 2000, 2011 ^a , 2011b); MOUFAWAD-PAUL (2013) ZIZEC (1998, 2007, 2008, 2009)	<ul style="list-style-type: none"> • Fanon: um humanista radical • Fanonismo como expressão da consciência negra, nacionalismo e luta anticolonial • A persistência do colonialismo e a identidade colonial (racializada) como fetichismo • Dialética entre racismo e capitalismo • A importância do lumpemproletariado para a luta de classes, o papel do intelectual e a perspectiva dos “condenados” • Fanon como crítico radical do liberalismo, do culturalismo e do multiculturalismo
5. <i>Grupo MCD (Modernity/ Coloniality/ Decoloniality)</i>	BALESTRINI (2013); CICCARIELLO-MAHER (2011, 2013); CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL (2007); GROSFUGUEL (2008, 2013); MALDONADO-TORRES (2001, 2004, 2005, 2006, 2007, 2009); MIGNOLO (2003; 2,2005, 2007 ^a , 2007b, 2011; 2013, 2014); QUIJANO (1998, 2000, 2003); SANTOS (2005); WYNTER (1999, 2001); GAGNE (2007) -	<ul style="list-style-type: none"> • Fanon como crítico da colonialidade do ser, do saber e do poder • Diferença entre colonialismo e colonialidade • A valorização das epistemes subalternas • O <i>locus</i> (nacional ou regional) da enunciação • Descolonização do saber a partir da fusão com os saberes subalternos • Heterogeneidade e heterarquia: O universal eurocêntrico X o pluriversal decolonial
6. <i>Existential Phenomenological Studies</i>	CONNELL, (2008); L. GORDON (1995 ^a , 1995b, 2000, 2005, 2008, 2010, 2014, 2015); HENRRY (2000, 2002, 2006); NISSIM-SABAT (2009, 2011); OTO (2006), ROCCHI (2012)	<ul style="list-style-type: none"> • A perspectiva de Fanon • A explicação sociogênica: uma análise existencial/fenomenológica do racismo • Fanon como expressão de uma <i>Africana Phenomenology</i> • A teodicização da razão ocidental • A poética fanoniana como movimento de autorreflexão • A racialização como falha na dialética do reconhecimento: a zona do não ser • Negritude como autoengano
7. <i>Creole Perspective</i>	BIRD-POLLAN (2015); J. GORDON (2011, 2014, 2015); MONAHAN (2003, 2013)	<ul style="list-style-type: none"> • A afirmação do sujeito como expressão de liberdade • A Razão Caliban X a creolização dos saberes • Fanon e a descolonização (<i>creolezation</i>) de Rousseau, Hegel e Freud

Fonte: Faustino, 2015

A seguir comentarei cada uma dessas tendências, observando-as a partir de dois grandes grupos teóricos: em primeiro lugar, a *virada pós-colonial* e suas rupturas em relação às fases anteriores; em segundo lugar, analisaremos as diversas respostas à virada pós-colonial, observando, quando possível, algumas diferenças que elas assumiram entre si no debate anglófono. A aposta assumida neste trabalho é que esse caminho será de grande valor para o entendimento das diversas tendências sobre as quais se deu a recepção de Fanon no Brasil.

2.2.1 A virada pós-colonial e a retomada de Fanon

É consenso no âmbito dos estudos sobre Fanon que o elemento de ruptura entre um fanonismo terceiro-mundista⁵¹, alimentado em vida pelo próprio Fanon, e os enquadramentos mais recentes que se convencionou classificar como contemporâneos, se deu a partir das influências pós-estruturalistas e pós-modernas entre alguns intelectuais diaspóricos pertencentes ao universo anglófono. A essa perspectiva, nomeia-se ora como *Cultural Studies*⁵², ora como *Postcolonial Studies*, ora como *Estudos da Diáspora*. Esse debate, no final do século XX na Inglaterra, configurou-se como uma corrente contemporânea interdisciplinar influenciada pelas áreas da Filosofia, Historiografia, Estudos Literários, Sociologia, Antropologia e Ciências Políticas. De acordo com Álvares (2000: 222), esses teóricos

[...] distinguem-se pela tentativa constante de repensar a estrutura epistemológica das ciências humanas, estrutura essa que terá sido moldada de acordo com padrões ocidentais que se tornaram globalmente hegemônicos devido ao facto histórico do colonialismo. (...) Pela ênfase colocada na temática da alteridade, a Teoria Pós-Colonial tende a transcender as consequências do colonialismo, servindo como frente de combate a qualquer grupo que se sinta discriminado em relação à norma prevalecente – seja esta étnica, social ou sexual –, e que procure implementar uma política de identidade através da afirmação da diferença.

Embora os seus signatários alertem que o pensamento pós-colonial ou da diáspora não podem ser vistos como um bloco monolítico de idéias, e o seu processo de consolidação ainda

⁵¹ Este período corresponde, no **Gráfico 1**, à tendência ascendente identificada entre 1960 e 1975.

⁵² O surgimento dessa tendência teórica corresponde, no **Gráfico 1**, à tendência ascendente identificada entre o final da década de 1980 e início de 2000.

se encontra em curso, há certo consenso em relação a alguns pontos comuns, como a busca por métodos voltados à “desconstrução dos essencialismos”, a crítica ao nacionalismo e às “concepções dominantes da modernidade” (COSTA, 2006: 117).

Um elemento importante para a compreensão desse itinerário é o surgimento da *New Left* inglesa. O período de incertezas do pós-guerra e a revelação dos crimes de Stalin resultaram em uma série de crises e transformações que levaram à ruptura de diversos movimentos políticos e intelectuais ligados à esquerda marxista. O *economicismo mecanicista* da época e os seus entroncamentos *estruturalistas* passaram a ser refutados por diversos pensadores para dar espaço a análises que privilegiassem a cultura e as suas condições de produção. Neste contexto, destacaram-se o crítico literário Raymond Williams com seu *Materialismo Cultural*, entendido por ele como “teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico”, e o historiador Edward P. Thompson, com seu foco na *experiência* como elemento fundamental no entendimento do conceito de cultura.

Embora essa crítica tenha se desenvolvido no interior do marxismo, o seu efeito imediato foi a abertura teórica para novos objetos e perspectivas interpretativas. Foi, principalmente, por meio de pensadores como Edward Said e Stuart Hall - também a partir de um diálogo crítico com o marxismo, inicialmente - que os Estudos Culturais estreitarão os laços com as perspectivas pós-estruturalistas francesas, abrindo-se a novas perguntas e respostas.

A partir do pós-estruturalismo, nomes como Foucault, Derrida, Lacan e mesmo Althusser (este último bastante criticado pelos anteriores), advogaram por uma leitura *pós-canônica* dos clássicos da sociologia e abriram espaço para o questionamento do sujeito iluminista e as suas pretensões – hegelianas – de autoconsciência e emancipação. A crítica acentuada ao *estruturalismo* e, principalmente, ao marxismo, expressou um “novo” paradigma interpretativo - de assumida influência Nietzsche-Heideggeriana - que passou a se pautar pelo abandono da busca por um *centro* ou uma *essência fixa*. O *descentramento do sujeito*, da *política* e do *ser* anunciaram, para eles, a centralidade fluída da subjetividade, das representações e significações. A *classe*, a *razão* e o *universal* passaram a ser vistos como coisas (na verdade, *discursos*) do passado, principalmente depois da constatação de que os seus porta-vozes se mostraram mais despóticos do que àqueles a quem denunciavam.

A influência francesa é visível nas “leituras” e “discursos” que os estudos pós-coloniais estabelecem sobre os clássicos das ciências sociais e a sociedade contemporânea. Michael Peters, em seu *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução* (2000) chega a classificar o pensamento pós-colonial como uma extensão inglesa do pós-estruturalismo francês. A afinidade dessas vertentes só não é maior, segundo os pensadores pós-coloniais, devido à ausência, nos cânones do pós-estruturalismo, de uma reflexão mais aprofundada a respeito do colonialismo, um elemento central a ser discutido pelos autores pós-coloniais.

Um terceiro elemento que merece destaque na genealogia do pensamento pós-colonial é o movimento de libertação das colônias asiáticas e africanas, ocorrido após a chamada Segunda Guerra Mundial. O mundo, principalmente o europeu, não ficou imune às violentas guerras de libertação e às suas rupturas políticas, estéticas e espirituais. Dos movimentos negros radicais - como *Black Panthers* - aos intelectuais franceses da *sixtie*, nota-se a presença de uma ruptura irreparável no *narcisismo europeu*, internalizado por todos os povos, grupos e indivíduos submetidos ao jugo “ocidental”:

A Historie de Folie vai converter-se imediatamente no sintoma de uma ruptura com a história do indivíduo ocidental, ao qual o autor opõe a imagem do seu duplo, esquecido e recalçado, produto da exclusão, a loucura. Ora, o povo argelino, ao sair do quadro político francês, também representava uma história do excluído. (DOSSE, 1993: 169)

Esses processos, cada qual por seus caminhos e encruzilhadas, ganharão novo fôlego com a publicação, em 1979, de *A condição pós-moderna* de Jean-François Lyotard e suas reflexões sobre as atuais transformações nas Ciências Sociais frente aos novos dilemas da sociedade contemporânea, entendida por ele como pós-industrial e, portanto, pós-moderna. Outros autores como Deleuze, em suas reflexões sobre o *Rizoma* e o *descentramento do ser*, e Daniel Bell, em sua obra *O advento da sociedade pós-industrial*, também merecem destaque nesse processo.

Destaca-se, também, nesse itinerário, a existência, nos anos 70, do Grupo de Estudos Subalternos, inicialmente liderado Ranajit Guha, um ex-marxista indiano que focará no estudo das culturas subalternizadas. O grupo vai buscar em Gramsci a inspiração para o nome, mas ressignificará o termo *subalterno* a partir das influências pós-estruturalistas em voga. Na década de 80, este grupo ficou internacionalmente conhecido a partir de autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak.

É nesse contexto intelectual que surgirá na década de 80, no seio dos *estudos culturais ingleses*, os chamados *estudos pós-coloniais*. A diferença central entre o primeiro e o último é que agora - embora as “as rupturas significativas” também sejam provocadas por “tentativas de recuperação ou atualização” dos antigos paradigmas (HALL, 2009: 132) - o debate sobre a cultura e a experiência passam a ser analisados à luz da *racialização* provocadas pela *situação colonial*, presente mesmo nos grandes centros capitalistas, repletos de imigrantes de toda parte do “*rest of world*”. O debate foucaultiano sobre o “*locus da enunciação*” é aqui retomado, mas analisado sobre a “ótica” das cisões entre “centro” e periferia, provocadas pelo colonialismo:

A abordagem pós-colonial constrói, sobre a evidência – diga-se, trivializada pelos debates entre estruturalistas e pós-estruturalistas – de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. (COSTA, 2006: 117)

Para além disso, a presença incontestada dos “novos” paradigmas nas ciências sociais e os seus anúncios “pós-canônicos” ofereceram condições para uma reflexão que observasse o colonialismo a partir de seu questionamento e de seu desejo de superação:

Os estudos pós-coloniais afirmam-se, por sua vez, quando a idéia de modernidade, com a sua complexa herança estruturalista e formalista, principia, nos finais da década de 70, a declinar. Hoje, estes estudos indicam, como afirma Patrizia Calefato, «o espaço teórico, político e poético reconhecido não só como o que vem ‘depois’ do colonialismo, ou seja, depois dos acontecimentos históricos da descolonização iniciados na segunda metade do século XX (...), mas também como o ‘pós’ pós-colonialismo: uma situação que, histórica e geo-politicamente, é já uma situação de globalização em que as razões profundas do colonialismo, juntamente com os conflitos pós-coloniais e a violência mundializada que transforma as minorias em êxodos, abrem cenários novos. (ibidem)

Com essa (nova) perspectiva, não basta mais, como foi com Williams e Thompson, analisar e valorar a cultura das classes subalternas em direção a um projeto unificador e/ou totalizante. Não bastava, também, segundo seus formuladores, a simples adesão ao “pós-modernismo” como programa teórico e político. O “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos” seria uma condição pós-moderna da sociabilidade contemporânea, mas os projetos e agenciamentos políticos deveriam ir em outra direção, apontando para o combate a toda forma de opressão (COSTA, 2006: 119). Os “conceitos de classe e gênero como particulares e fundamentais categorias conceptuais e organizadoras” passam a dar lugar à “consciência das especificidades do sujeito” (sempre) na “fronteira” entre o “presente” e o

“além” (BHABHA, 2003: 19), pautadas por múltiplas relações identitárias, negociações de poder e significação em *rasura*, tal como anunciado por Derrida.

[Os estudos pós-coloniais] querem estudar os confrontos entre culturas que estão numa relação de subordinação; ou seja, estudar a marginalidade colonial, considerada segundo uma perspectiva espacial, política e cultural. Deste último ponto de vista, entramos num novo conceito de cultura e em novos paradigmas da realidade. Os conceitos de classe e gênero deixando o lugar ao conceito de «sujeito», com as suas identidades sociais, políticas, sexuais e ideológicas. Cai o conceito de Estado/nação e de identidade nacional pura, deixando o lugar a uma identidade híbrida e mestiça. As «grandes narrativas» são substituídas pela história das migrações pós-coloniais e da diáspora cultural e política que caracterizam a nossa actualidade. Os «esquecidos» levantam a cabeça e começam a falar, contando as suas histórias de marginalidade e de esquecimento. A cultura vira-se para “as margens” e transforma-se numa “praxis de sobrevivência”. A literatura torna-se trans (e não inter) nacional. Em suma, o colonialismo aparece cada vez mais como um conceito/chave fundamental para descodificar o presente. (ibidem, 235-236)

Esses pensadores também são conhecidos como os teóricos da diáspora, já que a maioria deles viveu na pele a sensação incômoda do constante *deslocamento*, classificado, muitas vezes, como um “não-lugar”, já que eram imigrantes (africanos, caribenhos, indianos e palestinos) nos Estados Unidos e na Inglaterra. A sua presença - e dos demais imigrantes das ex-colônias - nos grandes centros capitalistas não os blindavam de vivenciar uma *diferenciação* reificadora junto aos demais trabalhadores e junto aos demais seres humanos, oferecendo-lhes uma visão privilegiada do que Heidegger chamou de *Unheimlichkeit*, ou seja, “ninguém está em casa” (HALL, 2009: 27). A cultura “ancestral” (ou mesmo nos casos em que o ancestral é uma reinvenção) e a experiência comum da racialização aparecerão nesse contexto como estopins políticos mais poderosos do que as “antigas” reivindicações de classe, dando lugar a novos arranjos “discursivos” e identitários (BRAH, 1996).

É, portanto, a partir desses pressupostos que os autores mais antigos como Frantz Fanon (1925-1961), Aime Cesaire (1913-2008) e Albert Memmi (1920-) serão retomados como porta-vozes do mundo colonizado e, sobretudo, no caso de Fanon, como inaugurador de uma grande ruptura no âmbito das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013). Para eles, Fanon teria inaugurado a prerrogativa pós-estruturalista da *différance* ao apresentar o colonial(ismo) como *regime de verdade* e, ao mesmo tempo, apontar para o caráter ambivalente do desejo e da identificação (BHABHA, 1996). Além disso, segundo entendem, a proposição fanoniana aludiria ao agenciamento teórico, estético e epistêmico a partir de novas *políticas de*

representação que *traduzam* ou *negociem* uma *articulação* entre elementos antagônicos e contraditórios (HALL, 1997a; SPIVAK, 1987, 1990).

Outro texto germinal para essa vertente é *Orientalism* (1978), de Edward Said, e sua retomada de Fanon nessa época. Partindo de um repertório teórico amplo e diverso, o autor retomará as contribuições de Fanon para pensar o *Imperialismo* como constitutivo do Ocidente moderno e das desumanizadoras divisões raciais hierárquicas que impôs ao mundo com suas noções eurocêntricas de humanismo (SAID, 1995; 2004). É interessante observar a esse respeito que, embora a noção de *Pouvoir/Savoir* (FOUCAULT, 1966, 1969) coloque-se para Said como premissa central, a sua crítica ao humanismo não resulta no “anti-humanismo”, mas no que ele classifica como *humanismo crítico*, ou seja, “uma crítica ao Humanismo em nome do Humanismo” (SAID, 2007).

No mesmo caminho de Said, Paul Gilroy (1992) retoma o conceito de *racialização*, presente no *Racisme et culture*, de Fanon (1965), ao estudar as identidades e deslocamentos culturais que caracterizam as *contraculturas da modernidade*. A partir daí, retoma os trabalhos de W.E.B Du Bois, Richard Wright e Frederick Douglass como referências para questionar o eurocentrismo próprio ao Iluminismo, ao passo que repudia neles o que seriam as suas cumplicidades a uma *razão racializada*, pautada pelos paradigmas “fascistas” de raça e nação (GILROY, 2000). Para ele, as certezas proporcionadas pela raça”, escondem, em seus “atalhos de solidariedade”, todas as fantasias e pressupostos que levaram a modernidade ao fascismo e, por isso, devem ser radicalmente criticadas, repudiadas e substituídas por noções de identidade abertas às ambivalências políticas e às *vernacularidades* assumidas pelas culturas na modernidade (GILROY, 2005).

A partir desse ponto, propõe à noção de *Diáspora* como perspectiva teórica que afirme a possibilidade de “relacionar, senão combinar e unificar, as experiências modernas das comunidades e interesses negros em várias partes do mundo”, contrapondo, assim, as noções anticoloniais de retorno revolucionário a uma *africanidade essencial* (GILROY, 1992). Em sintonia com os horizontes apontados por Said, Gilroy tomará o *novo humanismo* como subsídio para propor um “humanismo planetário, cosmopolita e universal” que subverta as divisões raciais impostas pelos colonizadores (ibidem, 1992; 2000; 2005).

Na senda aberta e trilhada por Gilroy, Anthony Alessandrini apresenta um Fanon *cosmopolita*, propositor de uma “solidariedade *transnational*” ou “*postcolonial*” *humanist*

(1997, 1998, 1999, 2000, 2011), que se contraponha à opressão onde quer que ela se encontre. Entretanto, para ele, esse humanismo estratégico não é, como nos movimentos anticoloniais, a afirmação de fronteiras fixas entre o Eu e o Outro, mas sim, tal como em Foucault, uma crítica frontal ao *sovereign subject of humanism* (2009). Além disso, Alessandrini retoma Scott (1999) para propor uma leitura contextualizada de Fanon, que se atenta para a singularidade do contexto vivido por ele, evitando, assim, se empolgar com as afirmações do intelectual produzidas ao calor das lutas anticoloniais (ALESSANDRINI, 2011).

Em outra direção relativamente distinta desta, encontram-se os autores que refutam integralmente o humanismo e, além disso, identificam e embasam essa recusa em Fanon. Homi Bhabha, por exemplo, atribuirá relações entre Fanon, Lacan e Derridá para afirmar que Fanon, ao evidenciar as “dimensões psico-afetivas do desejo”, oferece elementos que privilegiam a dimensão subjetiva da demanda política e refuta as noções iluministas de sujeito e razão (BHABHA, 1994, 1996). A partir dessa posição, destaca que, em *Peau noir, masques blancs*, os processos de “identificação na analítica do desejo” revelam que: 1. existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade; 2. o lugar da identificação é espaço de cisão; 3. a identificação (e não identidade) nunca é fixa ou essencial (BHABHA, 1994).

Em um diálogo com Gayatri Chakravorty Spivak (1990), Bhabha afirmará que o caráter transgressor de Fanon está em sua proximidade com a perspectiva derridariana da *tradução e negociação*, que o possibilita, tal como na *différance* (DERRIDA, 1987, 1978), conceber uma articulação entre elementos antagônicos e contraditórios indo, assim, além da lógica dicotômica do *discurso colonial*.

Entretanto, apesar da associação que estabelece entre Fanon, Lacan e Derrida, considera que as posições do primeiro ficam lamentavelmente perdidas entre uma “fixidez binária” e a “fluidez discursiva”:

O desejo "ontologizado" de Fanon para o reconhecimento de uma forma "nativa" de alienação ou de negação do negro é, de fato, um desejo impossível (e implausível), por razões semelhantes às que descrevi acima, como a “espetacularização” da alteridade, pois é uma demanda que está consciente dos processos inconscientes, necessariamente, não-imagéticos de negação, que constitui a base do reconhecimento e da representação simbólica. [...] O "Eu exijo que a notificação seja feita de minha atividade de negação... [estabeleça] um mundo de reconhecimentos recíprocos" leva Fanon à recusa da vida psíquica conflituosa para o antilhano. Isso ocorre não porque o "complexo psíquico" surge como uma designação europeia de identidade com a construção da sociedade disciplinar, mas porque seu homem universal e

ontológico requer um modo homogêneo de cultura e costumes, sem o drama da diferença sexual. (BHABHA, 1996: 201) Tradução livre⁵³.

Em um caminho semelhante, Stuart Hall também encara o que considera “Fanon’s Hegelian-Sartrean convolutions” como um limite, mas rebate a crítica de Bhabha, enfatizando a centralidade da psicanálise na compreensão da alienação colonial em Fanon (HALL, 1996b). Para ele, Fanon teria questionado os regimes modernos de representação e as estruturas de linguagem a eles implícitos, fazendo um convite à ação a partir de uma prática de ressignificação (HALL, 1996c). O autor afirma ainda que o trabalho de Fanon ajuda a perceber que a raça, embora constituída como signo linguístico, não pode ser resumida à ficção, já que o *fact of blackness* configura-se como segredo culposos, o código oculto, o trauma indizível na “condição cultural de nossa existência”, que racializa a experiência dos sujeitos (HALL, 1997, 1980).

Em um visível diálogo com as perspectivas de *Dasein*, de Heidegger, e “*Différance*”, de Derrida, Stuart Hall propõe um diálogo com Gilroy e Brah para retomar a noção de *Diáspora* como perspectiva teórica que afirma o caráter fluído e intersubjetivo das identidades, entendidas sempre como expressão de jogos intersubjetivos de negação, negociação e hibridismo.

Avtar Brah também retomará as proposições derridariana da *diferença* para pensar a interseccionalidade entre o social, o psíquico, a política, a produção intelectual, as articulações entre os campos econômicos, político e cultural, e a perspectiva da Diáspora como condição permanente de fronteira e localização multiaxial. As contribuições de Fanon para ela seriam pensar a crítica ao humanismo não apenas como mérito do pós-estruturalismo, mas, principalmente, como resultado do surgimento do movimento global contra o colonialismo e contra o imperialismo, por parte dos movimentos feministas e antirracistas do pós-guerra (BRAH, 1996).

⁵³ Fanon's 'ontologised' desire for the recognition of a Negro or 'native' form of alienation or negation is indeed an impossible (and implausible) desire, for reasons similar to those which I described above as the 'specularisation' of alterity: for it is a demand to be conscious of the necessarily unconscious, non-imagistic processes of negation that constitutes the very basis of recognition and symbolic representation. [...]The “I demand that notice be taken of my negating activity... [to establish] a world of reciprocal recognitions” further leads Fanon to the disavowal of psychic conflictual life for the Antilleans. This occurs not because the 'psy-complex' emerges as a European designation of identity with the construction of disciplinary society, - out because his ontological, universal man requires a homogeneous mode of culture and custom without the drama of sexual difference. (BHABHA, 1996: 201)

A questão central para essa vertente teórica como um todo é que os pressupostos pós-estruturalistas e pós-modernos de fluidez, contingência e enunciação são articulados aos “discursos” de grupos subalternizados para a produção de uma crítica ao humanismo e à razão, isto é, aos discursos de poder do homem branco ocidental (SPIVAK, 1988).

Nesse caminho, Judith Butler, uma das formuladoras da Teoria *Queer*, argumenta que a contribuição de Fanon está em perceber que não apenas o humanismo, mas também a própria ideia de “vida humana” levariam a crer que as formas de vida que extrapolam as normas do reconhecimento - branco, masculina e heterossexual - não são humanas, devendo, portanto, ser excluídas com a morte física ou simbólica. Em suas reflexões sobre a *performatividade do desejo*, a autora afirma que a historicidade da raça em Fanon coadunaria com a perspectiva heideggeriana do tempo ao enfatizar que o “humano” não pode ser capturado de uma vez por todas (BUTLER, 2004, 2006).

2.2.2 As reações e adequações à virada pós-colonial

As reações a essas posições vieram de todos os lados e configuram um debate acalorado nos estudos sobre Fanon. Argumenta-se que os estudos pós-coloniais “inventaram” um Fanon “inofensivo”, útil aos seus interesses teóricos e distante dos elementos que apontariam para a superação das contradições identificadas (BIRD-POLLAN, 2015; GIBSON, 1999, 2007, 2011a, 2011b, 2012; HARVEY, 2014; LAZARUS, 1993, 1999a, 1999b, 2000, 2011a, 2011b; RABAKA, 2009, 2010, 2011a, 2011b). Para além de simples reação, essas posições indicam que a retomada contemporânea de Fanon se deu em sentidos diversos, retomando, reformulando ou refutando elementos presentes nas primeiras fases de estudos, na medida em que respondem ou não às disputas teóricas travadas no presente. Vejamos alguns exemplos de como esse debate tem ocorrido.

2.2.2.1 O retorno do fanonismo anticolonial: a práxis, a nação e o humanismo:

Nessa categoria foram alocadas três vertentes teóricas distintas, mas que apresentam algumas convergências em relação aos aspectos destacados como úteis na obra de Fanon: o *Afrocentric Paradigm*; a *Black Radical Tradition*; e o *Marxism* ou *Radical humanism*. Observa-se que elas classificam Fanon como um autor marxista, mas se diferem entre si quanto à percepção do tipo de relação que o autor estabelece com Marx e o marxismo, bem

como ao juízo de valor que se faz a partir dessa relação. Enquanto essa relação é avaliada como demérito pelos autores do *Afrocentric Paradigm*, é comemorada pelo *Marxism* e pelo *Radical Humanism* e, por sua vez, relativizada pelos autores do *Black Radical Tradition*.

Outro ponto de conexão, quando comparamos as trajetórias e propostas do *Black Radical Tradition* e do *Afrocentric Paradigm*, é que ambos vão retomar a perspectiva anticolonial do fanonismo terceiro-mundista e do ativismo negro à época do *Black Power Movement*⁵⁴, pautados por uma abordagem da *identidade* ou *autenticidade* racial.

Para os autores aqui alocados como *Afrocentric Paradigm*, Fanon é importante para a compreensão do colonialismo enquanto subjugação mental. A esse respeito, Mark Bolden, et al (2007 e 2008) e Wade Noble se apoiam em um projeto de uma *psicologia afrocentrada* para eleger Fanon como principal formulador de um método interdisciplinar para abordagem *ecológica do colonialismo interno*. A partir daí, propõem uma abordagem psicológica anticolonial que considere o “significado singular de ser africano” e confronte o racismo em suas dimensões “desafricanizadoras”, superando, assim, os limites eurocêtricos da psicologia ocidental, voltada à manutenção de uma sociedade desigual (BOLDEN, et al 2007 e 2008).

No mesmo caminho, Ama Mazama (2003) e Molefe Assante (2007) afirmam que Fanon oferece elementos para entender o “*European cultural ethos*” como elemento determinante e estrutural da “*economic exploitation and political suppression*” dos africanos na modernidade, já que denunciaria a sobrevalorização e a imposição colonial da cultura do dominador, além dos estágios de confusões mentais que essa dominação acarreta. Para eles, entretanto, a colonização precisaria ser analisada em um contexto “mais amplo” de generalização do *ethos* cultural europeu que, Fanon, supostamente preso aos parâmetros economicistas do marxismo, não teria captado. O fato é que aqui o passado africano, com o seu referencial civilizatório específico, deve ser tanto o ponto de partida cultural quanto o horizonte político a ser perseguido em um projeto de descolonização, mas em Fanon, lamentam os autores, em sua recusa ao passado e sua subestimação da experiência africana, expressaria um certo eurocentrismo desenvolvimentista (MAZAMA, 2003). Assante, entretanto, reconhece que, apesar dessa posição, Fanon não é um repetidor acrítico do

⁵⁴ Desde o Movimento *Black Power* já se observava uma tensão entre as tendências mais próximas ao marxismo – seja ele, maoísta, trotsquista ou historicista – e as tendências mais próximas de um nacionalismo negro de inspiração garveísta. Para uma análise mais cuidadosa do debate entre essas tendências, ver: Assante (2003, 2007), Johnson (1998), Robinson (1993, 2000), Singh (1998) e Thomas (2007).

eurocentrismo, mas um tensionador da ideia de normalidade e desenvolvimento (ASSANTE, 2007).

Já os pensadores alocados na categoria *Black Radical Tradition* também atribuem um certo eurocentrismo à tradição marxista, mas para eles, ao contrário do *Afrocentric Paradigm*, Fanon é o autor que, além de romper com esse eurocentrismo, *estende* o marxismo⁵⁵ para além de seus limites, inovando-o e *descolonizando-o* de forma a oferecer uma crítica radical e coerente com capitalismo e o racismo⁵⁶. Os autores lamentam que a retomada de Fanon empreendida pelos *Postcolonial Studies* a partir do final dos anos 70 tenha enfatizado as questões subjetivas em detrimento de outras problematizações referentes à práxis revolucionária (RABAKA, 2009, 2010, 2011a, 2011b, ROBINSON, 2000, 2001).

No exercício de identificar a existência de diversas formas de fanonismos, Rabaka propõe o *Revolutionary Fanonism*, isto é, um modo *fanoniano* de pensar e agir diante das contradições postas pelo *capitalismo racializado*. O objetivo do *Revolutionary Fanonism* seria, portanto, possibilitar uma *revolutionary decolonization* e uma *Dialética Sankofiana* a partir da *re-africanization* dos povos africanos da diáspora, pois leva em consideração o fato de que o colonialismo se estruturou através da despersonalização dos colonizados a partir do apagamento de sua herança cultural (RABAKA, 2011a, 2011b).

Há um diálogo evidente entre essa *dialética sankofiana* de Rabaka e o *Cultural Ethos* do *Afrocentric Paradigm* no que tange à ideia de uma *Nação Negra* colonizada nas Américas que necessita resgatar os elementos culturais que lhe foram negados, mas elas se diferem quanto ao modo de pensar a relação entre economia, cultura, opressão, exploração. Enquanto Reiland Rabaka e Cedric Robinson compreendem a cultura afro-diaspórica dentro dos parâmetros próprios ao *Black Radical Tradition*, ou seja, em sua relação *dialética* com as relações de produção capitalista, Mazama e Assante, de forma não tão explícita, oferecem

⁵⁵ Como veremos ao longo desse estudo, a afirmação de Fanon: “estender o Marxismo”, presente em *Les Damnés de la Terre* (1961), será encarado de maneiras diversas, a depender dos pressupostos teóricos utilizados por cada interlocutor. Para uns, indica que Fanon atualizou (ou revisou) o marxismo, enquanto outros argumentam que ele colocou o marxismo em prática ao aplicá-lo à situação colonial e há aqueles que argumentam que, com essa posição, Fanon está refutando o marxismo, ou mesmo o conjunto do pensamento ocidental.

⁵⁶ Em um esforço para diferenciar sua proposta do conjunto do marxismo, Cedric Robinson classifica Fanon e a si próprio como parte de um *Black Marxism*, termo que nomeia o seu livro *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (2000).

uma abordagem mais weberiana de cultura, como esfera primeira que condiciona tanto a exploração e a expressão quanto os parâmetros e horizontes da luta anticolonial.

Já para Ato Sekyi-Otu (2003) e Tsenay Serequeberhan (1994, 2010), também alocados aqui como parte da *Black Radical Tradition*, Fanon contribui para entender os desafios da África pós-colonial, mas aqui o termo *pós-colonial* é utilizado de maneira substancialmente diferente dos *Subaltern Studies* e *Postcolonial theory* anglófonos. Em uma proximidade com a proposta de Neil Lazarus (1999) - de uma prerrogativa “pós-colonial sem o pós-estruturalismo e os *post-modern criticism*” – estes autores se propõem a retomar o *Les Damnés de la Terre* (1961) para refletir criticamente sobre as permanências e reconfigurações políticas, sociais e econômicas do colonialismo e do imperialismo no continente africano pós-independência. Na perspectiva gramsciana de Sekyi-Otu, Fanon formulou uma *dramatic dialectic narrative* (1996), em que a crítica aos limites coloniais do humanismo ocidental não desemboca nem em um anti-humanismo irracionalista nem em um relativismo ético *nativista* que enjaule o negros/africanos/colonizados nas imagens estereotipadas criadas pelo colonialismo, mas, pelo contrário, na proposição de um “novo humanismo”, que advoga uma “abertura ao universal” que considere os dilemas racializados da *condição colonial* – ainda vigentes nas sociedades africanas pós-coloniais – sem perder de vista as *vicissitudes genéricas e cristalinas do dilema humano* (ibidem: 21).

Em um caminho relativamente distinto estão os autores aqui alocados como marxistas ou humanistas radicais. Com eles, a ênfase recai tanto sobre a presença do marxismo no pensamento de Fanon quanto sobre a importância de Fanon para o desenvolvimento do marxismo. Enquanto os autores do *Black Radical Tradition* retomam Fanon para defender a necessidade de *estender* o marxismo para além dele – leia-se: para além do eurocentrismo que o marxismo expressaria -, os autores do *Marxism ou Radical Humanism* posicionam Fanon e a si próprios a partir desse marxismo que os anteriores estão tensionando. Michael Burawoy, Jacqueline Crowell e Make Davis oferecem uma leitura de Fanon mais próxima do *marxismo convencional*, seja pela comparação da *alienação colonial* de Fanon ao *fetichismo da mercadoria*, de Crowell (2011), seja pela contraposição do *Fanon revolucionário terceiro-mundista* ao academicismo de Bourdieu, em Burawoy (2010), ou ainda na retomada de Fanon por Davis (2001) para problematizar massivas catástrofes climáticas a partir da expansão colonial do capitalismo. Já Neil Lazarus (1993, 2000, 2011, 2012), Joshua Moufawad-Paul (2013a, 2013b) e Vivek Chibber (2013) retomam o caráter anticolonial do terceiro-mundismo

revolucionário que Fanon ajudou a construir para problematizar as continuidades do colonialismo na sociedade pós-colonial e as suas reconfigurações imperialistas contemporâneas.

Verifica-se, em todos eles, embora em cada um a seu modo, a classificação dos *Postcolonial Studies* como “*teoretical pitfalls*”, que desarmariam os *Damnés de la terre*, privando-os dos elementos práticos teóricos que possibilitariam sua emancipação. Nessa mesma linha, mas ao mesmo tempo distanciando-se relativamente da valorização terceiro-mundista, Raya Dunayevskaya, Nigel Gibson, Neil Lazarus, David Harvey, Kevin Anderson e Slavoj Žižek enfatizam os vínculos de Fanon com o humanismo radical e os seus pressupostos de razão, história, sujeito, alienação e emancipação. Em um diálogo teórico com C.L.R. James, Raya Dunayevskaya atribui a Fanon o mérito de “elevar o humanismo a um patamar que nenhum autor europeu foi capaz de fazer”, representando, assim, a “continuação de Marx contra o marxismo mecanicista” de sua época (DUNAYEVSKAYA, 1989: 219).

Nesse mesmo caminho, Nigel Gibson elege o trabalho de Fanon como espinha dorsal de sua teoria para se contrapor às teorias pós-coloniais (GIBSON, 1999, 2007) e problematizar a renitência das divisões raciais no pós-apartheid (GIBSON, 2011), as estruturas materiais de exploração em seus contextos históricos (GIBSON, 1999a, 1999b, 2007) e a busca por uma práxis revolucionária que tome “a perspectiva dos condenados” como ponto de partida (GIBSON, 2011, 1999a).

David Harvey (2014), Neil Lazarus (1993, 1999, 2000, 2011, 2012), Kevin Anderson (2014) e Slavoj Žižek (2009, 2013) encontram em Fanon o suporte para uma defesa de um humanismo radical que critica o liberalismo, o multiculturalismo, a fragmentação pós-moderna e o particularismo cultural. Para eles, a perspectiva fanoniana do *novo humanismo* explicita que o racismo – bem como as noções estáticas de identidade – não é expressão direta dos pressupostos humanistas, mas a sua adstrição⁵⁷. É a partir desse ponto que Žižek levantará objeção às posições de Hannah Arendt (1960) – ao entender a violência como negação da política – e às de Homi Bhabha (2004) – que, segundo ele, faz uma redução de Fanon ao simbólico – para destacar no autor martinicano tanto a ideia de *particularidade universal* como aporte para a sua proposta do comunismo quanto a discussão sobre a

⁵⁷ Essa posição a respeito do humanismo será partilhada pelos autores do *Existencial-Fenomenological Fanonism* e refutada pelos autores pós-coloniais e decoloniais.

violência que, para Zizek, aproxima-se do conceito de *Divine Violence*, de Benjamim (ZIZEK, 2007, 2009).

Já Immanuel Wallerstein apresenta Fanon como um dos pilares de sua teoria do Sistema Mundo Capitalista para problematizar três dilemas contemporâneos: 1) a importância e os limites da violência como tática política; 2) o “percurso sinuoso” entre a rejeição ao universalismo europeu e a rejeição ao particularismo nacionalista ou identitário; 3) a centralidade da luta de classes vista sempre em seu contexto particular (1970, 1997, 2009). Devido ao seu diálogo com a Teoria da Dependência e com os grupos de estudos subalternos indianos e americanos, esse autor será tomado como uma das referências teóricas dos autores decoloniais.

2.2.2.2 A modernidade colonialidade e o fanonismo decolonial

Neste bloco estão alocados os trabalhos relacionados ao Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade ou M/C⁵⁸. O M/C origina-se na década de 90 a partir de uma série de diálogos realizados entre o Grupo Sul Asiático de Estudos Subalternos e o Grupo Latino Americano de Estudos Subalternos. Posteriormente, os autores latino-americanos romperam com os Estudos Subalternos, classificando a sua abordagem pós-estruturalista como eurocêntrica para propor, assim, uma análise que articule as prerrogativas pós-coloniais aos grandes debates já existentes no continente americano, em que se destacam a Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, a Teoria da Dependência, de Anibal Quijano, e a Teoria do Sistema-Mundo, de Immanuel Wallerstein. A partir daí estruturam três eixos de diálogos: 1) a inserção do continente americano no debate pós-colonial; 2) a ruptura com os estudos culturais e subalternos - indianos e latino-americanos - e pós-coloniais; 3) a radicalização do argumento pós-colonial por meio do movimento “giro decolonial”. Como veremos, as reflexões de Fanon serão utilizadas nesse *giro colonial* (MALDONADO-TORRES, 2005) como constatação das dimensões intrinsecamente coloniais da modernidade

⁵⁸ No caso da composição dessa categoria, utilizou-se tanto da literatura publicada em inglês quanto a publicada em espanhol, já que boa parte dos autores aqui identificados publicam nas duas línguas. Apesar desses autores terem origem latina ou priorizarem o debate sobre a temática da América Latina, a maioria deles são vinculados a instituições acadêmicas estadunidenses e, nesse caso, as publicações espanófonas informam também o debate norte-americano.

e os seus diversos entroncamentos, nomeados como colonialidade⁵⁹ do *ser, do saber e do poder* (BALLESTRIN, 2013, ESCOBAR, 2003, QUIJANO, 1989).

Para os autores, a *colonialidade do poder* atua pela imposição de lógicas subjetivas, materiais e culturais adequadas ao *sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial* (GROSFOGUEL, 2005; MIGNOLO, 2013). Nesse sentido, a reflexão foucaultiana sobre o *locus da enunciação* é tomada como referência para problematizar a "geopolítica do conhecimento" (DUSSEL, 1977) e a "corpo-política do conhecimento" (GROSFOGUEL, 2008), que silencia as cosmovisões subalternizadas em benefício dos saberes e interesses do norte global (Santos, 1999). É interessante enfatizar que, para eles, o *lugar epistêmico* étnico-racial/sexual/de gênero em que o *sujeito enunciator* encontra-se é pensado principalmente em termos geopolíticos. Como argumenta Ramon Grosfoguel, foi primeiramente nas Américas que chegou o *homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu* e as suas várias "hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo" (GROSFOGUEL, 2008) e, por esse motivo, a inversão teórica proposta pelo *giro decolonial* coloca o continente americano no centro da reflexão sobre a modernidade, entendendo-o como a primeira periferia do sistema-mundo e a primeira oportunidade de acumulação primitiva (CATRO-GOMÉZ, 2005).

Entretanto, como em Dussel (2000), a crítica à modernidade não implica a rejeição aos pressupostos da razão e da ética e, por essa razão, a perspectiva da *decoloniality*⁶⁰ que defendem passa pela *crioulização*⁶¹ dos saberes hegemônicos - principalmente os críticos, produzidos desde os centros globais de poder – a partir da sua hibridização com os saberes subalternizados do Sul Global (GAGNE, 2007, WYNTER, 2001; MALDONADO-TORRES, 2004, 2009, MIGNOLO, 2005, SANTOS, 1999).

⁵⁹ Balestrine (2013) sugere que o conceito de colonialidade, tão cara ao Grupo M/C, seja fruto de uma fusão entre as reflexões de Fanon sobre o colonialismo e as ideias de Dussel sobre o *ego conquiro* (eu conquistador) como proto-história do *ego cogito* cartesiano.

⁶⁰ O termo *Decolonial* (decoloniality) é empregado pelos autores para designar sua perspectiva epistêmica diferenciada do termos descolonização (decolonization), circunscrito historicamente às experiências de independência das colônias africanas e asiáticas. Nesse sentido, ver Mignolo (2011).

⁶¹ A ideia de *crioulização* dos saberes pode ser observada nos diversos autores dessa categoria, mas aparece explicitamente citada por Maldonado-Torres (2004, 2009), em seu diálogo com os autores da categoria que será apresentada a seguir, em especial Jane Gordon (2011, 2014), Lewis Gordon (2008) e Paget Henry (2000).

Além disso, essa hibridização, que também observamos nos trabalhos de Fanon, pressupõe a vinculação das lutas econômicas com as lutas simbólicas. Como afirma Nelson Maldonado-Torres, o mundo “não é tão dicotômico como a modernidade o queria fazer ver”, mas também “não é tão fragmentado como os pós-modernos o anunciam” e, portanto, o desafio posto para as “ciências decoloniais” é “reconhecer a diversidade sem atropelar a unidade, reconhecer a continuidade sem menosprezar a mudança e a descontinuidade”, considerando, ainda, que aos olhos dos “sujeitos racializados” o mundo não mudou tanto assim (MALDONADO-TORRES, 2006: 128).

Para esses pensadores, Fanon contribui para a constatação de que as independências latino-americanas e caribenhas não resultaram no surgimento de sociedades *pós-coloniais*, mas sim na rearticulação de suas dimensões coloniais, configurando uma *colonialidade global*, que se apresenta por meio da permanência traumática da divisão internacional do trabalho entre centros e periferias e, sobretudo, da continuidade das hierarquizações étnico-raciais das populações (GROSFOGUEL, 2013). Por isso, propõem uma diferenciação entre colonialismo (*colonialism*) e colonialidade (*coloniality*) que possibilite evidenciar a ressignificação das hierarquias e exclusões perpetradas pelo capitalismo contemporâneo sob novos formatos e denunciar que a ideia de *pós-colonial* remete a um mito falseador da realidade (GROSFOGUEL, 2013, MIGNOLO, 2003, 2007; MALDONADO-TORRES, 2003, 2007).

Um outro aspecto importante que o grupo identifica nos estudos de Fanon é a sua recusa em aceitar as premissas da universalidade ou totalidade. Os autores tomam o conceito de *Heterarquia*, de Kyriakos Kontopoulos (1993), como referência para a elaboração de uma *lógica histórica-heterogênea* (QUIJANO, 2000), em que a subjetividade não seja entendida como decorrente das estruturas sociais, mas, sim, constituintes delas (GROSFOGUEL, 2002). Isso significa, por um lado, que as hierarquias sociais e os códigos identitários são vistos a partir de sistemas múltiplos e abertos de enredamento (GROSFOGUEL, 2008) e, por outro lado, que a universalização de um sistema de valores implica sempre o silenciamento de outros. A civilização ocidental, argumentam, não é nem universal nem global e, por isso, a tendente expansão da universalização europeia, iniciada em 1500 e que segue até os nossos dias, só foi viabilizada a partir de um violento silenciamento de todas as outras formas de ver e pensar o mundo (MIGNOLO, 2013, 2014, CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007).

Nesse sentido, Quijano divergirá de Wallerstein em sua análise de sistema-mundo para afirmar que não há uma única lógica de acumulação capitalista que instrumentalize as divisões étnico/raciais de poder, mas, sim, sistemas mundos diversos com articulações hierárquicas específicas (QUIJANO, 1998,2000; CASTRO-GOMES e GROSGOUEL, 2007). Além disso, a *decolonialidade* promovida pelo *giro decolonial* (MALDONADO-TORRES, 2005) implica uma *desocidentalização* (MINGOLO, 2014) que recuse tanto o capitalismo quanto o comunismo para promover um movimento de resistência prático, teórico, político e epistemológico às lógicas da Modernidade/Colonialidade (MINGOLO, 2010). Esse projeto de crítica à modernidade se difere do projeto pós-moderno dos autores pós-coloniais para encontrar embasamento no projeto de transmodernidade como *pluriversalidade*, de Enrique Dussel (1994, 2000).

Ainda nesse grupo, ou em diálogo com ele, a obra de Fanon ganha destaque para pensar as ciências humanas contemporâneas. Para Sylvia Wynter, a obra fanoniana representa a *terceira revolução copernicana*, na medida em que apresenta o “*sociogenetic principle*” como constituidor do ser humano e seus complexos (WYNTER, 1999; GAGNE, 2007). Boaventura Souza Santos toma Fanon como ponte entre as teorias marxistas da exploração e as teorias foucaultianas da exclusão/opressão para pensar a valorização das *Southern epistemologies* (SANTOS, 1999), a *Decolonization of knowledge* (GAGNE, 2007, WYNTER, 2001), os diálogos de Nelson Maldonado-Torres com Emmanuel Lévinas e Henry Paget sobre o *Cry and Ethic of Love* em Fanon (MALDONADO-TORRES, 2001, 2004, 2007), as discussões sobre a racialização, a “*colonial heterogeneity*” (GROSGOUEL, 2013, MINGOLO, 2003, MALDONADO-TORRES, 2003, 2007) e as diferenças entre o giro colonial e as perspectivas pós-coloniais e pós-estruturalistas como a *critique of radical anti-essentialism* (GROSGOUEL, 2013, MALDONADO-TORRES, 2007).

2.2.2.3 O fanonismo existencial-fenomenológico e a Creole Perspective

Neste tópico, serão apresentadas duas vertentes teóricas em diálogo: o *Existential Phenomenological Studies* e a *Creole Perspective*. Embora todos esses autores possam ser classificados como *radical humanists*, eles se diferenciam dos autores anteriormente apresentados pela relativização da importância dos estudos de Marx nas reflexões de Fanon. No caso dos estudos *existenciais-fenomenológicos*, o foco é direcionado às relações de Fanon com Sartre, Edmund, Kierkegaard, Merleau-Ponty, Césaire e Dubois, enquanto os autores da

Creole Perspective destacam as relações e/ou subversões de Fanon com Rousseau, Hegel, Freud e Glissant.

Os livros *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (1995) e *Existential Africana* (2000), do filósofo jamaicano Lewis Gordon, são considerados inaugurais para o *Existential Phenomenological Studies* por oferecerem um método de estudo *ontológico descritivo* chamado de “fenomenologia existencial” (PAGET, 2006). Como afirma Marilyn Nissim-Sabat, ao fundir influências diversas como o *Husserlian phenomenology*, *critical race theory*, *existential sociology* e o *liberatory thought* de Karl Marx às reflexões de Frantz Fanon, com o objetivo de problematizar criticamente as raízes e os efeitos do racismo planetário, Lewis Gordon funda uma filosofia radical e uma antropologia filosófica que avança para um novo humanismo pós-colonial (NISSIM-SABAT, 2011).

Para Lewis Gordon (2008) e Henry (2006), o esforço fenomenológico que propõem foi antecedido por pensadores como Anna Julia Cooper e W.E.B. Dubois, mas alcançou um patamar superiormente distinto em Fanon quando este identifica que a prática de autorreflexão filosófica, existente em todas as culturas humanas, é, no caso da fenomenologia europeia, restrita por pressupostos racializados. Desde Descartes, Kant, Hegel e Husserl, os movimentos latentes da razão universal foram envoltos em um autoengano que os circunscreveram à geografia ocidental, excluindo (discursivamente) a consciência dos povos *africanos*, considerando a si próprios como absolutos, ou seja, como formulado pelas *teodiceias* (L. GORDON, 2005, 2015). Essa geografização racializada permite que a *razão universal* seja apresentada como específica do sujeito europeu e tomada equivocadamente como expressão universal do ser. Diferente dos teóricos pós-coloniais ou decoloniais, aqui o racismo moderno não é expressão dos pressupostos humanistas, mas, sim, o sinal de seu eclipsamento empreendido pelas reivindicações de exclusividade do Ocidente em relação à razão e à sua pressuposição de irracionalidade dos povos não ocidentais (L. GORDON, 2008; PAGET, 2006, 2000, 2006; OTO, 2006).

Assim como em Wynter (1999), o tema fanoniano das *sociogenic explanations* é tomado como referência para a elaboração de uma análise social e existencial do racismo que não se resume e, ao mesmo tempo, não desconsidere as dimensões psico-afetivas do desejo (L. GORDON, 2008, 2010, 2015; NISSIM-SABAT, 2009; OTO, 2006; PAGET, 2006).

Além disso, a racialização implícita a essa *teodiceização* da experiência europeia faz

com que suas próprias falhas sejam discursivamente transferidas para aquilo que se acredita estar fora dela: o “lado negro” do próprio sistema (L. GORDON, 2005, 2015). Diante dessa pseudo universalidade, o negro é racialmente reduzido à esfera do não humano para amargar a invisibilidade do limbo ou o inferno de uma aparição indesejada: a *Zone of Nonbeing* (L. GORDON, 2005, 2015). O capítulo “The Lived Experience of the Black”⁶², de Fanon, revelaria, portanto, esse paradoxo de encarar a *Zone of Nonbeing* ao ver o branco como *teodicy* e a si pela visão racializada que ele lhe reserva, ou seja, aceitar esse sistema sem ao mesmo tempo ser considerado parte dele (L. GORDON, 2015; OTO, 2006). O paradoxo existencial⁶³ enfrentado pelo negro seria, portanto, denunciar essa razão racista sem, ao mesmo tempo, incorrer na irracionalidade (L. GORDON, 2015).

Henry Paget enfatiza as relações de Fanon com a *Afro-Caribbean tradition of thought* em sua busca por *liberation* tanto em relação às práticas e instituições coloniais quanto em relação ao “man of color from himself” (HENRY, 2000, 2006). Assim como para o deformado e selvagem Caliban - personagem secundário de *The Tempest*, de Shakespeare -, o colonialismo apresenta a linguagem do protagonista e colonizador Próspero como único critério válido de fala, de forma que Caliban, para reivindicar o seu lugar como sujeito, terá que se utilizar dos códigos daquele que nega a sua humanidade. Para o autor, a resposta de Fanon para esse dilema deve ser entendida, embora não se resume a ele, a partir desse contexto mais amplo da filosofia afro-caribenha em sua luta para falar a linguagem – religiosa, filosófica ou política - do colonizador sem, ao mesmo tempo, negar a sua própria existência. A resposta de Fanon é enfrentar o seu estado de calibanização (*calibanization*) a partir da proposta de Édouard Glissant sobre a *crioulização* dessas linguagens com as referências que ela buscava negar, sem descartar o potencial subversivo que elas podem oferecer diante dos contextos que ela própria criou (HENRY, 2000).

⁶² O termo *The Lived Experience of the Black* é a tradução mais próxima possível do título original do quinto capítulo de *Black Skin, White Masks*: “*L’expérience vécue du Noir*”. Lewis Gordon concorda com Wynter (1999) a respeito da imprecisão que a tradução de C. Lam Markmann (1967) reserva a esse título. O termo “The fact of blackness”, como foi traduzido na língua inglesa, oculta a sua dimensão fenomenológica desse capítulo, que é o ponto alto do livro. Para Gordon, não apenas o título, mas também as discussões oferecidas nesse capítulo são visivelmente inspiradas no subtítulo de *The Second Sex (Le Deuxième sexe. Tome 2: L’expérience vécue, 1949)*, de Simone de Beauvoir, livro em que, não por acaso, a autora reconhece ter recebido influências diretas de Richard Wright para a formulação de sua reflexão sobre “tornar-se mulher”. Gordon lembra ainda que o termo *L’expérience vécue*, que sempre foi muito caro ao existencialismo, foi introduzido na língua francesa por Maurice Merleau-Ponty, inspirado no conceito alemão de *Erlebnis*, amplamente utilizado por Fanon (GORDON, 2015).

⁶³ O termo *paradoxo*, em Gordon, remete à razão paradoxal de Søren Kierkegaard (GORDON, 2005).

Para Henry (2006), Fanon oferece os elementos para pensar a *racialização* como uma *enforced negrification* que provoca, com suas imposições caricaturais, verdadeiros desvios psico-existenciais. O *despertar africano* que Henry (ibidem) propõe a partir da leitura de Fanon e de Lewis Gordon implica encarar a *Zone of Nonbeing* em um movimento de recusa da *enforced negrification* e de suas caricaturas. Além disso, o poder da escrita fanoniana - a sua poética - promoveria, tal como em Glissant, uma *redução fenomenológica* sartreana que suspenderia temporariamente as vigílias repressoras para tornar visível os elementos mais profundos da consciência individual (HENRY, 2000, 2006). Essa percepção de um *poeticist style of self-reflection* em Fanon é compartilhada por Lewis Gordon (2008, 2015), Maldonado-Torres (2009) e Jane Gordon (2011, 2014).

Em um caminho semelhante aos autores acima, embora com menor ênfase aos aspectos fenomenológicos, Jane Anne Gordon e Neil Roberts retomarão Fanon como base teórica para um projeto de crioulização do cânone das ciências políticas. Para eles, Fanon teria oferecido respostas originais aos problemas levantados por Rousseau em relação à articulação das demandas individuais com as demandas coletivas em uma sociedade democrática. Rousseau teria proposto, em seus pressupostos de General Will, uma relação dinâmica entre as diferenças, desigualdades e a liberdade, sem explicitar como essa articulação seria possível na prática. Os escritos anticoloniais de Frantz Fanon ofereceriam uma resposta *creole* a esse dilema, sem calibanizá-lo - o que seria copiar acriticamente as respostas europeias ou mesmo refutar de antemão as problematizações ocidentais, desconsiderando que o negro já está concretamente envolto nestes dilemas. Em sua defesa da consciência nacional em oposição ao nacionalismo, Fanon teria oferecido um retrato de como identidades públicas transitórias podem emergir de diferenças permanentes e desigualdades comumente articuladas em ações coletivas contra a alienação e a falta de liberdade, indo além de Rousseau (J. GORDON, 2009, 2011, 2013, 2014, 2015; J. GORDON & ROBERTS, 2015).

Para Jane Gordon, a *perspectiva creole* de Fanon oferece uma posição que é tanto pós-colonial, em sua rejeição à calibanização do cânone, quanto humanista em sua recusa à fragmentação implícita ao particularismo relativista. Essa posição dialoga com as propostas *creoles* de Glissant (1992, 1997a, 1997b), de Henry (2000, 2006) e com a proposta pós-colonial gramsciana de Sekyi-Otu (1996, 2003). Nessa mesma linha, Stefan Bird-Polan retoma as influências de Édouard Glissant, Jane Gordon, Michael Monahan (2011) para retomar uma noção de sujeito que compreenda o ser humano como aberto à liberdade. Nesse

projeto, em que Fanon é apresentado como espinha dorsal, sua principal contribuição é apresentar uma perspectiva *creole* em que a dialética da libertação está voltada a remodelação de conceitos para fazer o mundo mais inteligível e aberto à ação. Contra as teorias do trauma ou da fragmentação essencial, a perspectiva de Fanon remeteria a Hegel e a Freud, em suas buscas pela autointegração do sujeito, mas iria além deles, criouliando-os em uma articulação entre os aspectos sociais e os interpessoais e subjetivos (BIRD-POLLAN, 2015).

2.2.2.4 Diálogos a partir de Fanon

Nesta seção, serão apresentados alguns estudos e discussões que não se configuram como uma vertente teórica única, mas oferecem importantes contribuições ao campo *Fanon Studies*. Os tópicos reúnem estudiosos das diversas perspectivas e revelam um campo em permanente disputa: Fanon e Hegel, Fanon e os aspectos psíquicos, Fanon e o feminismo.

As reflexões sobre as relações entre Hegel, Fanon e a Dialética do Senhor e do Escravo explicitam os grandes embates a respeito do humanismo e o seu lugar nas ciências humanas contemporâneas. Termos como razão, sujeito, dialética, identidade, diferença, particular, específico, universal, práxis, etc., compõem um debate interminável sobre o que seria a posição de Fanon sobre esses temas, ou, principalmente, que julgamento se pode fazer em nossos dias a partir dessa posição.

Há, de um lado, os que posicionam Fanon como continuador de Hegel ao defender uma práxis (revolucionária ou não) orientada à auto-integração do sujeito cindido. A esse respeito Slavoj Žižek (2007, 2009, 2011) e Susan Buck-Morss (2000, 2009) argumentam que a ideia de *particularidade universal* de Fanon aponta para a afirmação kantiana do uso público da razão e a ideia hegeliana da universalidade como categoria política. Isso significa que o desfecho da sublevação do escravo não é a negação das contribuições ocidentais, mas a sua apropriação, por meio de uma “independência madura”, que permita ao colonizado emancipar-se – não sem violência, que é outro tema que aproximaria Hegel e Fanon – abrindo mão dos estigmas do passado e se reconhecendo como sujeito universal.

No mesmo caminho, Judith Rollins argumenta que a luta (anticolonial) apresentada por Fanon é o momento em que o colonizado – coisificado como objeto, *ser em si* – se torna

sujeito – *em si e para si* - rumo à verdade objetiva de si. Fanon teria apontado para a possibilidade de o “último” (colonizado) se tornar o “primeiro” (ser humano universal) (ROLLINS, 2007). Já Charles Taylor (1994) e Christopher Miller (1990), embora considerem Fanon como “*one of the key authors*” para a “*politics of recognition*”, entendem que a violência implícita à proposta de nação em Fanon impediria a promoção da negociação dialógica do significado.

No outro polo, encontram-se os autores que visualizam em Fanon a recusa da dialética hegeliana e do humanismo. Homi Bhabha (1994, 1996) argumenta que a “escrita transgressora” de Fanon, em sua perspectiva de “tradução” ou “negociação”, implicaria uma temporalidade discursiva pautada mais por um hibridismo do enunciado do que pela dialética. Entretanto, lamenta que Fanon ainda esteja preso às idéias hegelianas de uma oposição a serviço de “uma unidade maior”. Stuart Hall, por outro lado, discorda dessa vinculação direta a Hegel ao defender que Fanon o tenciona no que é fundamental ao apresentar o colonialismo como interdição – e, portanto, desmantelamento - da reciprocidade necessária ao pressuposto hegeliano do reconhecimento (1996a, 1996b).

Um terceiro grupo de autores reconhecem os vínculos de Fanon com a dialética hegeliana, mas destacam o que seriam as suas crioulizações. Bird-Pollan (2015) visualiza em Fanon a perspectiva dialética como movimento de autointegração do sujeito, mas argumenta que a crioulização promovida por Fanon do autor alemão pode ser observada tanto em sua contextualização da ontologia, ao confrontá-la com as particularidades da sociedade colonial, quanto com a sua noção de psicopatologia, em que funde os aspectos sociais, individuais e os intersubjetivos do sujeito. Rabaka (2011), Gibson (1999), Lewis Gordon (2015) e Sekyi-Otu (1996, 2003) consideram Fanon como um “hegeliano desviante”, que toma a dialética como base para apontar não só a existência do colonialismo como entrave ao reconhecimento, mas também o mergulho na negritude como elemento de negação da negação. A esse respeito Sekyi-Otu argumenta que, em Fanon, a segmentação colonial é tão violenta que o contato entre os polos conflitantes é mais bem explicado pela lógica aristotélica dos opostos do que pela dialética hegeliana, mas, ainda assim, a perspectiva dialética se confirma de forma materialista pela luta política anticolonial (SEKYI-OTU, 1996).

Outro tópico aqui elencado versa sobre as relações de Fanon com o feminismo. De um lado, encontram-se os autores que visualizam em PNMB um tom de misoginia ou mesmo heteronormatividade. Lola Young (1996) embasa-se em Bhabha (1986) para afirmar que

Fanon expressa ódio ao feminino ao construir modelos patológicos da psicosssexualidade das mulheres negras. A mulher negra em Fanon seria essencialmente determinada por um “erotismo afetivo” que trai o projeto político negro ao desejar o homem branco.

As afirmações de Fanon, segundo as quais não há complexo de Édipo ou homossexualidade na Martinica ou que a homossexualidade seria uma *powerful source of anxiety* são classificadas por Diana Fuss (1990,1994), Scott (1994) e Kobena Mercer (1996) como expressões de uma “penetrante (*pervasive*) homofobia” que repete *the worst fantasies of the black nationalist narrative*.

Em um caminho semelhante, bell hooks (1996) concorda que Fanon oferece uma análise que, ao secundarizar o corpo (mãe) e privilegiar a mente (pai), se recusa a enxergar as mulheres - especialmente as mulheres negras - como sujeitos da luta. Todavia, a autora enfatiza as contribuições do autor para uma crítica radical ao racismo e, nesse sentido, propõe *working with Fanon* para ir além dele a partir das contribuições do feminismo.

Em uma posição diferenciada, T. Denean Sharpley-Whiting (1998), Reiland Rabaka (2011) e Lewis Gordon (2015) rebatem as críticas acima apresentadas contrastando-as com as reflexões de Fanon sobre a participação da mulher argelina na revolução. Sharpley-Whiting (1998) se apoia nos trabalhos de Kathleen Cleaver, Assata Shakur, Angela Davis, Eliane Brown e Toni Bambara para tomar os textos fanonianos como crítica ao “black male chauvinism in the Black Power, civil rights and cultural nationalist movements”. Já Lewis Gordon, por exemplo, questiona se os críticos de Fanon realmente o leram, pois, segundo ele, seria simplista acusar Fanon de machista quando este analisou homens e mulheres psicologicamente patológicos com o mesmo peso (GORDON, 2015).

Por fim, encontram-se os estudos que problematizam as relações de Fanon com a psicologia e a psicanálise. Alguns autores debruçam-se sobre o que seriam as inovações clínicas nos métodos de tratamento apresentados por Fanon, destacando as relações do autor com a análise institucional de Tosquelles, a relação entre psicologia e colonialismo e a busca da autointegração individual em relação ao social (BOLDEN, Et al, 2007, 2008, BIRD-POLLAN, GENDZIER, 1976, 2015, MCPHERSON, 2007, MENOZZI, 2014). Entretanto, o ponto de inflexão refere-se a respeito de quais seriam os elementos centrais na análise de Fanon, os aspectos psíquicos e afetivos (BHABHA, 1986, 1994, 2004; MERCER,

1994,1996) ou sociaux (BULHAN, 1985 ,WYNTER, 1999; GAGNE, 2007, GORDON, 2015).

Figura 8: Pedagogia do Oprimido

Fonte: capa do livro *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire

3 FRANTZ FANON E OS FANONISMOS NO BRASIL

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 leigo, 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 a 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).

3.1 Revisitando a recepção brasileira

A recepção de Frantz Fanon no Brasil foi objeto de reflexão em pelo menos três importantes estudos: o livro *Cultura Brasileira e identidade nacional* (1985), de Renato Ortiz, o artigo “A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra”, de Antônio Sergio Guimarães (2008), e a seção “Frantz Fanon e o ativismo político-literário negro no Brasil: 1960-1980”, alocado no oitavo capítulo do livro *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*, de Mário Augusto Medeiros da Silva (2013a). No mesmo ano, o autor publica um artigo intitulado “Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980” (2013b), em que retoma, de forma revisada, os dados que sugerem algum contato entre importantes setores de ativismo negro brasileiro e as ideias de Fanon. Esses estudos serviram de base privilegiada para a investigação aqui conduzida e serão retomados ao longo do texto, dialogando, quando for o caso, com os novos dados encontrados.

Foram especialmente úteis, também, à presente sistematização, a classificação do antirracismo brasileiro em três grandes vertentes, oferecida por Sergio Costa (2006), a saber: os estudos raciais, o ethos nacional, os estudos pós-coloniais e a prerrogativa de autenticidade social, oferecida por Ortiz (2012) em suas observações sobre o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Essas referências teóricas não foram utilizados como episteme *a priori*, com as quais se busca encaixar, a todo custo, os dados selecionadamente coletados, de forma a confirmá-las ou refutá-las, mas, antes de tudo, como contributos que auxiliaram o entendimento daquilo que se encontrou ao longo da pesquisa. Diante desse caminho, foi possível identificar três grandes vertentes - relativamente dialogadas - de recepção de Fanon no Brasil: 1) de autenticidade social; 2) de autenticidade negra; 3) de discurso colonial.

Essa classificação, embora elaborada com base nos termos encontrados nos estudos, não deixa de ser arbitrária na medida em que reflete o desejo cognoscente do pesquisador em identificar algumas linhas gerais que vinculam os seus autores e perspectivas, mas será possível perceber, ao longo da análise, que o campo é muito mais dinâmico e multifacetado do que essa classificação pode comportar. Ainda assim, parece ser útil, por explicitar tanto as tendências comuns aos estudos internacionais sobre Fanon quanto os movimentos particulares sobre os quais essas recepções se deram no Brasil.

3.1.1 Fanon, o ativismo negro (brasileiro) do final da década de 50 e o movimento de Negritude

Ao realizar uma busca exaustiva nos principais periódicos da década de 50, procurando identificar quais teriam sido os possíveis ecos de Fanon entre a *intelligentsia* brasileira, Guimarães (2008: 100) afirma que “É como se a publicação de *Peau noir, masques blancs* (1952) tivesse passado despercebida”. O autor explica que nessa época a intelectualidade brasileira acompanhava atentamente tudo que se disponibilizava nos periódicos franceses no qual Fanon publicou ou foi comentado. Como se sabe, em 1951, Fanon publicara “L’Expérience vécu du noir” na Revista *Esprit* nº 179; e, em 1952, publica “Le syndrome nord-africain”, na edição nº 187. Em 1955, na edição nº 223 da mesma revista, publica “Antillais et Africains” e, em 1956, publica o seu magistral “Racisme et culture”, na revista *Présence Africaine*. Em fevereiro de 1959, publica “Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération” ainda na revista *Présence Africaine*. Em 1959 e 1961, publica, respectivamente, “La minorité européenne d’Algérie en l’An V de la Révolution” e “De la violence”, na famosa revista *Les Temps Modernes*.

Esses escritos não passaram despercebidos ao debate francês, configurando-se como objeto privilegiado da análise por importantes autores que, por sua vez, foram lidos atentamente pela intelectualidade brasileira. Curiosamente, insiste Guimarães, nem a Revista *Anhemi*, coordenada por Bastide e Florestan no momento em que Bastide retorna de Paris nem a Revista *Brasiliense*, na qual escreviam Clóvis Moura, Florestan Fernandes e Octavio Ianni, e nem mesmo as publicações de Sergio Milliet sobre Sartre, Senghor, Cesaire e outros temas referentes ao Movimento de Negritude renderam alguma referência direta ou indireta à Fanon, configurando, assim, um “silêncio impactante” (GUIMARÃES, 2008).

Duas décadas antes de Guimarães, Ortiz (1985) já teria chegado a conclusões parecidas. Embora o seu objetivo não fosse o de mapear a recepção de Fanon, mas remontar as diferentes maneiras que a *identidade nacional* e a *cultura* foram discutidas nas ciências sociais brasileiras, Ortiz oferece importantes elementos para pensar essa recepção. Em primeiro lugar, como argumenta, há uma confluência entre os temas e os referenciais teóricos utilizados por Fanon e os intelectuais do ISEB: da tradução francesa de Hegel por Hypolite e Kojève nos anos 40 - e o respectivo enfoque na dialética do senhor e do escravo como metáfora da dominação social, econômica e cultural - a divulgação e circulação dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de Karl Marx, em sua anunciada vinculação com

Hegel; da ampla influência do humanismo de Sartre (1946, 1956) as problematizações sobre a “situação colonial” de Balandier (1951), observam-se intrigantes similaridades nos usos dos conceitos fundamentais como *alienação* e *situação colonial*:

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 em Fanon, que não hesitará em pensar a libertação nacional em termos de humanização universal do próprio homem. As repercussões são também nítidas nos pensadores do ISEB, e Álvaro Vieira Pinto não deixa de considerar o problema em seu livro *Consciência e Realidade Nacional*. (ORTIZ, 1985: 51)

O autor sugere que as semelhanças entre Fanon e os pensadores do ISEB se expressavam principalmente por meio da “necessidade premente de uma busca por identidade”, pois, segundo explica, “para além das categorias de colonizador/colonizado, branco/negro, opressor/oprimido, permanece [em ambos] a pergunta, “quem somos nós?” ou “por que estamos assim?” (ibidem: 55). Entretanto, apesar dessa notável confluência, o autor não observa nenhuma referência a Fanon nessa época de consolidação do ISEB:

Não estou insinuando que exista uma filiação direta entre o pensamento de Fanon e dos intelectuais do ISEB, algo como uma influência de um sobre o outro. Tudo indica que os trabalhos de Fanon são elaborados sem maiores conexões com os pensadores nacionalistas brasileiros. Mas é justamente essa independência de pensamento que torna o problema mais interessante. A referência a um tipo de ideologia não brasileira introduz novos elementos para a compreensão do discurso isebiano e nos permite entender como a história penetra e estrutura o próprio discurso político. Por outro lado, ela dá uma abrangência maior à discussão da problemática do nacional, pois não se restringe à particularidade do quadro brasileiro. (ibidem: 50)

Nem mesmo Guerreiro Ramos que, ao que se sabe, *bebeu em quase todas as fontes* de Fanon, teria rompido o silêncio observado por Guimarães⁶⁴. A possível explicação seria a diferença de horizontes entre os dois autores: enquanto Fanon buscava resolver os problemas coloniais por meio da práxis revolucionária no contexto da luta de classes, o sociólogo baiano,

⁶⁴ A suposição segundo a qual Guerreiro Ramos conheceu (GUIMARÃES, 2008) ou foi influenciado por Fanon (FILGUEIRA 2012) ainda carece de investigação. O que se sabe é que ele não se refere ao autor martiniquenho em nenhum dos seus textos. Como afirma Guimarães, na 13ª. nota de rodapé de seu artigo: “Em *A redução sociológica*, de 1958, Guerreiro cita explicitamente Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine, 1955), Cheik Anta Diop (*Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1954) e Sartre (“Le colonialisme est un système”. *Les Temps Modernes*, nº 126, 1956) em francês, mas não se refere a Fanon. Na segunda edição, de 1965, Guerreiro acrescenta a essas leituras Balandier (*Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: PUF, 1955) e continua sem se referir a Fanon” (GUIMARÃES, 2008: 103).

bem como o conjunto de pensadores do ISEB, tendiam para posições nacionalistas e populistas (ORTIZ, 1985; GUIMARÃES, 2008).

Outra via de diálogo a ser explorada seriam as produções da socióloga, psicóloga e psicanalista Virgínia Leone Bicudo (1910-2003). A sua pesquisa apresenta elementos que a aproximam das problematizações de Fanon, mas a cronologia dos estudos não permite falar em influência de um sobre o outro, como explica Silva:

Somente anos depois que o mestrado de Bicudo foi defendido, o psicanalista e revolucionário martinicano Frantz Fanon publicaria, em francês, seu clássico estudo *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em 1952, tese de doutorado em medicina rejeitada por Lyon. Pode-se dizer, ligeiramente, que Bicudo antecipa em quase uma década uma discussão fundamental acerca dos processos sociais e dos processos mentais, o grande tema de Fanon (1983). Em *Peau Noires, Masques Blancs*, o autor discutirá os processos de interação entre brancos e negros, nos mais diversos níveis psicossociais, bem como o problema da colonização. Tema que seria retomado em *Os Condenados da Terra (Les Damnés de la terre, 1961[1979])*, enfocando a questão da violência revolucionária, o racismo como produtor de uma cultura, a necessidade de se criar uma cultura antirracista e as tarefas do intelectual colonizado. Sabem-se quais foram as consequências do pensamento de Fanon: ajudou a pensar as revoltas de libertação nacionais africanas e colaborou decisivamente com a Revolução Argelina. (SILVA, 2011: 441-2).

A despeito dessa diferença temporal, o seu trabalho oferece interessantes aproximações com o pensamento de Fanon. Bicudo foi orientanda de Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, e professora-assistente da cadeira de Higiene Mental da Faculdade de Higiene e Saúde Pública da Universidade de São Paulo, quando integrou a equipe do Projeto UNESCO ao lado de Florestan Fernandes e Roger Bastide. Em suas pesquisas – que, em certa medida, dialogam com Guerreiro Ramos e Oracy Nogueira – apresenta abordagens e conclusões muito próximas das preocupações levantadas por Fanon em *Peau noire, masques blancs* e *Le “syndrome nord africain”*, publicado na Revista *Espirit*, em fevereiro de 1952.

Ao observar a figura do mulato na década anterior, muito antes de Fanon escrever o seu primeiro estudo, a autora já falava do dilema vivido por aqueles indivíduos – híbridos raciais e culturais – que, depois de buscar se afastar da sua origem ou marcador de discriminação, retornam a seu grupo incendiando-o:

[...] surgem, então, líderes autoconscientes, quase invariavelmente híbridos raciais e culturais, que se dedicam a despertar na população nativa, com auxílio da imprensa nativa, da língua, da literatura e das artes de *folk*

revividas, a consciência de grupo essencial ao ulterior desenvolvimento do movimento. “Estes homens marginais, que tinham deixado por algum tempo o seu próprio grupo e vivido ou tentado viver em outro, voltaram agora definitivamente para seu grupo original, cheio de sonhos e aspirações do que ele pode se tornar. (BICUDO apud . GOMES, 2013: 108)

Em um estudo posterior, publicado em 1955, em que observa a dimensão do “preconceito de cor” em algumas escolas, a autora analisa os efeitos dessas barreiras sociais na subjetividade como *denegação, mundo interior, projeção, paranoia, neurose, estereótipo, complexo de inferioridade* e outros termos que também estão presentes tanto em Fanon quanto em Oracy Nogueira e Guerreiro Ramos. Em seus estudos, o negro não é apenas alguém sobredeterminado pelo que vem de fora, mas também alguém cuja discriminação marca profundamente a forma de perceber o mundo e a si, como é possível ler nessa afirmação destacada por Gomes (2013: 145):

Vivendo o conflito entre ser “negro” e “não querer ser negro”, equivalente ao conflito entre “ser mau” e “ser bom”, as pessoas de cor sucumbem frequentemente ao conflito, auto punitivamente exibindo traços de personalidade que são tomados como confirmação dos estereótipos que lhe são dirigidos. Outros derivam o conflito na luta pela aquisição de características do branco, procurando instruir-se, elevar seu *status*.

Para Bicudo, essas distorções não são vividas apenas pelo negro, mas também pelo branco, que sofreria de “conflito neurótico deslocado” em seus sentimentos de vergonha e culpa produzidos pelo ódio (GOMES, 2013). A respeito das proximidades com Fanon, Gomes nos lembra: “Para não esquecer da cronologia das publicações: *Peau Noir, Masques Blanches* (1952), *Atitudes de Escolares* (1953) - embora eu cite a publicação da revista Anhembi que é de 1955 – *A Patologia do Branco Brasileiro* (1955)” (GOMES, 2013: 146). Considerando que, posteriormente, entre os anos de 1955 e 1959, Bicudo viajou para Londres para cumprir uma temporada de estudos psicanalíticos, onde frequentou o Instituto de Psicanálise da Sociedade Britânica, e teve contato com psicanalistas reconhecidos como Melanie Klein, Wilfred Bion e Donald Winnicott (MAIO, 2013), seria crível que ela tenha ouvido falar do trabalho de Fanon. De todo modo, o recorte temporal da pesquisa de Gomes é de 1945 a 1955 - época em que a intelectual esteve ligada ao grupo UNESCO -, deixando indicação para pesquisas futuras.

O fato é que, para Guimarães (2008), apenas a partir da visita de Sartre e Beauvoir ao país, em 1960, que o “silêncio” se relativiza para dar lugar a uma “morna recepção” por parte da esquerda brasileira.

Em um caminho diferente deste, Mário Medeiros da Silva (2013a; 2013b) propõe analisar a recepção de Fanon dessa época por um vetor até então pouco explorado: o ativismo negro. Para tal, argumenta pela existência de um fluxo esparso, mas importante de ideias entre intelectuais africanos, afro-norte-americanos e afro-brasileiros, entre o período de 1920 e 1960, que poderia oferecer algumas pistas relevantes ao debate:

A circulação de idéias sobre África ou de intelectuais e militantes africanos em São Paulo ainda carece de pesquisas mais articuladas. Memórias como as do militante José Correia Leite (Leite & Cuti, 1992) ou entrevistas como a de Oswaldo de Camargo (2007) mostram que, entre os anos 1920 e 1960, as associações negras paulistas tiveram contatos esparsos com obras traduzidas, escritores, jornalistas e debates que remetiam a temas como o pan-africanismo, os movimentos que visavam ao retorno ao continente africano, as lutas anticoloniais e pela libertação de países, a violência do apartheid, etc. (SILVA, 2013a: 371)

A sugestão do autor é de que a recepção de Fanon no Brasil poderia ser melhor compreendida se focássemos nesse fluxo afro-transatlântico de ideias. Como se sabe, Frantz Fanon participou ativamente dos debates internacionais sobre a libertação dos países colonizados, circulando, portanto, entre os principais espaços de articulação política anticolonial (GEISMAR, 1972; GORDON, 2015; MACEY, 2000), e a Associação Cultural do Negro, com sede em São Paulo, esteve presente em um desses espaços, a saber: o II Congresso de Escritores e Artistas Negros, de Roma em 1959, como mostra Silva (LEITE & CUTI, 1992 apud SILVA, 2013a: 517-518) ao retomar as memórias do 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 *Presence Africaine*.

O pintor citado no depoimento é possivelmente Wilson Tibério (1923-2005), artista plástico gaúcho que viveu um longo tempo em Paris, podendo perfeitamente ser um elo de comunicação entre os ativistas brasileiros e o movimento de negritude francófono, além de um conhecedor das ideias de Fanon já que há muito tempo circulava ativamente entre o movimento, como informa Raissa Reis ao descrever os participantes do I Congresso Internacional de Escritores Negros e Artistas Negros, em 1956, em Paris:

Estavam presentes delegações vindas de 24 países da América (dentre os países americanos listados como representados no congresso está o Brasil,

não tenha sido hegemônica, ele estava entre as figuras mais notáveis do referido Congresso (DIENG, 1997; CANNEL, 2007; MARZIOLI, 2013), como relata Amady Aly Dieng durante a comemoração do 50º aniversário de *Présence Africaine*: “Neste memorável congresso houve vários incidentes. O governo francês era hostil à presença do Dr. Frantz Fanon, membro da FLN – Frente de Libertação Nacional, que foi obrigado a se pronunciar sob o pseudônimo de Dr. Oumar” (ibidem: 109). Entretanto, reconhece Silva, essa hipótese de um possível encontro ainda carece de fontes mais específicas para ser confirmada:

Dadas as informações lacunares, é difícil afirmar, sem pesquisa exaustiva no acervo da associação, o que Oliveira – um dos representantes brasileiros - efetivamente carregou consigo de Roma, qual nível de discussão foi capaz de estabelecer no congresso, seu domínio de línguas estrangeiras [em particular, o francês] e, o mais importante para agora, se conheceu Fanon e se interessou pelo mesmo (SILVA, 2013a: 518).

Ainda assim, a despeito da carência de fontes, as pistas levantadas oferecem um convite à reflexão, especialmente quando observadas à luz das apropriações que os intelectuais negros das décadas seguintes estabeleceram – agora de forma nomeada – com o pensamento de Fanon. Como descreve o mesmo autor, o ativismo cultural negro da década de 80 irá eleger justamente os textos de Fanon - apresentados por Fanon no I e II Congresso de Escritores e Artistas Negros (1956 e 1959) – como referências para pensar as relações entre cultura negra, colonização e luta política⁶⁶.

Ainda sobre o final da década de 50 e o início da década de 60, o autor observa uma importante troca de ideias entre a ACN, a *Presence Africaine* e alguns outros intelectuais do Movimento de Negritude. Essa troca apontava, já em 1959, para uma relação muito mais próxima do que se imaginava. Como comprova a carta encontrada pelo autor na Coleção da Associação Cultural do Negro, no Acervo Ueim-UFSCar, escrita pelo vice-presidente da ACN aos jornais da época, Américo Orlando da Costa:

A "Société Africaine de Culture", ciente da importância da contribuição dada pelo elemento africano à cultura do Brasil, acolheria com imensa satisfação

⁶⁶ Ao analisar a produção intelectual de Márcio Barbosa no Quilombhoje, Silva conclui: “Suas fontes bibliográficas citam, entre outros: *Os condenados da Terra* (1979), com o texto “Sobre a cultura nacional”; e “Racismo e cultura”, publicado em tradução portuguesa no livro *Em defesa da Revolução Africana*, em 1980. Antes este livro é o original *Pour la révolution africaine*, conjunto de ensaios dispersos editado pela François Maspéro em 1969 e traduzido em Portugal pela Sá da Costa Editora, na “Coleção Terceiro Mundo”. “Racismo e cultura” é a conferência de Fanon ao I Congresso de Escritores e Artistas Negros (1956); “Sobre a cultura nacional” é a sua conferência de 1959, para a segunda edição do evento (SILVA, 2013a: 519).

uma representação de nosso país. Por isto, solicitou à Associação Cultural do Negro [...] para que [se] tornasse intérprete de tal desejo, pedindo outrossim divulgar as notícias referentes ao conclave e possivelmente tomar contato com o ambiente cultural do país, assinalando as figuras que dele desejam participar. Solicitamos então aos intelectuais negros e aos estudiosos eventualmente interessados no assunto, o envio de sua adesão, para que a ACN possa transmiti-la à "Société Africaine de Culture", recolhendo outrossim, os pormenores sobre a viagem para conhecimento daqueles que desejam participar do Congresso. [...] A "S.A.C", com a qual a Associação Cultural do Negro deseja estabelecer laços de amizade e de profícua colaboração, sugeriu também a criação no Brasil de uma associação "Amis de Présence Africaine", com membros brancos e negros, objetivando estudar os problemas ligados à cultura afro-brasileira e a divulgação de todas as manifestações relativas a ela [...] A Associação Cultural do Negro, aproveita então esta oportunidade para lançar o seu apelo aos intelectuais brasileiros, negros e brancos, para que seja fundado em São Paulo um centro filiado à "S.A.C" digno de representar no estrangeiro a cultura africana no Brasil. Com este objetivo, a A.C.N fará realizar no dia 27 de fevereiro próximo, em sua sede social, uma reunião para tratar do assunto, estando desde já convidados todos os interessados [...] Finalmente, o senhor Alioune Diop, Secretário Geral da "Société Africaine de Culture", solicita o apoio e a solidariedade da intelectualidade brasileira, das associações culturais e das entidades que congregam o elemento negro, traduzidos no envio de mensagens por ocasião do congresso (COSTA apud SILVA, 2012: 550-1)

Em outro trecho, Silva relata, a partir dos dados encontrados, que o contato afro-atlântico-diaspórico da ACN não se resumiu à sua participação no Congresso de Roma, mas também seguiu ativo possibilitando frutos diversos, dos quais o mais notável é a participação de alguns de seus membros em uma edição organizada por Léon Damas, importante articulador internacional do Movimento de Negritude:

Todavia, não foi apenas a eles que a ACN despertava curiosidade. Léon Gontran Damas, para organizar com poetas brasileiros a sua *Nouvelle somme de poésie du monde noir*, editada em francês, inglês, português e espanhol pela *Présence Africaine* (Damas, 1967), recorre àquele conglomerado de ativistas. Ali, segundo Camargo, toma conhecimento e recolhe os poemas de Natanel Dantas, Eduardo de Oliveira, Carlos de Assumpção, Luiz Paiva de Castro, Marta Botelho e do próprio entrevistado. Quase uma década antes, o poeta cubano Nicolas Guillén, a quem Solano Trindade dedicou um poema em *Cantares ao meu povo*, também já havia travado contato com alguns dos frequentadores da agora ACN - em particular Correia Leite. (SILVA, 2012: 247)

O ponto que importa no âmbito desse trabalho refere-se à discussão sobre as possibilidades das ideias de Fanon terem exercido alguma influência na reflexão e atuação da ACN em seu período de formação e consolidação. Um caminho possível para essa reflexão,

mas que não resolve o problema da pouca disponibilidade de dados⁶⁷, seria a observação da posição de Fanon diante dos debates estabelecidos no II Congresso, e as possíveis influências desses debates na atuação da ACN.

Como já foi mencionado, as posições de Fanon nessa época propunham resolver os problemas apontados - entre os quais as culturas africanas e afro-diaspóricas estavam inseridas - por meio da práxis revolucionária anticolonial. Sua atuação como embaixador e mobilizador político-revolucionário da Frente de Libertação Nacional da Argélia junto aos países da África subsaariana; o avançar das lutas de libertação, resultando nas independências de países como Sudão, Marrocos e Tunísia (1956), Gana (1957), Guiné (1958) e o advento da Revolução Cubana poucos meses antes do II Congresso 1959, influenciaram decisivamente em sua forma de pensar a relação entre cultura e política, levando-o a se diferenciar ainda mais das posições defendidas pelos intelectuais da negritude a frente da Revista *Présence Africaine*⁶⁸.

Em sua conferência ao II Congresso, Fanon (2010: 280) afirma que a “condição de existência da cultura é pois a libertação nacional, o renascimento do Estado”. Isso significa que, para ele, o caminho que deveria ser adotado pelos intelectuais presentes não deveria ser o enaltecimento da cultura africana - sistematicamente negada pelo jugo colonial -, mas o engajamento dos artistas - junto ao povo colonizado, seus saberes e (pré)conceitos - em direção a uma práxis política (revolucionária) de transformação das condições concretas de existência. É apenas a partir desse engajamento rumo à construção da nação, encarnando “as aspirações reais do povo” e modificando o Estado, que seria possível, segundo o autor, o surgimento de “formas de fecundidade cultural excepcionais” (ibidem: 281), como é possível ler no mesmo trecho:

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 exista. 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

⁶⁷ Silva chama a atenção para a necessidade de pesquisas mais exaustivas na Coleção da Associação Cultural do Negro, acervo Acervo Ueim-UFSCar (SILVA, 2012; 2013a; 2013b).

⁶⁸ Vale lembrar, como já discutimos em outro espaço (FAUSTINO, 2013), que algumas dessas diferenças já se observam em *Peu noire, masques blancs* (1952), quando Fanon denuncia um certo essencialismo nas posições defendidas pelo Movimento de Negritude.

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 (ibidem: 280-281)

Fora desse movimento prático-sensível, para ele restariam apenas duas opções: adorar a cultura do colonizador, legitimando-a enganosamente como a única verdadeiramente válida – contribuindo, assim, para disseminar preconceitos em relação à cultura autóctone – ou, por outro lado, lançar-se apaixonadamente à cultura dos povos colonizados, cultura esta “mumificada”, “substancializada”, “solidificada” e “esterilizada” pelo colonialismo. Esta segunda opção – que, para Fanon, é partilhada pelos intelectuais da negritude - foi alvo de duras críticas ao longo deste e de outros textos 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, apresenta alguns trechos do capítulo IV “Sur le culture nationale”, de *Les Damnés de la terre* (1961), sob o título “A crítica da negritude por Frantz Fanon”⁶⁹.

O discurso de Niam N’goura para a primeira edição da Revista *Présence Africaine*, em 1947, explicita bem as diferenças que futuramente Fanon assumiria, pois, segundo o primeiro, visivelmente influenciado pela perspectiva da Negritude de Senghor (1939), a Revista estaria aberta à colaboração daqueles que estivessem dispostos a ajudar a “definir a originalidade africana e acelerar a sua inserção no mundo moderno” (N’GOURA, 1947: 100), já que a *Europa* - “uma minoria de seres que produzem e criam” impuseram ao *resto do mundo* – os via “menos ativos”, que “produzem menos” (ibidem: 101). A esse modo “patológico” e “militante” da Europa, deve se opor, portanto, a “sensibilidade muito viva e uma história longa e singular” (ibidem: 102-103) própria de uma *humanidade negra*:

A língua pela qual essa humanidade vai se exprimir em nossa revista (o francês) não deixará de revelar novas temáticas pitorescas, morais e formais inéditas de sensibilidade. Acrescentaríamos até que esta humanidade negra pode enriquecer a civilização europeia. Estamos convencidos de que sim. Pois um dos traços característicos da vida moderna é acreditar que as consciências podem se comunicar entre si. O negro-africano, por sua vez, não acredita nisso. Para ele, de fato, não falta prazer no amor e na amizade, mas ele desconhece um pouco a intimidade. Pelo contrário, os europeus acham até que o ser humano só é real quando pode expressar a sua humanidade. As instituições sociais o consideram dentro deste quadro somente.[...] todo o ser humano que não manifestar sua personalidade é negado nesta sociedade

⁶⁹ A coletânea disponibiliza o texto de resolução dos congressos panafricanistas e algumas das conferências que permearam as suas reflexões. O referido trecho 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).

militante, na qual cada um assume inteiramente o seu próprio destino, na qual só se valorizam as leis e os fatos, revelados pela ciência e pelo pensamento [...]. Quanto a nós, africanos, esperamos destas atividades culturais resultados bem específicos. Que *PRESENCE AFRICAINE* nos franqueie uma inserção e um posicionamento na sociedade moderna, ao mesmo tempo que nos revele ao mundo, nos ensinando a crer na idéia. Pois ainda somos bem diferentes do europeu em relação a isso [...]. O universo é, para nós, ilimitado em maravilhas, ele é fecundidade infinita oferecida ao nosso vigoroso apetite. Nos preocupamos pouco em conhecer e domar o mundo, mas sim e usufruir dos alimentos que a atualidade presente carrega. Vivemos *hic et nunc*. De certa maneira, somos burgueses lá onde o europeu é um militante. (ibidem: 103).

Essa visão de cunho *essencialista* foi ressignificada ao longo dos anos com o desenrolar das lutas de libertação nos diversos países africanos, e a Revista *Présence Africaine* não ficou imune às novas influências, mas até o período do II Congresso as ideias hegemônicas estavam entre o movimento de negritude cultural de Léon Damas, Aimé Césaire, Leopold Senghor e Cheikh Anta Diop e o faraonismo de Cheikh Anta Diop. O primeiro buscava “reabilitar” a raça negra a partir da estética, em especial a ideologia e a poesia, e o segundo almejava ser uma forma “científica de negritude” voltada à exaltação de um passado negro glorioso⁷⁰. O ponto é que a posição radical de Fanon era sabidamente crítica dessas duas tendências e poderia ter ganhado um eco maior nos anos de independência que se seguiram, se não fosse sua morte precoce aos 36 anos em 1961. Enquanto isso, no II Congresso, defendia uma abordagem da cultura que pudesse ser articulada a partir da luta revolucionária pela construção da nação, dos desejos e visões de mundo do povo e de uma visão humanista-internacionalista que refutasse o nacionalismo, o particularismo e qualquer visão reificada de identidade:

Se o homem é o que ele faz, então diremos que a coisa mais urgente hoje para o intelectual africano é a construção da sua nação. Se essa construção for verdadeira, isto é, se traduzir a vontade manifesta do povo, se revelar em sua impaciência os povos africanos, então a construção nacional se acompanhará necessariamente da descoberta e da promoção de valores universalizantes. Longe, pois, de afastar-se das outras nações, é a libertação nacional que torna a nação presente no palco da história. É no coração da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência é apenas, definitivamente, o núcleo de toda cultura. (FANON, 2010: 283)

⁷⁰ Dyeng lembra que, a despeito dessas duas vertentes dominantes, a “*Présence Africaine* não é de publicar obras de tom anticolonialista, como *O discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire; *Os estudantes negros falam* (1953); *As massas africanas e a atual condição humana* (1956) e *A companhia do Senegal* (1958), de Abdoulaye Ly; *Carta a Marice Thorez* (1956), de Aimé Césaire; *A contribuição ao estudo dos problemas políticos na África negra* (1958), de Mahjemout Diop; *A África Negra pré-colonial* e *A unidade cultural da África negra* (1960), de Cheikh Anta Diop” (DIENG, 1997:112).

Já o ativismo brasileiro daquele momento parecia buscar respostas diferentes para as suas buscas políticas e estéticas, como é possível ler no manifesto lido em São Paulo na comemoração dos 70 anos da abolição da escravidão, em 1958:

Neste ano de 1958 em que comemoramos o 70º aniversário da abolição da escravatura no Brasil, as organizações culturais, esportivas, recreativas e as pessoas que a este subscrevem, uniram-se para homenagear os grandes vultos que, no passado, batalharam nas tribunas, na imprensa, nos parlamentos, nos eitos, nas senzalas e nos quilombos por causa tão justa e humana. [...] Tais vultos merecem a homenagem e o respeito de todo o povo brasileiro, e os ideais de liberdade e independência que nortearam suas grandes ações, elevam e enobrecem os sentimentos de humanidade de nossa gente. [...] No momento em que se exaltam no Brasil os sentimentos de nacionalidade, independência e liberdade, adquire ainda maior oportunidade a comemoração do grande feito de 1888 [...] Através de sessões cívicas, conferências culturais, representações de teatro, festejos populares, atividades esportivas e recreativas, desejamos que todos os brasileiros participem das festividades comemorativas do “O Ano 70 da Abolição”, contribuindo, dessa maneira, para elevar ainda mais alto a chama democrática da igualdade jurídica e social das raças. Salve o Ano 70 da Abolição. (Carta da ACN apud SILVA, 2012: 243)

O tom agregador da carta, explica Silva, corresponde à necessidade de congregar os elementos mais díspares a um acontecimento considerado de maior importância, mas é reveladora, quando contrastada ao discurso de Fanon, acima apresentado. Além disso, o fantasma da repressão política sofrida pela Frente Negra Brasileira, associada às características próprias do racismo brasileiro⁷¹, possibilitava que os mentores de diversas organizações negras apostassem mais nas formas culturais de articulação política, como afirma o autor a respeito da ACN:

Criada como um fato político e cultural, por mais que seus mentores quisessem minimizar o primeiro adjetivo, ela se torna uma referência do ativismo negro, sendo chamada a emitir opinião ou se posicionar sobre os mais diversos assuntos, em diferentes momentos, acerca de questões que nem sempre pôde dar a resposta esperada. (SILVA, 2012: 247)

Assim, embora o ano de 1959 seja um momento decisivo para as lutas de libertação que se seguiram no continente africano, e essas lutas, com os seus desfechos que, bem ou mal sucedidos, não passaram batido a esses intelectuais ativistas afro-brasileiros⁷² parece ser mais

⁷¹ Hanchard (2001), olhando um momento distinto deste que por hora analisamos, sugere em seus estudos que a aglutinação de negros em torno das entidades de cunho cultural – em detrimento das organizações políticas - foi uma estratégia bastante utilizada no Brasil, devido à perseguição sistemática à auto-organização negra.

⁷² Como mostra o Manifesto da ACN, 25/03/1960 em repúdio aos “acontecimentos sangrentos de Shaperville” (apud SILVA, 2012: 253-254).

provável que foi o Movimento de Negritude, e não o Fanon revolucionário, com suas críticas ao movimento, que se aproximava mais das perspectivas buscadas pela ACN:

Na tensa relação de *fazer história e fazer sentido*, a ACN procurou marcar um lugar importante para o grupo negro paulistano, tentando se por em compasso com o andamento das transformações da sociedade, abrindo uma brecha, às suas custas e às expensas de poucos apoios de alguns intelectuais não negros, para cravar no cenário da modernidade precária e emergente de São Paulo, uma imagem do negro alternativa à da escravidão que fosse reivindicativa, crítica, propositiva e combativa. Os condicionamentos sociais para sua produção foram determinantes para reafirmar a marginalidade da iniciativa cultural negra, embora tenha sido capaz de, fato raro, alçar um público não endógeno, num momento favorável, em aberto, com disposições democráticas. (ibidem: 270).

Isso sugere que, mesmo que os membros da ACN tenham tido algum contato com as idéias de Fanon, elas ainda não ofereciam, nesse momento, alguma utilidade ao debate afrobrasileiro. É somente nos anos 80 que o movimento negro adquire uma expressão mais *racialista* que rejeita às perspectivas de integração (SILVÉRIO, 2014). Como já havia adiantado Guimarães (2008) a esse respeito, foi preciso que as ideias de Fanon esperassem por uma nova geração de intelectuais e ativistas para serem retomadas e discutidas à luz do contexto brasileiro.

3.1.2 A autenticidade nacional às esquerdas: Os condenados da terra e a sua morna recepção

Se a década de 50 foi marcada por um impactante silêncio a respeito de Fanon, os anos seguintes foram palco de uma morna recepção. Guimarães informa que o pensamento do autor martinicano chegou oficialmente ao Brasil em uma época em que o marxismo e o existencialismo disputavam o cenário cultural e político internacional, alimentando os horizontes teóricos e políticos. No meio acadêmico brasileiro desse período, observa-se uma relativa contraposição ao legado teórico de Silvio Romero, Gilberto Freyre e outros que hegemonizaram o debate até então.

Esses pensadores exerceram grande influência ao apresentarem a mestiçagem como traço particular da sociedade brasileira, e, ao mesmo tempo, propuseram uma reflexão que substituísse a raça pela cultura (ORTIZ, 2012). Entretanto, agora, tanto com a criação da Escola de Sociologia Paulista em 1954 quanto com o surgimento do Instituto Superior de

Estudos Brasileiros – ISEB, em 1955 no Rio de Janeiro, além do envolvimento destes e outros pesquisadores ao longo do Projeto Unesco, o debate começa a mudar: “O desafio lançado por Arthur Ramos, no final dos anos 40, sobre a possível existência de um ethos nacional, transforma-se em ‘problema nacional’ nos anos 50” (MAIO, 2015) e, embora de forma tímida, dada a ampla influência do debate anterior, os dados sobre as desigualdades entre negros em brancos começam a ganhar visibilidade.

Ao mesmo tempo, no âmbito do ISEB, sob a liderança de Guerreiro Ramos - que também era vinculado ao Teatro Experimental do Negro – inicia-se uma crítica às teorias da modernização, com suas vinculações europeias, em direção à proposição e à construção de uma sociologia autenticamente brasileira que confrontasse a situação (neo)colonial e contribuísse para a libertação nacional e a consolidação da democracia (LIEDKE, 2005; ORTIZ, 2012). É nesse momento, ainda em setembro de 1960, que o Brasil recebe a visita de Sartre e Beauvoir.

Essa visita é relevante porque, em primeiro lugar, o *casal existencialista* veio ao Brasil em apoio à luta de libertação na Argélia – onde, como vimos, Fanon foi parte ativa. Em segundo, porque a essa altura Sartre já era um dos principais divulgadores internacionais de Fanon, tendo citado o intelectual martiniquenho em trabalhos diversos, alguns dos quais de conhecimento da *intelligentsia* brasileira (GUIMARÃES, 2008, SILVA, 2013b). Enquanto o cenário do pós-guerra se polarizava entre o leste e o oeste, surgiam vozes, como as originadas na Conferência de Bandung, que propunham outras polarizações como a norte-sul. Tanto Fanon como Sartre representavam o intercruzamento dessas duas tendências. Entretanto, não se sabe se Sartre mencionou Fanon em algumas de suas palestras ou se a sua obra foi comentada por ele ou Beauvoir em alguma conversa.

O fato é que, nesse momento, o debate anticolonial e anti-imperialista em curso no Brasil, embora partilhasse dos mesmos referenciais teóricos de Fanon⁷³, encaminhava-se para um sentido muito distinto do seu. Enquanto o autor martiniquenho - dado o seu diagnóstico de inexistência da sociedade civil nas colônias - argumentava pela necessidade de transformações violentas da ordem social, os pensadores do ISEB buscavam a edificação dessa sociedade civil a partir do fortalecimento das instituições democráticas. Devido às

⁷³ Ortiz argumenta que o Hegel traduzido por Kojève e Hypolite, bem como os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos, de Marx*, a análise da situação colonial, de Balandier e, obviamente, de Sartre, exerceram influências tanto em Fanon como nos pensadores do ISEB (ORTIZ: 2012: 50).

disputas que se travaram no cenário nacional, essa diferença seria incontornável, como explica:

A ausência de um “povo” caracteriza o passado brasileiro, no momento em que os intelectuais do ISEB escrevem, afirma-se a existência de uma sociedade civil que não possui ainda a devida expressão política. Ao se colocarem como representantes legítimos do “povo”, o que eles de fato estão procurando realizar é dar às classes médias um papel político que elas não possuíam até então. Neste sentido, a proposta política só pode ser reformista, nunca revolucionária. (ORTIZ, 2012: 63-64)

A esse respeito, Guimarães chega a afirmar que, no Brasil, o eixo de debate sobre raça e descolonização não encontra, como no caso de Sartre e Fanon, o outro eixo, marcado pela luta de classes e o imperialismo, fato que explica um pensador como Guerreiro Ramos, por exemplo, formular a sua proposta de desalienação e descolonização cultural separando-a das preocupações com a luta de classes. Por essa razão, apesar de partilharem um diagnóstico semelhante, Fanon não seria útil ao contexto brasileiro desse momento e, por isso, talvez, arrisca o autor, não foi tomado como referência ao debate brasileiro.

Se Guerreiro não o fez foi porque a desalienação e a descolonização cultural que buscava não passavam pela luta de classes. Provavelmente conhecia Fanon, pois era leitor de *Présence Africaine*, de *Esprit*, e de *Les Temps Modernes*, além de revistas acadêmicas francesas. O fato é que, para articular o seu libelo contra a colonização cultural dos brasileiros “claros” e “escuros”, Guerreiro bebera em algumas das mesmas fontes que Fanon, mas não em todas. A mesma inclinação por Hegel e pelo existencialismo, quando somadas a situações nacionais e projetos pessoais diversos, levava Guerreiro a posições nacionalistas e populistas, afastando-o de doutrinas revolucionárias que pregavam a violência como modo de transformação social ou que defendiam a manutenção de diferenças culturais entre colonizados e colonizadores (GUIMARÃES, 2008: 102)

No caso da esquerda revolucionária, por outro lado, a proximidade de leitura em relação às profilaxias radicais esbarrava em uma divergência a respeito dos diagnósticos. O antirracismo e anticolonialismo no Brasil dessa época eram empreendidos por aqueles intelectuais e ativistas que ainda acreditavam – ou lutavam pela – democracia racial, ou advogavam pela diluição do “preconceito” de cor sob o avanço da modernização. Talvez por isso, aos poucos intelectuais que parecem ter tido acesso ao nome de Fanon nessa época, o prefácio de Sartre parece ter se apresentado como mais atraente do que o próprio Fanon:

Certamente, a esquerda brasileira tomou conhecimento de Fanon através do extrato de *Damnés de la terre* (1961), publicado em *Les Temps Modernes*, e do prefácio de Sartre. Ou seja, o Fanon sartriano de *De la violence*. Michel Löwy, por exemplo, se lembra de ter discutido o prefácio de Sartre com seus

companheiros em São Paulo, provavelmente ainda em dezembro de 1961. Há que se notar dois fatos na informação: primeiro, foi o prefácio de Sartre e não o artigo ou o livro de Fanon que foi discutido; segundo, a esquerda brasileira discutia seriamente a violência revolucionária, o que significava que os autores que escreviam sobre a América Latina, sobre táticas de guerra urbana ou guerrilha, ou faziam a teoria geral da revolução em sintonia com a filosofia europeia, eram privilegiados na leitura. (GUIMARÃES, 2008: 103)

De todo modo, chama a atenção, quando se observa esse período, que o contexto internacional do chamado *Terceiro Mundo*, em sua busca por contraposição à dominação internacional em voga, favorecia a circulação de termos e perspectivas comuns⁷⁴. A identidade nacional, por exemplo, passa a ser figurada como um elemento a ser articulado a partir de um contraponto ético, político e estético ao imperialismo e/ou colonialismo, configurando uma forma de *autenticidade* socialmente conquistada, como argumenta Ortiz: “A busca da autenticidade, de uma consciência crítica e independente atestam, como já tínhamos destacado, a necessidade de se elaborar uma identidade que se contraponha ao polo dominador” (ORTIZ, 1985: 66). Essa perspectiva de uma autenticidade social da nação não foi exclusividade desse período, mas marca definitivamente as leituras que analisaremos a seguir.

Por enquanto cabe afirmar, com base em Guimarães, que até a metade dos anos sessenta o *silêncio impactante* foi preservado. Somente mais tarde, concomitantemente ao período conhecido como *diversificação da sociologia* (LIEDKER, 2005)⁷⁵ e, sobretudo, a partir da reflexão de alguns intelectuais que retornaram do exílio, já na década de 70, é que as referências a Fanon começaram surgir. As perguntas que valeriam a pena serem feitas a essa altura são: 1) Por que apenas agora e não antes? 2) Por que é *Os condenados da terra*, e não outro, o passaporte para entrada de Fanon no Brasil? A primeira pergunta, acredito, foi respondida ao longo das últimas páginas. Fanon se tornou internacionalmente conhecido a partir de sua participação ativa no movimentos anticoloniais e terceiro-mundistas, e sua voz – sempre clamando por processos radicais de transição social –, diferente do debate que se dava no Brasil, representava a essa altura a esperança de entrecruzar a polarização Leste-Oeste

⁷⁴ Não apenas a Conferência de Bandung, em 1955, mas também a própria política da Terceira Internacional, a essa altura, passam a dar visibilidade à chamada “questão nacional” e defender a necessidade de se articular uma consciência nacional (BUONICORE, 2005).

⁷⁵ Liedker argumenta que o golpe militar de 1964 foi marcado por uma curiosa expansão institucional da sociologia. Ao mesmo tempo em que os militares fecharam alguns departamentos e condenaram diversos professores ao exílio, estimulou a criação de novos cursos e instituições voltadas ao ensino e pesquisa na área. Esse momento de intensa repressão cultural-educacional nas universidades, conta o autor, favoreceu o fortalecimento de outros setores sociais e, ao mesmo tempo, levou ao surgimento de novos questionamentos a respeito da América Latina (LIEDKE, 2005).

(capitalismo X comunismo, da Guerra Fria) com a polarização norte-sul (iniciada com a derrota da França em Dien Bien Phu, no Vietnã, desenvolvida pela Conferência de Bandung, e os diversos movimentos anticoloniais na Ásia e África a partir da década de 50). Nem a intelectualidade de esquerda nem os intelectuais ligados ao ativismo negro visualizavam no *anticolonialismo revolucionário e de classe*, proposto por Fanon (GUIMARÃES, 2008: 102), uma alternativa a ser pensada para o Brasil.

Além disso, se havia algum intelectual da esquerda revolucionária que acessou as idéias de Fanon após a vinda de Sartre, no início da década de 60, possivelmente estaria entre os exilados durante o golpe militar. Assim, antes desse momento, é provável que Fanon não tivesse muito a oferecer ao debate brasileiro nos moldes em que este ocorria. Como veremos, é apenas a partir do golpe militar, com a ascensão de novos interlocutores políticos, como é o caso da esquerda católica e da presença forçada de importantes intelectuais no exílio, que o cenário se altera relativamente

Isto posto, podemos nos aproximar de uma resposta à segunda pergunta. O *Fanon* internacionalmente conhecido e debatido tanto nos Estados Unidos quanto nos diversos fóruns anticoloniais ao redor do mundo era o Fanon terceiro-mundista, apologeta da práxis revolucionária da aliança da esquerda com os verdadeiros *condenados*, para ele, o *lumpem-proletariado* e o campesinato. Não por acaso, será este o debate encontrado nos comentaristas brasileiros de Fanon a partir dessa época, mesmo entre os pensadores que o apresentava como alternativa às leituras convencionais oferecidas pela esquerda revolucionária:

Se “Fanon era nome cortado na esquerda” brasileira, nos meados de 1960, como disse José Maria Pereira, que, vindo dos grupos lisboetas ligados ao MPLA angolano, certamente conhecia Fanon em 1962, não o era certamente em toda esquerda, sobretudo a de inspiração católica. Estes ganhavam influência à medida que os partidos comunistas eram dizimados pela repressão política e não repudiavam totalmente a violência revolucionária dos colonizados e o antirracismo, aos quais o nome de Fanon estava indissolúvelmente ligado. A revista Paz e Terra, órgão muito próximo da esquerda católica, publicou, no seu número 7, a tradução de um artigo de Raymond Domergue, que toma justamente *Os condenados da terra* como parâmetro para traçar um guia da ação política católica em face da emergência de lutas revolucionárias no Terceiro Mundo. (ibidem: 106)

Guimarães (2008) identifica que, em 1968, Nelson Werneck Sodré e Thomas G. Buchanan, fazem menção explícita a Fanon na revista *Civilização Brasileira* n^{os} 19-20, 1968 e n^{os} 21-22, respectivamente, mas essa referência não implica, de maneira expressiva, uma vinculação mais estreita com as reflexões de Fanon. É apenas em autores como Paulo Freire,

Glauber Rocha, Renato Ortiz, Octavio Ianni e Florestan Fernandes que essa presença pode ser aferida, ou inferida, no caso do último autor, mas aqui, embora em um contexto relativamente distinto do anterior, será justamente a perspectiva da autenticidade social isebiana o elemento que a torna inteligível.

3.1.2.1 O anticolonialismo de Paulo Freire

Vários autores já problematizaram os vínculos de Paulo Freire com o pensamento de Frantz Fanon (ANDREOLA, 2007; GUIMARÃES, 2008; MARTINS, 2012; NETO, 2013; O'NEILL, 1974, entre outros). Neste tópico, busco evidenciar alguns vínculos entre a abordagem fanoniana de Freire e a perspectiva de *autenticidade social*, proposta por Ortiz, para entender o referido período (ORTIZ, 1985).

Como se sabe, Paulo Freire constituiu – a partir de suas influências existencialistas católicas e o nacionalismo anticolonial do ISEB - a base da reflexão pedagógica no âmbito de um pensamento do terceiro-mundo latino-americano (MARTINS, 2012). Além disso, a familiaridade com que aborda alguns conceitos muito utilizados por Fanon, bem como a sua passagem por alguns países da África em um contexto de luta anticolonial, possibilita que uma análise aproximativa entre os dois autores se configure em um exercício bastante fértil. Entretanto, como veremos, o aspecto desse autor que mais chama a atenção é o fato de que, possivelmente, foi o primeiro brasileiro a incorporar as idéias de Fanon (GUIMARÃES, 2008).

Vejamos rapidamente alguns aspectos e caminhos pelos quais essa relação pode ter ocorrido. O autor pernambucano se referia às suas andanças por alguns países do Continente Africano como algo que o marcou definitivamente⁷⁶:

⁷⁶ Como conta Moacir Gadotti, diretor do Instituto Paulo Freire, a esse respeito: “Na década de 70, Paulo Freire (1921-1997) assessorou vários países da África, recém-libertada da colonização europeia, cooperando na implantação de seus sistemas de ensino pós-coloniais. A sua primeira visita à África foi no final de 1971, como membro do Departamento de Educação do Conselho Mundial de Igrejas, com sede em Genebra, onde ele morava exilado. Ele foi para Zâmbia e Tanzânia onde teve contato com vários grupos engajados em movimentos de libertação e colaborou na Campanha de Alfabetização da Tanzânia, onde conheceu o presidente Julius Nyerere (1922-1999), conhecido como ‘professor’.[...] Esses e outros países, em processo de descolonização e reconstrução nacional, tinham por base de suas políticas o princípio da auto-determinação, uma filosofia política baseada no resgate da autoconfiança (“self-reliance”) e na valorização da sua cultura e da sua história. Sobre uma dessas experiências, a de Guiné-Bissau, Paulo Freire escreveu uma das suas obras mais importantes: Cartas à Guiné-Bissau (Freire, 1977). Na busca de um novo aprendizado, ele procurou entender a cultura africana pelo contato direto com o seu povo e com seus intelectuais. Mais tarde, esse aprendizado foi por ele reconhecido e

Meu primeiro encontro com a África não se deu, porém, com a Guiné-Bissau, mas com a Tanzânia, com a qual me sinto, por vários motivos, estreitamente ligado. Faço esta referência para sublinhar quão importante foi, para mim, pisar pela primeira vez o chão africano e sentir-me nele como quem voltava e não como quem chegava. Na verdade, na medida em que, deixando o aeroporto de Dar es Salaam, há cinco anos passados, em direção ao “campus” da universidade, atravessava a cidade, ela ia se desdobrando ante mim como algo que eu revia e em que me reencontrava. Daquele momento em diante, as mais mínimas coisas – velhas conhecidas – começaram a falar a mim, de mim. (FREIRE, 1978)

Mas antes desse *reencontro*, possivelmente entre os anos de 1965 e 1968, quando vivenciava o exílio no Chile, ele já teria se encontrado com as ideias de Frantz Fanon. Segundo sugere Guimarães, esse encontro se deu no momento em que o educador pernambucano escrevia *Pedagogia do Oprimido* (GUIMARÃES, 2008: 106), um dos livros mais importantes do autor. Para embasar tal afirmação, Guimarães oferece um trecho escrito alguns anos depois pelo próprio Freire sob o título de *Pedagogia da Esperança*:

[...] mais tarde, muito mais tarde, li em Sartre (prefácio dos *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon) como sendo uma das expressões da “convivência” dos oprimidos com os opressores.[...] Tudo isso os estimulava [os camponeses espanhóis] como a mim me estimulava a leitura de Fanon e de Memmi, feita quando de minhas releituras dos originais da *Pedagogia*. Possivelmente, ao estabelecerem sua convivência com a *Pedagogia do oprimido*, em referência à prática educativa que vinham tendo, devem ter sentido a mesma emoção que me tomou ao me adentrar nos *Condenados da terra* e no *The colonizer and the colonized*. Essa sensação gostosa que nos assalta quando confirmamos a razão de ser da segurança em que nos achamos (FREIRE, apud GUMARÃES, 2008: 107)

A sugestão de Guimarães é emblemática porque, segundo a literatura especializada, o período acima descrito é justamente aquele em que Freire rompe relativamente com o nacional desenvolvimentismo do ISEB em direção a posicionamentos mais radicais que fundamentaram a sua obra desde então. Esse fato sugere não apenas que o pensamento de Fanon estava presente nesse importante momento, mas que pode ter influenciado essa ruptura. De todo modo, esse processo, bem como as suas múltiplas determinações, ainda estão em debate:

Não afirmamos que Marx, Engels e Gramsci, mais Sartre, Lukács, Amílcar Cabral, entre outros, determinaram a ruptura com posições liberalizantes, nacionalistas e desenvolvimentistas e, certamente, populistas dos anos 50 e 60. Como coloca o próprio autor, ele não foi trabalhar com os grupos

populares “por causa de Marx”, ao contrário, foi procurar auxílio nos marxismos (não- ortodoxos) para compreender esses grupos. (SCOCUGLIA, 1999, p. 42)

No mesmo caminho de Guimarães, Martins toma parte do debate e reclama a ausência de Fanon nessa lista de influências. Para ele, embora Fanon não seja de fato a única referência teórica, a sua presença teria, de certo, exercido grande influência nessa radicalização (MARTINS, 2012: 246). Na mesma trilha, Neto (2013) – embora visualize em outros elementos o que seria a radicalização de Fanon – argumenta ser justamente nessa época que Freire incorporará os temas de Fanon à sua fundamentação teórica. Para ilustrar o seu argumento, retoma o livro *Educação como Prática da Liberdade*, em que Freire fala da importância do encontro entre o *intelectual* e as *massas* para a construção de uma real *descolonização*:

Em Educação como Prática de Liberdade, por exemplo, escrito em 1965, Freire (1967) inicia o livro falando de sua opção por “uma sociedade que se ‘descolonizasse’ cada vez mais. Que cada vez mais cortasse as correntes que a faziam e fazem permanecer como objeto de outras, que lhe são sujeitos” (p. 35). É nesse contexto que situa sua proposta emancipadora de educação como um instrumento para a “elevação do pensamento das massas”, ou como “politização”, citando termo utilizado por Frantz Fanon (2005) em *Os condenados da terra*. Nesse livro, que sintetiza a primeira fase da produção de Paulo Freire, o colonialismo é visto como uma herança que impedia o desenvolvimento da democracia brasileira. (NETO, 2013:33)

Outro ponto de convergência entre Fanon e Freire é a reflexão sobre a violência. A participação de Paulo Freire junto às Lutas de Libertação em Cabo verde o permitiu chegar a conclusões muito próximas de Fanon a esse respeito. O colonialismo é, para ambos, um fenômeno violento e a sua reprodução, seja pelo poder das ideias, seja pelo poder das armas, se dá a partir da negação completa da dimensão humana do colonizado. Nesse momento, a luta contra a violência colonial não poderia se resumir a afirmações abstratas da humanidade do colonizado, mas se expressar através de força material igualmente proporcional. Mas, segundo Freire, essa reação anticolonial, por mais que seja violenta – já que não poderia prescindir da violência - não pode ser comparada à violência perpetrada pelo colonizador, como argumenta o próprio autor em seu *Cartas a Guiné-Bissal* ao relatar o seu diálogo com um jovem combatente:

Certa vez, continuou [dizendo o combatente a Paulo Freire e a sua esposa], ao regressarmos do esconderijo, após um bombardeio, encontramos, no pátio do Internato, três camaradas nossas, duas já mortas, a terceira morrendo, as barrigas abertas. Junto a elas, três fetos varados por baioneta.” Não lhe perguntei como tinham chegado à zona libertada os autores daquele crime.

Não quis saber se haviam vindo no avião, que depois do bombardeio tivesse descido em um campo qualquer ou se teriam sido soldados de uma patrulha avançada do exército colonialista. Nada disto me interessou naquele instante. Perguntei apenas, mãos crispadas, o que faziam quando conseguiam aprisionar assassinos tão perversos. Tenho a impressão de que o jovem militante percebeu, na tonalidade de minha voz, nas minhas mãos crispadas, na minha face, em mim todo; no olhar de Elza, no seu silêncio que gritava, a revolta imensa que nos assaltava. Com voz sempre mansa e calma, sua resposta foi um ensinamento. "Gente ruim como essa, disse ele, quando pegada, era punida, de acordo com o tribunal popular. A revolução pune mas não tortura. O camarada Cabral falava sempre do respeito que se devia ter ao inimigo. Era uma palavra de ordem do nosso Partido, do PAIGC." Aí está uma diferença radical entre a violência dos opressores e a violência dos oprimidos. A daqueles é exercida para preservar a violência, implícita na exploração, na dominação. A dos últimos, para suprimir a violência, através da transformação revolucionária da realidade que a possibilita. (FREIRE, 1978)

Curioso é que, nesse mesmo livro, no qual o autor relata a sua experiência junto ao Comissariado de Educação de Guiné-Bissau, a referência a Fanon apareça justamente no momento em que ele problematiza os empenhos coloniais de “desafricanização” da cultura autóctone e apresente a proposta de “reafricanização de Amílcar Cabral”, importante pensador anticolonial africano, também leitor e continuador de Fanon (BLACKKEY, 1974). Apesar de sua posição indiscutivelmente humanista e de defesa do trato e respeito às diferenças em sala de aula, não foi identificado, no âmbito dessa pesquisa, nenhum trabalho de Freire problematizando o racismo no âmbito da educação brasileira, o que seria um ganho inquestionável para o debate.⁷⁷

O fato é que a leitura fanoniana de Freire, embora não desconheça a existência do racismo em terras tupiniquins, parece estar vinculada a essa matriz terceiro mundista, mas também isebiana, que opõe o imperialismo e as desigualdades sociais vividas pela periferia à construção da nação, daí a sua operacionalização da noção de *Condenados* a partir da classe.

3.1.2.2 A violência estética de Glauber Rocha

Também sob a influência das discussões isebianas e terceiro-mundistas encontra-se o cineasta Glauber Rocha. Num período em que o país era visto por essa geração como

⁷⁷ Uma exceção pode ser o artigo de Junior (2008), mas contrastante ao debate existente na literatura a respeito da Educação das Relações Étnico-Raciais, pois argumenta serem justamente as tendências universalistas presentes em Freire os sinais do antirracismo e não a sua ausência.

culturalmente colonizado, o cinema nacional foi entendido como espaço de rebelião estética revolucionária na direção de uma superação de nossa *situação colonial*. Essa percepção precisaria ser problematizada dentro do contexto maior do Cinema Novo, mas diante do pouco espaço para adentrar esse universo, limito-me a resgatar uma provocação oferecida pelo crítico literário Paulo Emílio Salles Gomes, com o qual Glauber Rocha estabelecia um diálogo estreito:

Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro (Gomes apud SIEGA, 2009: 160)

As discussões sobre a identidade brasileira e latino-americana - ou também, sobre a ausência delas - não se restringiu aos espaços acadêmicos, mas também esteve presente nas preocupações dessa geração que buscou reagir a um tipo de imperialismo cultural promovido pela importação acrítica de modos de ser e pensar por meio dos meios de comunicação em massa (SIMONARD, 2003). Assim, para essa intelectualidade, o cinema seria um espaço de afirmação do nacional, visto em contraposto ao imperialismo. Em um texto sugestivamente intitulado “Uma situação colonial”, escrito na década de 60, Paulo Emilio definirá a ocupação do mercado nacional por filmes estrangeiros como expressão de uma *colonização* econômica que se expande para outras áreas da vida social e cultural brasileira e, portanto, a descolonização efetiva deste cenário passaria pela busca de autonomia e afirmação de uma estética que expresse genuinamente a cultura brasileira (XAVIER, 2004; SIEGA, 2009: 160, 7).

Não há consenso na literatura sobre o momento exato em que Glauber Rocha leu Fanon e, mesmo o diálogo entre Ismail Xavier e Antônio Sergio Guimarães a esse respeito, apresentam-se mais como um convite a futuras pesquisas do que como um ponto final aos questionamentos levantados. Enquanto o primeiro, no prefácio à edição de 2004 para *Revoluções do Cinema Novo*, sugere que “Uma estética da fome”, escrito já em 1965, é explicitamente influenciado pelo pensamento de Fanon (2004: 21), enquanto Guimarães (2008) retoma um trecho do mesmo livro, em que Glauber dá a entender que está atento às “cadeias coloniais de submissão” muito antes de ter contato com a publicação brasileira de *Os Condenados*, em 1968, como é possível ler no referido trecho, citado por Guimarães:

Foi na época de JK, inda na Bahia, que ouvi falar em nacionalismo anti/ufânico. Entrando jovem no Itamaraty, Arnaldo Carrilho levou a Paixão

do cinema novo pros Festivais Internacionais /era o que Brazyl precisava pra se descolonizar culturalmente no mundo. Dialeticamente uma prioridade era o desenvolvimento dos mercados internos (economia /cultura) mas antes de chegar às minhas mãos por indicação do teatrólogo Antônio Pedro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, já o sopro de Jorge Amado nos lançava, antes do Modernismo, pra romper as cadeias da submissão ideológica, núcleo do complexo de inferioridade colonial, nosso câncer, principal arma dos invasores. (ROCHA apud. GUIMARÃES, 2008: 108)

Mas, em seguida, Guimarães reconhece, a despeito de sua hipótese de que Glauber toma conhecimento de Fanon apenas em 1968, que “Ismail Xavier tem razão: em Glauber, Fanon parece viver inteiro e não pela metade, ser um pensamento e não apenas um nome” (ibidem). O fato é que a estética proposta por Glauber Rocha, já em 1965 – ou seja, antes da publicação brasileira de *Os condenados* -, vem ao encontro de muitas das preocupações oferecidas pelo Fanon *terceiro-mundista*, em sua busca, como cineasta, por confrontar as visões internacionalmente hegemônicas a respeito do terceiro-mundo e do Brasil, em particular.

Em Glauber Rocha, o dilema colocado por Fanon, da imagem do colonizado produzida a partir daquilo que o colonizador pretende negar em si, é aqui retomado com toda a força (SIMONARD, 2003), como se pode observar nas palavras de Schwarz, citado por Siega, sobre o objetivo da *Estética da Fome*, de Glauber Rocha, e do conjunto do Cinema Novo, que era:

[...] questionar, na Europa, a validade do ponto de vista europeu sobre a arte do terceiro mundo. Nas palavras de Roberto Schwarz (1999), na estética da fome reivindicam-se as características do subdesenvolvimento, “a feiúra e miséria do Terceiro Mundo, mas para lançá-las à cara dos cinéfilos europeus, como parte do mundo deles, ou melhor, como um momento significativo do mundo contemporâneo” e não como exotismo típico das sociedades atrasadas. Nesta operação, rompe-se um anel da cadeia que mantém o criador brasileiro atado ao modelo cultural das metrópoles. O “espelho da civilização” deixa de ser fonte de angústia porque o artista cessa de debruçar-se nele, seguro de uma identidade que não pode ser buscada no modelo do outro. Com *A estética da fome*, finalmente, os limites nacionais da discussão sobre a colonização cultural são transpostos para transformá-la em debate com o colonizador, onde este é convidado a adotar o ponto de vista do colonizado, e não o contrário. (SIEGA, 2009: 161)

É possível arriscar que essa proposta estética configurou-se como uma *nova política de representação* (HALL, 1989), que não apenas inverteu o olhar distorcido do outro sobre si, mas também o transfigurou de forma a expor seu caráter desumanizador. Esse empreendimento foi levado a cabo por meio de uma releitura antropofágica da tradição cinematográfica internacional sob a referência da tradição literária brasileira, mas de forma

que a própria visão sobre si, desse pretense sujeito nacional, fosse subversivamente transfigurada (XAVIER 2004: 21). O foco no pretensamente *selvagem e natural* dá lugar às paisagens sertanejas sobre as quais o cangaço é figurado como exemplo de rebeldia contra as representações estabelecidas a respeito dos colonizados:

Dispensando a introdução informativa que se transformou na característica geral das discussões sobre a América Latina, prefiro situar as relações entre nossa cultura e a cultura civilizada em termos menos redutivos do que aqueles que, também, caracterizam a análise do observador europeu. Assim, enquanto a América Latina lamenta suas misérias gerais, o interlocutor estrangeiro cultiva o sabor desta miséria, não como sintoma trágico, mas apenas como dado formal em seu campo de interesse. Nem o latino comunica sua verdadeira miséria ao homem civilizado nem o homem civilizado compreende verdadeiramente a miséria do latino. (ROCHA apud SIEGA, 2009: 168)

Ainda com Siega, é possível afirmar que essa posição do cineasta está diretamente ligada à influência de *Os Condenados da Terra*, de Fanon e da *Geografia da Fome*, de Josué de Castro, em um movimento que substitui as palavras colonizador e colonizado por civilizado e latino, “onde a última é, ao mesmo tempo, consequência e possibilidade de superação da primeira” (ibidem). Curioso é que a tese de Glauber Rocha apresentada no início dos anos 60 – *Estética da fome* – será traduzida alguns anos depois pela Revista *Cinema 60* sob o título de *L'estetica della violenza* (1965), com vistas a destacar a opção do cineasta pela revolução, ao lado de Che Guevara e Fanon, visivelmente presentes no texto:

Do *cinema novo*: uma estética da violência antes de ser primitiva é revolucionária, eis aí o ponto inicial para que o colonizador compreenda a existência do colonizado; somente conscientizando sua possibilidade única, a *violência*, o colonizador pode compreender, pelo horror, a força da cultura que ele explora. Enquanto não ergue as armas o colonizado é um escravo: foi preciso um primeiro policial morto para que o francês percebesse um argelino. (ROCHA apud SIEGA, 2009: 172)

Glauber Rocha identificava na violência (estética, no caso do cinema) as possibilidades de superar as alienações e contradições para atingir “uma lucidez revolucionária”(ROCHA apud ARAÚJO, 2011). Para tal, a violência não deveria ser folclorizada nem glamourizada, mas ser utilizada de forma que o espectador seja confrontado por sensações insuportáveis que destruam a sua passividade diante da miséria humana, provocando-o, como em Fanon, para a luta pela liberdade (ARAÚJO, 2011, SIMONARD, 2003).

Figura 10: A violência estética como proposta anticolonial



Fonte: Cena do filme *Leão de sete cabeças*, 1970 – Glauber Rocha.

Em uma carta que o cineasta escreveu para um produtor de cinema durante as gravações de *O Leão de Sete Cabeças*, propondo a realização de um outro filme sobre a América Latina, vemos como se torna visível a forma como o cineasta articulava o seu fanonismo:

Tenho um projeto que acho extraordinário e que penso poder fazer por 200 mil dólares: é um filme que se chama *America nuestra* que quero rodar no Peru ou Bolívia ou no México. Desde *Deus e o Diabo* quero fazer esse filme e nunca falei desse filme com um produtor. Queria propô-lo para teu programa. É um filme muito ambicioso, pois deve ser um grande épico sobre a América Latina: a) a destruição das civilizações índias pelos espanhóis; b) a formação de uma nova civilização pseudodemocrática colonizada pelo imperialismo e que acaba sob as ditaduras militares; c) as lutas de libertação políticas com todas as contradições atuais. O filme é dividido em três episódios dramáticos e o narrador é um aventureiro, Gaúcho, que está presente em todos os lugares e em todas as épocas e que poderia ser o espírito legendário de Che. Para mim, o filme seria *Deus e o Diabo* multiplicado por *Terra em transe*. Tenho certeza que é o filme mais importante que eu poderia fazer. Mas fico sempre muito tímido para propor esse filme... Se você acha interessante, me escreva e eu lhe enviarei um argumento que já está escrito. Mas não fale desse projeto com ninguém!!! (ROCHA, G. Carta a Daniel Talbor, Roma, 2 de agosto de 1969)

Frantz Fanon é fundamental para entender a propositura de Rocha, como insiste Araújo ao analisar as suas diversas influências teóricas:

[...] é a obra *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon (1979), que irá aprofundar a dinâmica da colonização, trazendo a tese da violência como unificadora do povo, além de uma questão totalizante e nacional. O colonizador afirma seus valores, impõe a ética para o colonizado que julga ser

ausente de tais valores, onde é o colonizador o patrão da terra, injetando sua supremacia de valores do homem branco. “O colono alimenta a cólera do colonizado e sufoca-a. O colonizado está preso nas malhas apertadas do colonialismo” (FANON, 1979: 40). Nesse circuito de regime opressor, o colonizado tem suas mãos atadas e olhos vendados, aliena-se pela imposição que atinge e se alastra tanto no campo cultural quanto educacional, por exemplo. Torna-se, pois, o filho impossibilitado de sonhar (ARAÚJO, 2011: 4).

Essa posição é facilmente identificável em *O Leão de Sete Cabeças* (1970) e em *Cabeças Cortadas* (1970). No primeiro filme, gravado no Congo no ano anterior, o cineasta constrói uma narrativa fanoniana que evoca a violência colonial em suas mais diversas expressões – inclusive sexual, a partir das tomadas que relembram as descrições freireanas –, mas o desfecho, como contraposição antitética ao cenário figurado, é a chamada à violência revolucionária - “*contra o ódio, contra o fogo, o fogo*” – em que Zumbi – representando o elemento negro/africano – juntamente com Pablo – um personagem que possivelmente remete à esquerda revolucionária latino-americano – incitarão os povos do terceiro mundo à liberdade anticolonial (ARAÚJO, 2011: 6).

Esse ponto é interessante, porque é Pablo e não Zumbi, que assume a vanguarda da reviravolta anticolonial, já que é ele quem se contrapõe a Xobu, um personagem rico e servil que remonta às burguesias africanas pró-coloniais em seu desejo de europeização. É Pablo – e não o elemento negro/africano - que se revolta e mobiliza o povo para uma guerrilha anticolonialista:

Após o assassinato de alguns negros, outra cena fortemente fanoniana: os personagens colonos e Xobu reunidos diante de um corpo morto no chão, na disputa por um osso, símbolo da fome voraz (cf. CASTRO, 2008). A grande miserabilidade do Terceiro Mundo é captada. Nesse momento, Pablo passa em frente à cena e a câmera nervosa glauberiana tira os colonos do foco e vai direcionando em plano fechado para Pablo que olha fundo e fica em silêncio. Esse silêncio traduz a sua denúncia à alienação e a sua revolta. Silêncio que muito diz.

Nesse curso, acontece a reviravolta da narrativa quando Pablo se liberta e organiza a população para uma resposta à dominação. Forma-se um grupo anticolonialista para a guerrilha. Pablo agora retira sua corda do pescoço e amarra-a no Agente Americano e no Português. Como reflexo do ato de barbárie, intrínseco de um processo de descolonização, Pablo coloca os dois personagens em cima de um carro e sai pela cidade exibindo-os como prova de vingança. Uma multidão logo se forma ao redor do carro gritando energicamente “assassinos, assassinos!”. Assim, o Governador e Xobu são noticiados da derrota do Português e do Agente Americano. (ARAÚJO, 2011: 7)

A sua posição *tricontinental* parecia não dar o mesmo peso aos sujeitos oriundos dos três continentes. Ainda assim, é interessante pensar como as posições de Fanon, mais uma vez em os *Os Condenados da terra*, foram apropriadas em contextos diversos dos seus, como na América Latina, em que a independência remonta ao século XIX, mas que o colonialismo, embora oficialmente findado no mesmo período, renovava-se em todas as esferas da vida a partir de novas expressões de colonialidades. Por essa razão, para Rocha fazia sentido mobilizar todos os meios necessários que pudessem incendiar as consciências anestesiadas desse povo *condenado*.

3.1.2.3 Florestan Fernandes e a opção pelos condenados

A discussão sobre as possíveis relações entre Florestan Fernandes e Frantz Fanon representa um tema que transcende o fôlego desse trabalho. Entretanto, é válido, nesse curto espaço, apresentar a existência dessa discussão e corroborar com algumas inferências já apontadas por outros pesquisadores. A importância desse tema é ampliada quando se tem em conta as contribuições singulares de Florestan para as ciências sociais brasileiras, em especial, à sociologia.

Ao refletir sobre essa relação, Aristeu Portela Júnior (2012) sugere que a opção de Florestan “pelos de baixo”, presente em toda a sua obra, configura-se como ecos de Fanon em sua obra, como argumenta:

O ponto de partida para se compreender a interpretação de Florestan Fernandes da história brasileira, dentro dos marcos que interessam a este trabalho, está na sua perspectiva política: ele parte sempre, explícita e conscientemente, do ponto de vista dos “de baixo” (FERNANDES, 2009), dos “condenados da terra”, como por vezes chama, ecoando Frantz Fanon. Essa perspectiva está presente desde o início da carreira acadêmica de Florestan, refletindo-se seja na escolha dos seus “sujeitos de pesquisa” – camadas sociais marginais, como negros e índios – seja no seu envolvimento nos debates políticos prementes da sociedade brasileira, entre os quais podemos destacar a discussão acerca dos dilemas da educação no Brasil, que marca sua trajetória intelectual desde pelo menos o final da década de 1950 até sua trajetória enquanto deputado. (JÚNIOR, 2012: 11)

Já Erik Barbosa Borda identifica os *ecos de Fanon*⁷⁸ nos “impactos subjetivos do preconceito racial” (2014: 24), presentes nos textos de Florestan e no posterior interesse desse autor em divulgar a obra de Fanon no Brasil. Em relação ao primeiro ponto, o autor argumenta que “as pesquisas no acervo Florestan revelam um intelectual familiarizado e interessado com alguns dos debates do que hoje se chama ‘pós-colonialismo’” (ibidem: 27), e este fatoviria ao encontro das rupturas representadas pela obra de Fanon – a saber, a introdução da subjetividade no debate das relações raciais – a partir da década de 1950, momento crucial para a produção de Florestan sobre o tema, como é possível ler:

Ao longo de sua obra, Frantz Fanon tece sempre como substrato de suas análises sua própria “experiência vivida” e a dos outros sujeitos colonizados. É um tipo de conhecimento desestabilizador que extrai seu potencial de crítica justamente do fato de ser imanente de uma condição de dor, da condição daqueles que são construídos abaixo da linha do Humano. Isso sempre se expressou de maneira muito forte ao longo de seus trabalhos, mas atinge o ponto mais extremo no livro *Pele negra, Máscaras Brancas*, onde Fanon leva a análise dos dramas do sujeito racializado a uma profunda reflexão. (ibidem: 28)

E, continua, ao enfatizar o caráter inovador do trabalho fanoniano:

Do ponto de vista teórico, as muitas contribuições de Fanon respondem a essa conjuntura [da Primeira declaração sobre Raça (Statement on Race) da Unesco e a descolonização dos países de terceiro mundo], da mesma forma os importantes trabalhos de Aimé Césaire [1955] e Albert Memmi [1957]. Essas e outras reflexões se destacam por ir de encontro às formas tradicionais de se pensar a questão do colonialismo e do preconceito racial, em grande parte porque passam a operar em dimensões distintas da análise – a subjetividade – e por introduzirem um léxico inovador que incluía expressões como *racismo* e *racialização*, em si desestabilizadoras do paradigma padrão da Sociologia das Relações Raciais e o lugar de prestígio ocupado por ele nos estudos raciais. (ibidem: 29, grifos do autor)

Essa sugestão é interessante, porque remonta a esse contexto transnacional de diálogos e revisões de conceitos com o qual Fanon esteve implicitamente relacionado e que, de um lado, exerceu alguma influência no pensamento de Florestan Fernandes e, por outro lado, essa hipótese esbarra, como tentei argumentar anteriormente, nos caminhos das ideias de Fanon no Brasil e nos aspectos que foram, até este momento, ressaltados em sua produção. Como mostra Gordon et al (1996) e Gordon (2015), até a década de 80, a questão da subjetividade

⁷⁸ Termo que nomeia o artigo: “Ecos de Fanon em Florestan Fernandes: Abordagens preliminares” (BORDA, 2014)

não era um tema tão destacado quando se pensava as contribuições de Fanon nessa fase que provavelmente influenciou Florestan.

Isso não significa, por um lado, que seja possível ignorar as preocupações de Florestan e outros autores de sua época com a experiência e a *subjetividade*, presentes ao logo de toda a sua coleta de dados e ainda mais evidentes quando ele problematiza os dilemas do negro ou do mulato que ascendem socialmente, ou mesmo em seus apontamentos sobre a “*capitulação passiva*” das lideranças e da grande massa negra diante dos interesses das classes dominantes (FERNANDES, F.; BASTIDE, R. 1959; FERNANDES, 1965, 1989, 2007). Mas se essas preocupações estão relacionadas à influência de Fanon ou ao ciclo de intelectuais como Guerreiro Ramos, Oracy Nogueira e Virgínia Bicudo, com o qual Florestan dialogou ativamente, compartilhando muitas fontes de dados, é uma pergunta que não se pode explorar no escopo da presente pesquisa.

O fato é que, nesse primeiro acesso à repercussão das ideias de Fanon no Brasil, são os aspectos terceiro-mundistas e revolucionários de *Les Damnés de la terre* e não os subjetivos de *Peau noire masques blancs* que serão destacados pelos estudos sobre Fanon⁷⁹ - fato que só se alteraria *significativamente* no contexto do emergência dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais anglófonos⁸⁰ -, fazendo com que seja *Os condenados*, e não o *Pele negra*, o passaporte para entrada de Fanon no Brasil. De todo modo, dado a ausência de referências explícitas a Fanon nos textos de Florestan, esse esforço de inferência por aproximação é pertinente e oferece dicas preciosas a futuros trabalhos.

O outro ponto retomado por Borda é ainda mais interessante. Tanto Guimarães (2008) quanto Silva (2013) já haviam chamado atenção para o interesse de Florestan em divulgar o trabalho de Fanon no início da década de 80. Como se sabe, a primeira tradução de *Les Damnés de la terre* para a língua portuguesa foi publicada em 1968, pela editora Civilização Brasileira, coordenada por Florestan. Embora o livro tenha sido rapidamente retirado de circulação pela ditadura militar, o seu ato de publicação revela o conhecimento da obra por

⁷⁹ É válido retomar, a essa altura, o argumento de Hall (1996) de que os aspectos subjetivos da obra de Fanon não se restringiram aos seus primeiros escritos, mas permaneceram presentes no conjunto de obra. O fato, como o próprio Hall reconhece e busca contestar, é que essa características passou batida ou foi secundarizada pela literatura terceiro-mundista correspondente à primeira fase de estudos fanonianos.

⁸⁰ Digo “significativamente” porque não foram os Estudos Culturais que inauguraram a reflexão sobre os aspectos psicológicos do colonialialismo em Fanon. O trabalho de Irena Gendizer (1975) e Hussein Bulhan (1985), embora *outsiders* ao universo teórico pós-colonial, já enfatizavam os aspectos subjetivos da obra fanoniana.

parte da comissão editorial da revista. Mais do que isso, como mostra a pesquisa de Borda no acervo Florestan da UFSCar, a edição de *Les Damnés de la terra* possuída pelo autor à época é a edição inglesa de 1968. É interessante notar que o autor também encontra uma edição de *Peau noire, masques blancs*, traduzida ao inglês no mesmo ano pela mesma editora – Grove Press –, mas como indica o próprio autor, é provável que Florestan tenha adquirido essas edições a partir de 1969 nos Estados Unidos, quando lá esteve em decorrência do exílio (BORDA, 2014: 28).

Em resposta às pistas levantadas por Guimarães (2008) a respeito dos diálogos entre Florestan Fernandes e Renato Ortiz em relação a uma coletânea não publicada sobre Fanon, para a coleção *Grandes Cientistas Sociais*, Borda oferece importantes aportes ao debate, como mostra o trecho da carta resposta de Ortiz a Florestan em 1977:

A idéia de fazer uma coletânea sobre Fanon me parece interessante. Entretanto ela me coloca certos problemas. Primeiro conheço muito pouco da obra de Fanon, segundo praticamente não tenho acesso a nenhum dos seus textos. [...] Não descarto absolutamente a possibilidade de trabalhar sobre Fanon, gostaria entretanto de obter novos elementos para poder me posicionar melhor face ao problema (ORTIZ apud BORDA, 2014: 30).

É óbvio que, a essa altura, dois anos antes da publicação da segunda edição de *Os condenados da terra* (1979) pela editora Civilização Brasileira, Florestan já conhecia Fanon, mas a sua “insistência” em divulgar o trabalho do autor martiniquenho oferece boas pistas sobre o seu grau de relevância aos olhos do sociólogo, como é possível ler em outra carta, escrita em 1978, em que Ortiz decide pelo nome de Bourdieu ao invés de Fanon:

Por causa de sua insistência, andei lendo Fanon durante as férias. Gostaria de obter novos livros, mas você tem razão quando fala que seria importante abordar o problema da antropologia da colonização. Por que não fazer uma coletânea sobre esse tema? (ORTIZ apud BORDA, 2014: 30)

O ponto importante é que, se Florestan não teve contato direto com as reflexões de Fanon, pelo menos apresenta um quadro de preocupações teóricas muito próximas das dele. A existência de um ambiente intelectual fortemente influenciado pelo debate francês, como foi o de Florestan, em que Hegel, Balandier, Memmi, Sartre, Marx eram autores de cabeceira⁸¹ e, ao mesmo tempo, recorrentes na produção teórica brasileira dessa época, em que termos como

⁸¹ Me refiro especificamente às fontes teóricas europeias que foram comuns a importantes pensadores brasileiros da década de 1950 e 1960 no Brasil, tal como descrito por Ortiz (2012).

colonialismo, alienação, descolonização, entre outros, são importantes evidências dessa aproximação.

No prefácio que escreve em 1976 ao livro *Circuito fechado*, em consonância com a já mencionada opção pelos *Condenados* (JÚNIOR, 2012), Florestan problematiza as estruturas “herdadas” da era colonial ou da escravidão, identificando no negro – “o elo mais frágil e o polo mais explorado de uma sociedade de alta concentração de riqueza, de poder e de prestígio social” – o “marco de referência da *ruptura para frente*” (FERNANDES, 1979: 4, grifos do autor). Além disso, em sua crítica a uma razão dualista que antagoniza de forma simplista o *dentro* e o *fora*, analisa essa “herança” colonial – no seu caso, sempre entre aspas – como algo que é atualizado por novas necessidades de acumulação capitalista com vistas à manutenção de privilégios dos mais diversos, expressando, assim, formas de colonização que transcendem temporalmente o período oficial do colonialismo latino-americano e brasileiro:

A complexidade dessa situação histórica sugere que não nos devemos contentar com a superficial hipótese do “colonialismo interno”. Não nos defrontamos com algo tão simples. Porém, com um história que se recompõe, simultaneamente *a partir de dentro* (pela dominação burguesa) e *a partir de fora* (pela dominação imperialista), produzindo, constantemente, novos modelos de desenvolvimento capitalista que exigem a conciliação do arcaico, do moderno e do ultramoderno, ou seja, a articulação das antigas “estruturas coloniais” bem visíveis a novas “estruturas coloniais” disfarçadas. A existência de um Estado nacional independente apenas complica esse processo. Porque ele supõe a existência de *uma vontade nacional* pela qual a dominação de classe significa, sempre, esses dois florescimentos concomitantes ao capitalismo da periferia. [...] É preciso desmistificar esse processo, desvendando o *quantum* de descolonização que não pode ser feito simplesmente porque se restringe ou se torna impossível uma participação popular revolucionária das estruturas de poder da Nação e do Estado (FERNANDES, 1979: 5, grifos do autor)

Esse longo trecho, que parece ter antecipado em décadas o chamado *Giro Decolonial*, em sua diferença entre *Colonialismo* e *Colonialidade* (CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOGUEL, R.. 2007, GROSGOGEL, 2008, MIGNOLO, 2003, 2005, 2013), é muito próximo do que Fanon discutia em *Les damnés de la terre*, em 1961. Como se sabe, a hipótese do colonialismo interno, citada pelo autor, remete a um debate existente no Congresso dos Povos do Oriente celebrado, realizado em Baku no ano de 1920, no âmbito da Terceira Internacional Comunista de Lenin. Nessa ocasião, veio à tona no debate marxista-leninista a chamada “questão nacional”, ou seja, a necessidade de considerar as lutas nacionais no interior da luta de classes, ou, dito de outra forma, parcerizar, no âmbito da luta comunista com burguesias nacionais oprimidas pelo imperialismo internacional, com vistas à

“autonomia das etnias” (CASANOVA, 2007). Esse debate seguiu bastante acirrado no movimento comunista internacional na medida em que esbarrou sempre na dificuldade de convergência entre “revolução socialista” e a “revolução nacional”, mas explica bastante e, ao mesmo tempo, justifica a posição da União Soviética, e mesmo do movimento comunista como um todo diante das lutas de libertação na Ásia e na África.

No caso, dos dois autores aqui analisados, o pessimismo com as debilidades da “revolução burguesa” nos países colonizados sugere uma divergência em relação às clássicas posições defendidas pelos Partidos Comunistas, como é possível ler em seu diagnóstico pessimista em relação às burguesias nacionais africanas:

A fraqueza clássica, quase congênita, da consciência nacional dos países subdesenvolvidos, não é apenas a consequência da mutilação do homem colonizado pelo regime colonial. Ela é também o resultado da preguiça da burguesia nacional, da sua indigência, da formação profundamente cosmopolita do seu espírito. A burguesia nacional que toma o poder no fim do regime colonial é uma burguesia subdesenvolvida. Seu poder econômico é quase nulo, e de qualquer forma, sem medida comum com o da burguesia metropolitana, que ela pretende substituir. (FANON, 2010: 176)

Nos termos de Florestan, é o caráter retardado da *revolução burguesa* na periferia do capitalismo que leva a sociedade como um todo a um *circuito fechado* ao desenvolvimento verdadeiramente democrático e social, em que o Estado (elitista) é antagônico à Nação e ao Povo, em nome da “autodefesa do privilégio pela violência sistemática, organizada, institucionalizada e ‘legitimada’ através do poder concentrado”, de forma a reproduzir perenemente no futuro da mesma forma que se reproduzira no passado (FERNANDES, 1979: 5). As raízes econômicas e sociais desse *circuito fechado*, ou pelo menos, as forças voltadas ao seu fechamento, permitem que a “*eclosão modernizadora*” apenas se efetive a partir da manutenção e da atualização do mundo colonial:

As *economias exportadoras* de “gêneros coloniais ou de produtos tropicais” não só nasceram profundamente especializadas: essa especialização foi imposta pelas antigas metrópoles e, embora mantida pelo mercado mundial da emancipação nacional, nunca deixou de ser uma *especialização colonial* propriamente dita. Daí temos um paradoxo: a emancipação nacional condiciona e se alimenta da preservação de estruturas e dinamismos coloniais, que não poderiam ser destruídos sem criar impossibilidades quer para a *eclosão modernizadora*, quer para a expansão inicial de um mercado especificamente moderno e do capitalismo comercial que ele implicava, quer para a consolidação de uma economia urbano-comercial capitalista nas cidades e sua irradiação para o campo. As pressões para manter formas de produção e estruturas coloniais, pois, simultaneamente, “a partir de dentro” (dos grupos dominantes na economia e na sociedade) e “a partir de fora” (da

expansão dos países industriais e dos dinamismos do mercado mundial) (ibidem: 13, grifos do autor)

A chave para entender o *circuito fechado* é, portanto, esse processo de *descolonização interrompida* que a periferia capitalista está submetida, como continua o autor:

No conjunto, a colonização formava, aí, a realidade-matriz, profunda e duradoura; a descolonização surgia, com frequência, como uma realidade recente, oscilante e superficial, incapaz de gerar, por si própria, as forças de autodestruição do “mundo colonial” persistente ou de auto-propulsão do “desenvolvimento capitalista moderno” incipiente. Portanto, atrás de uma aparente ebulição capitalista, deparamos com estruturas coloniais que se *fixam* no mundo capitalista emergente através de amálgamas e composições que irão revelar duração secular ou semi-secular, o que as converte no “outro lado necessário” do capitalismo da periferia da Europa da revolução burguesa e do nascente capitalismo industrial. (ibidem, grifos do autor)

Em um caminho muito próximo deste, mas ciente de estar diante não de uma colonização comercial, mas imperial-monopolista, além de uma independência realizada mais de um século depois das independências americanas, Fanon já teria avisado sobre os riscos dessa *descolonização interrompida*, caso não se evitasse uma *razão dualista*, cega às contradições internas à colônia e ao caráter retardatário do capitalismo de caráter colonial:

[...] a burguesia nacional não para de exigir a nacionalização da economia e dos setores comerciais. É que, para ela, nacionalizar não significa pôr a totalidade da economia a serviço da nação, decidir satisfazer todas as necessidades da nação. Para ela, nacionalizar não significa ordenar o Estado em função de relações sociais novas, cuja eclosão se decida facilitar. Nacionalização, para ela, significa, muito exatamente, transferência para os autóctones dos privilégios herdados do período colonial. (...) a burguesia nacional descobre que tem a missão histórica de servir de intermediário. Como se vê, não se trata de uma vocação para transformar a nação, mas, prosaicamente, de servir de cadeia de transmissão para um capitalismo obrigado à camuflagem e que se cobre hoje com uma máscara neocolonialista (FANON, 2010: 179-180).

A referência ao livro *Circuito fechado* é bastante cara ao estudo aqui proposto porque se localiza em um momento importante da produção de Florestan, em que já havia substituído a sua antiga *hipótese da demora cultural* – expressa por um desequilíbrio ou *disnomias* no ritmo das mudanças culturais e institucionais provocado pela incapacidade dos governantes atenderem as reais necessidades das massas no Brasil – pela hipótese do *dilema social brasileiro*. Esta última “hipótese” é central para o entendimento do repertório de preocupações sob o qual foi escrito *A integração do negro na sociedade de classes*, em 1965,

pois nele, antes de expor “*o dilema racial brasileiro*”⁸², encontra-se a tensão entre uma crescente centralidade do caráter específico da revolução burguesa em condições de dependência e a sua impossibilidade de absorver socialmente as relações raciais (LIEDKE, 2005).

Em uma entrevista concedida em 1980 ao Jornal *Em tempo*, republicada, posteriormente, em *O Significado do Protesto Negro* (1989), Florestan oferece novamente um indício de que está plenamente sintonizado com algumas ideias de Fanon. Ao refletir sobre o potencial de mobilização política da população negra em conjunto com as demais frações de classes exploradas na sociedade brasileira, o autor não apenas remonta a um dos temas mais comentados de *Les damnés de la terre*, como parece referir-se a uma tradução possível de *damnés* para o português:

O uso da violência pelas classes privilegiadas no Brasil sempre teve o objetivo de implantar o medo, o temor nas massas destituídas da população e isso foi particularmente intenso com relação ao negro por causa da escravidão. A escravidão institucionalizou todas as formas mais brutais de repressão e opressão que se poderia imaginar, de modo que o negro sofreu a violência intrínseca da sociedade da maneira mais intensa e prolongada que qualquer outro setor da população brasileira. Porém, é típico que grupos e classes dominadas acabem descobrindo dentro de si a capacidade de lidar com o medo e então pode ocorrer que os chamados “*malditos da terra*” voltem a violência contra os seus opressores. (FERNANDES, 1989: 71, grifos meus)

Diante desses indícios que não podem aqui serem esgotados, a pergunta sobre o momento exato em que Florestan teria tido contato com o pensamento de Fanon parece menos importante – ou pelo menos, muito mais longe de resposta – do que as evidentes similaridades de temas e preocupações colocadas a esses pensadores. Isto não significa, em absoluto, um desestímulo a pesquisas documentais que apresentem novas informações ao debate; ao contrário, essas pesquisas poderiam ajudar a responder, por exemplo, se a interiorização subjetiva das *máscaras brancas* - para fazer justiça às hipóteses de Borda (2014) – jogam algum peso na *capitulação passiva* do negro diante das *barreiras de cor* postas pelo *mundo dos brancos* (2007) e se essas barreiras de cor *descem* às dimensões infernais da racialização, colocada por Fanon em 1952, ou se são apenas dimensões de um mero *preconceito de cor* próprio de uma sociedade que não se modernizou. Seja por um caminho, seja por outro, essa aproximação parece prometer discussões bastante frutíferas para as ciências sociais.

⁸² Título da segunda seção do Capítulo “III Problema do Negro na Sociedade de Classes” (FERNANDES, 1965).

3.1.2.4 A autenticidade e a nação em Renato Ortiz

Não está nítido ainda quando Renato Ortiz de fato conheceu Fanon. Segundo conta o autor, a data em que Florestan sugeriu que ele organizasse um exemplar de Fanon para a Coleção Grandes Cientistas Sociais é de 1976:

Quando retornei da França em 1976, estabeleci contato com Florestan Fernandes. Pareceu-me na época algo “natural” visto que tinha terminado minha tese de doutoramento com Roger Bastide. Enviei-lhe um exemplar em francês de “La Mort Blanche du Sorcier Noir” e algum tempo depois ele contactou-me para elaborar dois livros para a Coleção Grandes Cientistas Sociais que dirigia para a editora Ática. Franz Fanon e Georges Ballandier. Foi quando o encontrei pela primeira vez em São Paulo. Para minha surpresa, Florestan acreditava que eu era negro, percebi o motivo de sua insistência para que eu aceitasse o convite sobre Fanon. Conversamos e terminei convencendo-o a substituir o nome de Ballandier pelo de Pierre Bourdieu, autor ainda pouco conhecido no contexto brasileiro. Comecei por Bourdieu e terminada a tarefa dediquei-me ao pensamento de Fanon. Em 1979, durante uma breve estadia na The City University em Nova Iorque, viajei a Paris e pude consultar nas bibliotecas uma série de artigos pouco conhecidos do autor. Fiz uma seleção de textos, muitos inéditos para o leitor brasileiro, escrevi uma longa introdução, mas o destino do livro foi o esquecimento. Os problemas editoriais da Ática não permitiram que fosse publicado. (ORTIZ, 2014: 425-426).

Entretanto, como informa o próprio Ortiz em sua carta-resposta à solicitação de Florestan Fernandes, escrita em agosto de 1977: “conheço muito pouco a obra de Frantz Fanon” e “praticamente não tenho nenhum acesso aos seus textos” (ORTIZ apud BORDA, 2014: 30). É apenas em fevereiro de 1978, segundo informam as cartas, que Ortiz declara ter lido Fanon e o estudado com afinco durante as férias (ORTIZ apud BORDA, 2014).

O fato é que esse estudo parece ter marcado decisivamente a produção de Ortiz. O livro *Cultura e identidade nacional* (2012), publicado pela primeira vez em 1985, é emblemático. Nele Ortiz retoma o tema da “cultura brasileira” e da “identidade nacional” com vistas a elucidar como o debate sobre raça, cultura e identidade problematizou e, ao mesmo tempo, refletiu os contextos particulares de surgimento e consolidação das ciências sociais brasileiras. Interessante é que, no texto, Fanon é chamado ao debate para explicar o ponto alto da ruptura intelectual com o pensamento conservador até então vigente. Para ele, enquanto Silvio Romero e Gilberto Freyre já haviam apontado para essa ruptura ao substituir a raça pela cultura, os intelectuais do ISEB rejeitarão também a sua perspectiva antropológica da aculturação para colocar o debate cultural em outros termos, de caráter filosófico e sociológico, por exemplo. Apoiando-se em uma perspectiva hegeliana de cunho francês, a

cultura agora será entendida como um vir a ser que objetiva o espírito humano (ORTIZ, 2012).

Para Ortiz, Fanon é a chave para entender esse processo porque, em primeiro lugar, se aproxima do ISEB em suas influências de autores como Hegel, jovem Marx, Sartre e Balandier, lidos sob o nacionalismo da Conferência de Bandung. E, em segundo lugar, porque ambos estariam preocupados com a centralidade da *cultura nacional* para a luta contra o colonialismo. Em relação à primeira aproximação, como já vimos no início dessa seção, alerta que ela não significa a influência de um sobre o outro, mas sim a constatação de problemáticas comuns (ORTIZ, 2012).

Para ele, tanto Fanon como os pensadores do ISEB teriam se inspirado em um debate de matriz francesa que identificava no Hegel da *Fenomenologia do espírito* as prerrogativas para pensar a alienação como metáfora da dominação social. Em ambos os casos, Fanon pela via revolucionária, e o ISEB pela via reformista, expressariam o outro lado dessa dominação, ou seja, neles o colonizado aparece como sujeito que superará a dominação colonial. Entretanto, diferente dos inspiradores europeus como Sartre e Balandier, a superação colonialista somente poderia ser pensada quando associada a movimentos nacionalistas concretos, aos quais os teóricos estão vinculados organicamente.

Não há espaço aqui para apresentar detalhadamente as conclusões de Ortiz a respeito dessas aproximações, mas cabe enfatizar que, para ele, o principal aspecto de articulação entre Fanon e o ISEB é a ideia de nação. E, com essa afirmação, deixa transparecer a própria posição a respeito do tema:

Não resta dúvida de que, ao se pensar a questão nacional, tem-se que as diferenças de classe são subsumidas a uma totalidade que as transcende. Esta é por sinal uma discussão que já está bastante documentada, no que diz respeito à II internacional, nos debates entre Kautsky e Otto Bauer, e que se prolongam até o advento da III internacional. O que gostaria, porém, de sublinhar é que, da mesma forma que os isebianos, Fanon não crê que a análise marxista dê conta da situação colonial. Sua perspectiva não deixa, porém, de ser revolucionária a ponto de ele exaltar a violência como poucos escritores o fizeram na literatura política mundial. Isto significa que as idéias são equacionadas no interior das histórias concretas dos povos. Eu diria que o reformismo do ISEB não se deve tanto a se pensar a questão nacional em oposição à luta de classes, mas de pensá-la a partir de uma determinada posição social no interior da história brasileira. O que para alguns era utopia revolucionária, torna-se, para outros, programa de modernização (ibidem: 66-67)

O nacional seria a base para se apreender a situação histórica concreta e, ao mesmo tempo, o elemento que viabilizaria uma identidade *autêntica* que se contraponha ao colonialismo. Essa *autenticidade nacional*, segundo defende Ortiz, não seria, nem para Fanon nem para os isebianos, um dado a priori da realidade; pelo contrário, poderia ser descrita como um processo de identificação social que se conquista ao longo da luta contra o colonialismo, como argumenta:

Dentro deste quadro internacional os conceitos permitem aos povos do mundo periférico tomarem uma posição ofensiva no interior de um *world system* que se estrutura a partir dos países centrais. Tanto Fanon como os isebianos enfrentam situações semelhantes e encarnam respostas em relação a este quadro de dominação internacional. A busca da autenticidade, de uma consciência crítica e independente atestam, como já tínhamos destacado, a necessidade de se elaborar uma identidade que se contraponha ao polo dominador. A teoria é, neste caso, uma linguagem que procura dar conta dessa realidade. (ibidem: 66)

Essa posição parece ser emblemática desse tipo de apropriação brasileira das reflexões de Fanon por meio de *Les damnés de la terre*, pois se ampara não na desconstrução de identidades, mas, pelo contrário, na consolidação daquelas identidades voltadas à mobilização política e social contra os problemas sociais eleitos como prioritários.

Apesar dessas aproximações, Ortiz visualiza algumas diferenças teóricas entre os dois grupos de autores – que também parecem expressar a posição do autor em relação a Fanon. Em Ortiz, enquanto o *projeto de nacional* fanoniano está voltado para o futuro como utopia revolucionária, em que a burguesia teria que se negar como classe em benefício do gênero humano, no ISEB o projeto está voltado para o presente como programa ideológico desenvolvimentista a ser comandado pela burguesia progressista:

Para Fanon a nação não é somente uma realidade sociológica, o Estado argelino, mas sobretudo uma utopia. O projeto nacional revela uma nova ontologia do homem, e por isso se situa simultaneamente no presente e no futuro. O presente é a luta anticolonialista que se abre para um ponto incerto que faz o projeto revolucionário uma busca incessante, um movimento (...) Os intelectuais do ISEB falam a partir de uma outra realidade política social. A nação brasileira não é algo que se encontra situado no futuro, pelo contrário, a existência de uma sociedade civil atesta que ela é uma realidade presente, mas que não se encontra ainda plenamente desenvolvida. A mitotopia de Fanon eles contrapõem um programa de desenvolvimento. A utopia, como diz Bloch, transcende o real e o apreende como ponto futuro, de uma certa forma ela é sempre um “projeto” (no sentido sartreano) inacabado. O programa nos remete para o presente, para a ideologia. (ibidem: 64-65)

Dada essa diferença, Ortiz se posiciona com o ISEB na crítica a Fanon, já que o segundo, para ele, desprezaria o papel da burguesia nacional:

Insatisfeito com os rumos que começam a tomar os movimentos nacionalistas africanos, Fanon procura entender o porquê deste hiato entre o projeto de libertação nacional e uma realidade africana pontilhada por lutas tribais e a emergência de uma burguesia local. Incapaz de apreender corretamente esta nova situação, ele chega inclusive a afirmar em suas críticas que “a vocação de uma burguesia nacional seria de se negar enquanto burguesia, de se negar enquanto instrumento do capital para se tornar totalmente escrava do capital revolucionário que constitui o povo”. O que é evidentemente um contrassenso. (ibidem: 64)

O ponto que mais chama a atenção nessa configuração é a percepção de Ortiz da *alienação* como *inautenticidade* e da *identidade* como *autenticidade social*, estimulada como contraponto ao colonialismo. Nessa seara, elenca importantes pensadores brasileiros como Corbisier, Paulo Freire, Augusto Boal e Guarnieri, Paulo Emílio Salles Gomes, Glauber Rocha, Darci Ribeiro e Nelson Werneck Sodré.

Em outro texto, publicado em 2006 pela *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, o autor retoma esse debate, dessa vez comparando Fanon a Gramsci e às suas preocupações com a ideologia e a nação. Entretanto, ao diferenciar Fanon do comunista italiano, identifica-o, novamente, ao modo francês de articular a perspectiva hegeliana da alienação como o núcleo teórico que orientou as reflexões de Fanon e do ISEB sobre autenticidade:

Gramsci distancia-se também de uma interpretação francesa da obra de Hegel, que influenciou Frantz Fanon e os intelectuais isebianos no Brasil. Fruto de uma leitura da dialética do senhor e do escravo, dos *Manuscritos filosóficos de Marx*, mesclada com o existencialismo de Sartre, essa concepção partia do conceito de alienação para compreender as questões de sua época – o colonialismo e a dependência dos países do Terceiro Mundo (cf. Ortiz, 1985). Tanto Fanon como os isebianos partem de um núcleo de categorias para entender a questão nacional: “Ser nacional”, “autenticidade”, “desalienação da consciência”. (ORTIZ, 2006: 100)

Esse debate é retomado na reedição de *Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual* (2014). O texto, publicado pela primeira vez pela Revista *Ideias*, em 1995, é aquele comentado no início dessa seção, em que o autor objetivava introduzir o pensamento de Fanon ao público brasileiro no contexto de publicação da Coleção Grandes Cientistas Sociais. Nesse escrito, fiel ao estilo teórico biográfico de Renate Zahar (1974), o autor retoma o itinerário político de Fanon para explicitar as suas relações com a esquerda marxista e

existencialista francesa e as respectivas leituras de Hegel, oferecidas por essas vertentes e assumidas por Fanon.

Ao refletir sobre o núcleo da proposição fanoniana, Ortiz identifica no racismo e na questão nacional as chaves analíticas para entender sua crítica ao colonialismo, mas a nação assumiria o papel central nesse estatuto teórico:

Vimos como o conceito de situação colonial tem uma importância capital para o pensamento de Fanon. Entretanto, essa presença opressiva existe para ser negada. Isto significa que o mundo colonial só pode ser corretamente entendido quando contraposto a uma outra referência, a unidade nacional. A nação é a categoria através da qual se realiza sua superação. A independência configura, dessa forma, o processo de descolonização, a luta contra o colonialismo e, talvez, mais importante ainda, a desalienação do próprio homem. (ibidem: 438)

Entretanto, frisa o autor a todo momento, os elementos que legitimariam essa identidade nacional não estariam postos a priori, mas sim em sua dimensão sociopolítica.

3.1.2.5 Octavio Ianni e a racialização

De acordo com as informações fornecidas por Guimarães (2008), Octavio Ianni também conheceu Fanon quando estava no exílio. Em seu *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*, publicado no México em 1970, o autor se aproxima das posições defendidas por Florestan a respeito das contradições estruturais que definem um país subordinado. Para ele, em sua denúncia ao imperialismo estadunidense na América Latina, ressalta a necessidade de atentar-se com a mesma energia às contradições internas às “sociedades subordinadas”. Após enfatizar que essas contradições não se resumem às dimensões econômicas da exploração, elege *Los condenados de la tierra*, de Fanon, e *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, de Memmi, como referenciais para entender as “consecuencias sociales, culturales y también psíquicas provocadas por la propia situación de dependencia” (IANNI, 1970: 13).

Em sua proposta, encontra-se a busca por fundir as análises clássicas sobre o imperialismo com os estudos sobre a dependência estrutural, como argumenta:

el imperialismo precisa ser examinado en todas sus dimensiones principales, a partir de las cuales se podrá tener una comprensión más global del conjunto

de suas manifestaciones y de la jerarquia de las contradicciones que provoca o desarrolla. Sin ese análisis no será posible comprender, por ejemplo, dónde están y como funcionan los eslabones más débiles y los más fuertes del sistema capitalista de producción en el presente. (ibidem: 13-44).

Dito de outra maneira, fica nítido, ao longo da leitura, como as contribuições de Fanon e Memmi se inserem no entendimento de que a própria particularidade da entificação capitalista na América Latina está intrinsecamente relacionada ao reconhecimento de suas dimensões coloniais – “econômicas e extra-econômicas” (ibidem). Essa perspectiva - discutida obviamente no interior de uma tradição que buscou se distanciar do mecanicismo causal então vigente no interior do marxismo sem, contudo, romper com ele – continua evidente em *Imperialismo e Cultura* (1976) e alcança a expressão máxima, para os objetivos desse trabalho, em seu famoso artigo intitulado “Dialética das relações raciais”, de 2004. No texto, o autor busca relacionar temas como identidade e alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação às recentes transformações na sociedade capitalista.

Para ele, essa *nova* velha realidade de exploração implícita à sociedade moderna atualiza-se a partir da intensificação ou do surgimento de novas expressões de racialização, como argumenta:

Mais uma vez, no início do século XXI, muitos se dão conta de que *está novamente em curso um vasto processo de racialização do mundo*. O que ocorreu em outras épocas, a começar pelo ciclo das grandes navegações, descobrimentos, conquistas e colonizações, torna a ocorrer no início do século XXI, quando indivíduos e coletividades, povos e nações, compreendendo nacionalidades, são levados a dar-se conta de que se definem, também ou mesmo principalmente, pela etnia, *a metamorfose da etnia em raça, a transfiguração da marca ou traço fenotípico em estigma*. Sim, no século XXI continuam a desenvolver-se operações de “limpeza étnica”, praticadas em diferentes países e colônias, compreendendo inclusive países do “primeiro-mundo”; uma prática “oficializada” pelo nazismo nos anos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), atingindo judeus, ciganos, comunistas e outros; em nome da “civilização ocidental”, colonizando, combatendo ou mutilando outras “civilizações”, outros povos ou etnias. A guerra de conquista travada pelas elites governantes e classes dominantes norte-americanas, em 2002 no Afeganistão, e em 2003 no Iraque, pode perfeitamente fazer parte da longa guerra de conquistas travadas em várias partes do mundo, desde o início dos tempos modernos, como exigências da “missão civilizatória” do Ocidente, como “fardo do homem branco”, como técnicas de expansão do capitalismo, visto como modo de produção e processo civilizatório. (IANNI, 2004a: 22-23)

Diferente dos autores anteriormente alocados a esse grupo aqui, *Peau noire, masques blancs* é explicitamente citado. Para o autor, é a *dialética das relações sociais*, em suas

implicações políticas, econômicas e culturais que produz a racialização, metamorfoseando etnia em raça. Uma vez marcados pelo estigma e pela diferenciação racializada, “o estigmatizado, aberta ou veladamente, é levado a ver-se e a movimentar-se como estigmatizado, estranho, exótico, estrangeiro, alheio ao “nós”, ameaça; a despeito de saber que se trata de uma mentira” (ibidem: 24). Nesse sentido, inclusive a *subjetividade do racista*, em sua expressão neurótica e psicótica, será objeto de análise

É evidente que a personalidade, a sensibilidade e a subjetividade do racista desempenha um papel importante ou mesmo decisivo na trama das relações e das formas de sociabilidade. Na fábrica da sociedade burguesa, envolvendo a individualização e o individualismo, a competição e o êxito pessoal, o *status* socioeconômico e a classificação social, *formam-se personalidades democráticas e autoritárias, tanto quanto estóicas e apáticas, egoístas e altruístas, neuróticas e psicóticas*. Sendo que esses traços, ou estruturas de personalidade, às vezes exercem um papel decisivo no modo pelo qual o indivíduo em causa se relaciona com o “outro” ou os “outros”, tomados como estranhos, exóticos, diferentes, irreconhecíveis, ameaças. Conforme sugerem Adorno, Sartre e outros, o intolerante, preconceituoso ou racista, inventa o objeto de sua intolerância, ódio, agressão, podendo ser negro, árabe, judeu; por ser diferente, surpreendente. Sem esquecer que aquele que é marginalizado ou estigmatizado desenvolve uma consciência social singularmente sensível, fina, arguta, incômoda, traduzindo-se geralmente em mais lucidez, maior discernimento, o que é também diferente e surpreendente. (ibidem: 24)

Na nota de número cinco, em que revela as bases teóricas do trecho acima descrito, o autor apresenta o Fanon de *Peau noire, masques blancs* ao lado de Adorno, Sartre, Memmi e o Marx de *A questão judaica* (ibidem: 30). Além disso, posiciona Fanon ao lado de Rousseau, Hegel, Marx, Engels, Gramsci em suas leituras da dialética do senhor e do escravo no curso da história do mundo moderno. Essa posição significaria, segundo afirma, que a revolta de Caliban contra o *colonialista* Próspero, implícita à posição de Fanon, anuncia tanto o caráter civilizatório quanto transitório da exploração capitalista:

No limite, a questão racial, em todas as suas implicações sociais, políticas, econômicas, culturais, ideológicas, pode ser vista como uma expressão e um desenvolvimento fundamentais do que tem sido *a dialética escravo e senhor* no curso da história do mundo moderno. Constitui um ângulo particularmente crucial e fecundo do que têm sido os diferentes desenvolvimentos da sociedade moderna, burguesa, capitalista; visto o capitalismo como um modo de produção e processo civilizatório, mas histórico e, portanto, transitório. O que já se esboçava no século XVI com a polêmica entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, a propósito dos povos e civilizações do Novo Mundo, desenvolve-se, aprofunda-se e generaliza-se no curso dos séculos seguintes, à medida que se formam e se transformam as castas e as classes sociais. Daí a excepcional clareza, argúcia e contundência da famosa frase, com a qual Caliban anuncia a sua revolta contra Próspero: “Foi bom

que você tivesse me ensinado a sua língua, agora já sei como amaldiçoá-lo”. Assim nasce a rebeldia do colonizado contra o colonizador, do subalterno contra o conquistador; um primeiro momento da consciência crítica, da autoconsciência para si; dialética essa que ressoa e desenvolve-se em escritos de Rousseau, Hegel, Marx, Engels, Gramsci, Fanon e muitos outros, em todos os continentes, ilhas e arquipélagos. (ibidem: 24)

Em uma entrevista concedida em 2004, Ianni fala da ampliação das intolerâncias diante da racialização do mundo e reproduz essa percepção do racismo como elemento intrínseco à sociedade capitalista, afirmando que a gênese e a estrutura da sociedade moderna são coloniais:

Gostaria de reiterar que a história do mundo moderno é uma história da racialização do mundo. O que foi o mercantilismo? O que foi o colonialismo que se estabelece com os impérios português e espanhol? O que foi o imperialismo? E o que está sendo agora o globalismo com esses movimentos que estão ocorrendo em escala mundial? São diferentes ciclos da história do mundo moderno, do capitalismo e da racialização do mundo.

E aí que surgem figuras notáveis como Martin Luther King, Gandhi, Mandela etc. O que é o livro de Conrad, *O coração das trevas*? É um livro que está pondo em questão a maneira como a Europa está chegando na África. Não trata da questão racial, propriamente, mas de um estado de espírito de grande inquietação.

A racialização do mundo está em curso. Numa reflexão sobre a questão racial no Brasil somos obrigados a reconhecer que, simultaneamente, está havendo algo de diferentes gradações em muitas partes do mundo e que esses surtos de diferentes manifestações de racismo e intolerância estão imbricados com a dinâmica da sociedade.

3.1.3 O ativismo negro dos anos 1980 e a *autenticidade negra*: a retirada das máscaras brancas

Este bloco, aqui nomeado como *autenticidade negra*, emerge em torno do chamado movimento negro ontemporâneo, e agrega intelectuais e ativistas que identificam na obra de Fanon os elementos que reivindicam uma *identidade racial* (negra) em contraponto ao racismo. Enquanto o bloco anterior se efetivou sob a influencia do anticolonialismo isebiano e do terceiro-mundismo revolucionário em sua busca pela afirmação da *identidade nacional* como projeto de *autenticidade social* a ser construída em contraponto aos *circuitos fechados* da periferia do capitalismo, aqui, como veremos, Fanon também é chamado ao debate para sustentar a necessidade de uma *autenticidade socialmente estruturada*, mas em contraponto ao racismo vivenciado no interior da nação brasileira.

O movimento negro dessa época se diferencia do anterior ao inovar substancialmente a sua forma de atuação, incorporando uma ação coletiva descentralizada e “uma agenda transnacional que recolocou os temas relacionados às diferenças étnico-raciais, à identidade e à democracia (SILVÉRIO, 2004). Guimarães (2008) já havia chamado atenção para esse contexto quando problematizou a recepção de Fanon por parte dos jovens estudantes negros dos anos 1970 e 1980.

Apesar de identificar nos ativistas protagonistas do MNU, em 1978, um desconhecimento sobre Fanon, Guimarães (ibidem: 110) argumenta que, no geral, os jovens dessa geração não apenas leram, mas também “viveram Fanon de corpo e alma, fazendo dele um instrumento de consciência de raça e de resistência à opressão, ideólogo da completa revolução na democracia racial brasileira”. Para embasar o seu argumento, retoma os estudos de Alberti e Pereira (2007), Contins (2005), Hanchard (1994), Souza (2005), Felix (2000), Kosling (2007), entre outros, que evidenciam ser Fanon um nome comum entre os principais articuladores do movimento negro brasileiro dessa época.

Para o autor, diferentemente do grupo anteriormente analisado, em que a nação (e/ou mesmo a classe) representava o eixo da contradição social, a recepção de Fanon por parte da militância negra brasileira se deu no mesmo sentido que a recepção estadunidense, identificando na afirmação da *negritude* - e não no *ethos nacional* - os elementos que se contrapunham à alienação, como fica visível no depoimento de Amauri de Souza, citado por Guimarães:

Quando eu comecei a ler *Alma no exílio*, que foi a experiência do Cleaver, que era uma das principais lideranças dos Panteras Negras, e logo depois entrei no Fanon, li os dois ao mesmo tempo... Foi uma loucura! Aquilo era demais! Fanon era a crucialidade, a violência como a parteira da História. Preconizava a violência do colonizador, o ódio...O Fanon era um pouco mais para mim do que era Che Guevara, porque o Che era um revolucionário que tinha morrido, portanto perdeu, e foi aqui na América e não era negro. O Fanon era negro. Foi uma proximidade maior que eu tive com ele. E era terrível... O Fanon não foi morto na luta, eles ganharam, fizeram a revolução... E na minha cabeça, aquilo me apaixonou (ALBERTI e PEREIRA apud GUIMARÃES, 2008: 111)

Fazendo uma analogia com o *Black Power Movement*⁸³, pode-se afirmar que, para esses jovens, se havia um povo *oprimido* pelo colonialismo imperialista, este se localizava, antes de mais nada, no interior da concretamente cindida e abstratamente afirmada *nação* brasileira. Mesmo entre os pesquisadores e ativistas ligados ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, de influência assumidamente marxista, é o racismo que aparece como eixo central sobre o qual Fanon será lido, como se pode observar em um artigo publicado pelo grupo e citado por Guimarães:

Fica claro [com a leitura de Fanon] que o racismo é consequência de uma situação de dominação socioeconômica, mas que possui mecanismos próprios, de ordem psicológica, que concedem a ele certa autonomia. Contudo, a referida situação continua alimentando e alimentando-se do racismo. Isto não se aplica apenas ao fato colonial, mas também ao neocolonial e às sociedades capitalistas com apreciável contingente de mão-de-obra de antigas colônias. No primeiro caso, como vimos, a função fundamental do racismo é a legitimação da ocupação e exploração diretas. Na situação neocolonial, o preconceito racial é utilizado com os mesmos objetivos, com as necessárias adaptações de correntes de nova realidade. Ele é um auxiliar dos mecanismos de subordinação neocolonial. (GEPPA apud GUIMARÃES, 2008: 111-112)

Esse documento, datado de 1981, como conta ainda Guimarães (2008), pode ser considerado “a primeira reflexão mais sistemática (e talvez única) sobre o pensamento de Fanon feita por intelectuais negros numa revista acadêmica brasileira”, porém, lamenta a “pouca presença de negros nas universidades brasileiras e a conseqüente escassez de reflexão teórica sobre as identidades raciais” que teriam impedido a produção de novos trabalhos e contribuído para uma invisibilidade do autor na academia brasileira contemporânea.

Com Silva (2013a; 2013b), entretanto, o debate ganha novas proporções. Ao revisar os caminhos trilhados por Guimarães, o autor propõe acrescentar uma nova via de investigação: o *associativismo negro*, como argumenta:

[...] é possível confirmar e acrescentar mais uma hipótese aos argumentos de Antônio Sérgio Guimarães: talvez a circulação e a recepção de Fanon no Brasil não se deem plenamente nos meios tradicionais, sejam acadêmicos ou de esquerda universitária. Mas através de interesse dos intelectuais e ativistas negros ao fim dos anos 1970 focados nos usos possíveis que suas idéias possam ter para suas lutas político-culturais no contexto nacional. (SILVA, 2013a: 520)

⁸³ Ver, nesse sentido, a subseção da seção II-2-B *O retorno do fanonismo anticolonial*, em que se menciona as tendências fanonianas que visualizavam no negro estadunidense uma nação colonizada no próprio país.

Como já discutido na primeira seção do presente capítulo, as relações entre as associações negras brasileiras e as articulações negras internacionais – especialmente francófonas – possibilitaram que importantes intelectuais e ativistas negros estivessem presentes em lugares onde Fanon estava ou que suas ideias eram de conhecimento público. A sugestão do autor é que este fluxo afrodiaspórico poderia, sim, representar um possível caminho de Fanon no Brasil, antecedendo, inclusive, a recepção acadêmica, de que fala Guimarães.

Além da já mencionada via afro-francófona, pode se somar ao debate a influência exercida pelas lutas de libertação africana como um todo, bem como as lutas negras estadunidenses junto a essa geração de militantes que compôs o MNU (HANCHARD, 1994, PEREIRA, 2007, FAUSTINO, 2010, FELIX, 2000; NASCIMENTO, 2008), como revela o ativista Carlos Alberto Medeiros a Hanchard, em uma entrevista que remonta a esse contexto de influência das referências de luta estadunidenses no Brasil:

No final de 1969 (...), comecei a ver e comprar revistas negras norte-americanas, principalmente *Ebony*, que tinha, na época, uma retórica revolucionária. Essa revista refletia o que estava acontecendo nos movimentos nacionalistas e em prol dos direitos civis pelo mundo afora, e refletia isso de maneira muito vigorosa, sobretudo na dimensão estética, nos penteados e nas roupas afro. Foi amor à primeira vista (...). Era uma nova imagem dos negros que vinha dos Estados Unidos (MEDEIROS apud HANCHARD, 2001: 116).

Contudo, ao que se consta, essa influência não se resumiu aos aspectos estéticos, tanto que os órgãos de repressão militar ficaram preocupados com o risco de uma “conspiração comunista”, como conta Hanchard mais a frente:

Membros do *Black Soul* do Rio de Janeiro e São Paulo — cujas atividades, entre outras, incluíam distribuir cópias do *Poder Negro*, de Stokely Carmichael, e de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, para discussão em grupo — eram (mal)identificados pelas elites civis e militares como participantes de uma conspiração. Dada a natureza do regime ditatorial, a vigilância policial exercida sobre o *Black Soul* e o movimento negro em geral durante esse período não está documentada. Entretanto, um alto oficial do Serviço Nacional de Informações, o poderoso braço da inteligência do Estado, confirmou-me em entrevista pessoal que vários ativistas negros foram monitorados de perto nos anos 1970 porque se acreditava que faziam parte da engrenagem da conspiração comunista. (HANCHARD apud, GUIMARAES, 2008: 110)

Quando se observa a rede de contatos estabelecida pelos intelectuais protagonistas da seção Afro-Latino-América do jornal *Versus*, vemos os mesmos intelectuais que atuaram na articulação do Movimento Negro Unificado ao final da década de 1970, e podemos concluir

facilmente que os órgãos de repressão tinham algum motivo para se preocuparem, como se pode observar no mapeamento oferecido por Silva:

Lançado por Marcos Faermann, *Versus* publicou em suas páginas matérias referentes à África Negra, facultando a seus leitores, entre outubro de 1975 (nº 2) e junho de 1977 (nº 11), tomar contato com a arte de máscaras negro-africanas (com o documentarista francês Chris Marker); com as origens e o desenvolvimento do apartheid na África do Sul; com os processos de luta anticolonial em Guiné-Bissau e Angola; com o pensamento dos líderes revolucionários Agostinho Neto e Mário de Andrade (Angola), Amílcar Cabral (Cabo Verde) e Eduardo Mondlane (Moçambique); ou, ainda, com o exílio de José Celso Martinez Corrêa e Celso Luccas em Moçambique, que resultaria na produção do filme 25, dirigido por ambos, sobre a revolução naquele país. Em 1977, Faermann convidou seu colega do jornal O Estado de S. Paulo, o escritor e jornalista negro Oswaldo de Camargo, para criar a seção Afro-Latino-América. Dessa forma, o Brasil negro entraria nas páginas de *Versus*. (SILVA, 2013b)

Outro dado interessante a respeito desse contexto é que apenas nesse contexto – e não antes – que ocorrerá a primeira publicação brasileira de *Peau noire, masques blancs*. O próprio Guimarães já havia observado com perplexidade que nem mesmo Paulo Freire ou Glauber Rocha, em suas respectivas buscas por novas linguagens estéticas ou educativas, haviam citado esse livro em seus trabalhos. O livro foi publicado, não coincidentemente, pela Editora Fator, sediada em Salvador, “onde também o Movimento Negro Unificado editava o seu jornal de circulação nacional. Haverá aí, certamente, alguma confluência entre o interesse editorial” (Guimarães, 2008: 108).

O ponto que Silva busca destacar é que, nessa época de intensa movimentação política e intelectual, as idéias de Fanon passaram a circular de maneira direta ou indireta entre a militância negra mais ativa. Até mesmo os seus livros passaram a ser acessíveis em língua portuguesa, como conta: “em 1968 e 1979 saíram a 1ª e a 2ª edição de *Os condenados da terra*, pela Civilização Brasileira; em 1980 saiu a tradução portuguesa de *Em defesa da revolução africana*; em 1983 saiu a 1ª edição brasileira de *Pele negra, máscaras brancas*”. De posse dessas informações, o autor propõe redirecionamento do foco das investigações sobre a recepção de Fanon no Brasil para o associativismo negro, tomando como objeto de estudo a produção literária negra da década de 1980 e seu diálogo com a seção Afro-Latino-América do Jornal *Versus*. Para tal, como veremos, toma como referência o trabalho de Márcio Barbosa, do Quilombhoje.

Em sua análise, chega a conclusões muito próximas das de Ortiz (2012:34-5) quando analisa a recepção dos autores estrangeiros no contexto intelectual brasileiro. Em um debate com “as ideias fora do lugar” de Schwartz, Ortiz argumenta que qualquer apropriação teórica e ideológica que a *intelligentsia* brasileira empreenderá, antes de ser uma cópia colonizada do estrangeiro, é uma seleção ativa das ideias, crioulizando-as à exata medida em que elas legitimam determinados interesses internos. Em um movimento semelhante, Silva argumentará que a chave para compreender a recepção de Fanon por parte desse ativismo negro é que o autor martinicano oferecerá uma “ideia com força social interessante para parcela desse grupo” (SILVA, 2013b: 383). Mas, ao mesmo tempo, reconhece que essa recepção deixou marcas sensíveis nas direções tomadas por esses grupos daquele momento em diante (ibidem).

Na mesma trilha de Silva (2013a, 2013b), mas diante da impossibilidade de uma pesquisa mais exaustiva sobre o assunto, analisaremos quatro exemplos a seguir: O VIII Encontro de Negro do Norte e Nordeste do MNU, os trabalhos de Marcio Barbosa, de Neuza Santos Souza e de Clovis Moura, com vistas a observar como o debate da *autenticidade negra* é por eles articulado.

3.1.3.1 O MNU e a educação descolonizada

Como já foi afirmado anteriormente, o pensamento de Fanon era amplamente conhecido e divulgado no meio intelectual negro norte-americano (HANCHARD, 2001; 2002) e, sobretudo, entre os intelectuais africanos ligados às lutas de libertação, em especial, os de língua portuguesa (NEVES, 2015). Isso significa que o movimento negro do final da década de 1970, em suas inspirações transnacionais, não teria como escapar do nome de Fanon. Além disso, pode-se arriscar que até mesmo a relação do movimento negro com as diversas organizações de esquerda brasileira no contexto de luta contra a ditadura, ou mesmo a influência de intelectuais da geração anterior a esta em seus diálogos com o movimento de negritude internacional (Silva, 2013a), poderia servir como meio de contato entre esses intelectuais e Fanon.

Fato é, como relata Amauri Mendes Pereira, um dos criadores do MNU, a Amilcar Araujo Pereira, o nome de Fanon esteve presente entre as influências externas que marcaram a configuração do movimento negro deste período:

Eu fiquei muito impressionado com a morte do Luther King, com os Panteras Negras, aquilo me galvanizou. Eu acompanhava tudo, ponto por ponto: Muhammad Ali era Cassius Clay; a Angela Davis, que saltou do tribunal para fugir; o julgamento e a luta dos Panteras Negras; os assassinatos...³⁶ E acompanhava na revista *Realidade*, que era uma revista meio contestadora no período da resistência democrática. Em 1972, a Neusa, minha esposa, não queria parar de estudar e foi para a escola Anabral, pertinho da nossa casa, em Irajá. Um dia fui encontrá-la e, no caminho, ela vinha com um cara grandão, o Artur, que era uma espécie de secretário particular do Ênio Silveira³⁷. Eles estavam terminando o primário. Quando ela disse “meu marido gosta de estudar”, ele deve ter pensado: “Como é que uma moça que está no primário é casada com um rapaz que está na universidade e que gosta de estudar?”. Aí o Artur me trouxe um monte de livros da editora Civilização Brasileira. Entre esses tinha o *Alma no exílio*, de Eldridge Cleaver, e *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon³⁸. Eu comecei a ler *Alma no exílio*, que foi a experiência do Cleaver, que era uma das principais lideranças dos Panteras Negras, e logo depois “entrei” no Fanon. Li os dois ao mesmo tempo. Foi uma loucura! Aquilo era demais! Fanon era a crucialidade: “a violência como a parteira da História”. O Fanon era um pouco mais para mim do que era Che Guevara. Porque o Che era um revolucionário que tinha morrido, portanto perdeu, e foi aqui na América, e não era negro. O Fanon era negro. Foi uma proximidade maior que eu tive com ele. O Fanon não foi morto na luta, eles ganharam, fizeram a revolução. E na minha cabeça aquilo me apaixonou. Vivia com os livros debaixo dos braços. Tinha todo um folclore de que, na ditadura, quem vivia com livros tinha que ler encobrendo os nomes, olhando para os lados. Havia todo um temor. (PEREIRA, 2007: 246).

Guimarães observa ainda que tanto na pesquisa de Alberti e Pereira (2007) quanto na pesquisa de Cotins (2005), Fanon é amplamente referido pela militância negra. Como observa, citando Alberti e Pereira, “oito militantes citam espontaneamente Fanon, ao falar de sua formação: Amauri Mendes Pereira, Gilberto Roque Nunes Leal, Hédio Silva Júnior, José Maria Nunes Pereira, Luiz Silva (Cutí), Milton Barbosa, Regina Lucia dos Santos e Yedo Ferreira” (GUIMARÃES, 2008: 110). No mesmo caminho, Alex Ratts e Flávia Rios incluem Lélia Gonzalez na lista de intelectuais do MNU conhecedores de Fanon. A partir de uma biografia, os autores evidenciam que Gonzales era bastante familiarizada com as ideias do autor martinicano. Isso fica nítido em seu artigo “Uma viagem à Martinica”, publicado em 1991 pelo Jornal do MNU, em que a autora contrapõe as ideias Fanon ao movimento de negritude, com o qual se posiciona:

Numa outra linha de pensamento, mas pondo o dedo na ferida da alienação do negro, encontra-se a dramática figura de Frantz Fanon, o jovem psiquiatra que

se destacou na guerra da independência da Argélia. Crítico da noção de negritude escreveu *Os condenados da terra e Pele negra, máscaras brancas*. Este último é uma das mais acuradas análises dos mecanismos psicológicos que induzem o colonizado a se identificar com o colonizador. Na sua perspectiva, a desalienação do negro está diretamente vinculada à tomada de consciência das relações socioeconômicas. Sua posição, crítica diante do que considerava como acomodação de seus conterrâneos para com a política assimilacionista francesa, o levou a exigir que após a sua morte fosse enterrado na Argélia. E assim foi feito. (GONZALES apud RATTIS e RIOS, 2010: 142)

Um outro exemplo de que Fanon pode ter exercido no movimento negro, ou pelo menos, uma indicação de que alguns de seus debates eram amplamente discutidos nos momentos de consolidação do MNU, é o relatório do VIII Encontro de Negros do Norte e Nordeste, cujo tema foi “O negro e a educação”. No encontro, realizado em Recife em 1988, discutia-se abertamente como a educação poderia ser pensada em termos de transformação da *sociedade colonizada* e o que o movimento poderia esperar do Estado, considerando que estavam no ano em que se discutia a Constituição Federal.

Chama a atenção que o Painel 3 do encontro se chamava EDUCAÇÃO COLONIZADORA E EDUCAÇÃO PARA A LIBERTAÇÃO, entretanto, a mesa não foi realizada em virtude de uma discussão referente ao regimento do encontro. O painel seguinte, por outro lado, intitulado O PAPEL DO PROFESSOR NA DESCOLONIZAÇÃO DO ENSINO, foi formado por Helena Teodoro e Carlos Hasembalg, do Centro de Estudos Afro-Asiáticos/RS.

Na fala de Helena Teodoro fica nítido uma similaridade com o anticolonialismo de Paulo Freire. Para ela, a descolonização da educação passa pela criação de metodologias libertárias, como se pode constatar a partir da relatoria do painel:

HELENA TEODORO: Entende que discutir e refletir o papel do professor para a descolonização do ensino é um papel muito difícil. O ensino no Brasil resulta dos moldes portugueses. O povo não tem conhecimento sobre a terra e as suas origens. Para mudar o quadro existente disse Helena Teodoro que é “fundamental mudar a relação do professor com o aluno”, recuperando, inclusive, sua criatividade. A forma usual de aprendizado no País transforma-o em uma ordem em que o educando deve aceitar tudo sem contestar. “Para descolonizar”, prossegue, “precisamos estabelecer uma ideologia libertária em que nossas ideias e as dos outros sejam respeitadas.” “O professor tem que trabalhar na busca de novas formas de educar porque a escola é o lugar onde o povo se encontra consigo mesmo. Se não mudar a metodologia não mudará, porque dar aula é um ato político.”

Para Helena, “descolonizar é parar para pensar em todo o progresso da vida. Nesse sentido, o diálogo é o primeiro passo para a descolonização do ensino”. (VIII ENCONTRO DE NEGROS DO NORTE E NORDESTE, 1988: 49-50)

A resposta de uma das participantes às provocações colocadas pela panelista é emblemática do tipo de enfrentamento proposto pelo movimento negro desse período à colonização: a descoberta ou busca das origens, como se pode ler na relatoria que se seguiu:

Gildália Anjos Santos (MNU/BA): falou sobre sua experiência de dois anos no Projeto de Alfabetização de Adultos, no qual se discute também a questão racial.

Em sua experiência aponta como maior dificuldade enquadrar (sic) os monitores num programa cuja proposta é descolonizar “principalmente porque em geral os monitores não conhecem as suas origens. Então, primeiro foi necessário estruturar um curso com o objetivo de resgatar a ancestralidade, preparando os alunos monitores para transferir para as crianças estes conhecimentos.” (ibidem).

Como desfecho do debate, foi sugerido, entre outros, o item: “Conhecer a nossa história, conhecendo a história da África” (ibidem). Embora pareça óbvio nos dias atuais, em que a Educação das Relações Raciais tornou-se pauta pública a partir da alteração da Lei de Diretrizes e Bases pelas Leis 10.639/03 e 11.645/08, o trecho permite visualizar que a resposta proposta pelo movimento negro brasileiro à colonização, mesmo quando parece dialogar com a pedagogia da libertação de Paulo Freire, entende a valorização da identidade negra como um dos elementos centrais.

Esse direcionamento voltado à afirmação identitária não será diferente nos autores que analisaremos a seguir e marca visivelmente o tipo de apropriação é feita em relação ao pensamento de Fanon.

3.1.3.2 O diálogo entre Frantz Fanon, Márcio Barbosa e Mario A. M. Silva

O debate levantado por Silva é fundamental para o entendimento da presente vertente. Como sugere o autor, a recepção de Fanon no universo intelectual negro da década de 1980 está relacionada às respostas que essa geração buscava para os embates que enfrentava no Brasil. Assim, questões como “o que que define a *autenticidade negra*?” e “qual é o papel dos intelectuais diante do quadro de *alienação* e violência racial?” são elaboradas em um diálogo com o trabalho de Fanon que só se torna inteligível quando se observa “os usos possíveis que suas idéias possam ter para as lutas político-culturais no contexto nacional” (ibidem: 520).

Nesse cenário, o trabalho de Marcio Barbosa, retomado por Silva, é emblemático, tanto por sua inserção privilegiada junto à intelectualidade propositora de uma nova estética política (negra) a partir do Quilombhoje, quanto por seu diálogo e circulação junto a outros setores do movimento negro. É desse lugar que Barbosa refletirá sobre a utilidade das ideias de Fanon no Brasil, e a sua influência em outros intelectuais da mesma geração que a sua, como declara a Silva:

Sim, eu lia muito o Fanon nessa época. “Pele negra, máscaras brancas”. “Em defesa da revolução africana”, “Condenados da Terra”. O Fanon eu acho que foi muito importante para mim nessa época aí. Eu queria até fazer uma tese sobre o Fanon, na verdade. Na época, eu até procurei o falecido Clóvis Moura, pra ser meu orientador, mas ele falou que não manjava de Fanon e falou que não poderia ser. E aí acabei deixando de lado, mas Fanon é fantástico. Até é uma discussão que a gente tem hoje em dia, que é uma coisa que o Cuti levanta, que é essa questão da literatura negra ou literatura afrobrasileira. Que eu acho que é uma coisa, pra mim, que vem do Fanon. Que ele fala “negro só se torna negro a partir do domínio do branco”. Porque você não tinha um negro, você tinha o africano, você tinha lá o zulu, você tinha o haussai, enfim mina, esse tipo de coisa. E Fanon fala isso. Então, eu acho que é por aí também. Negro só se torna negro a partir do domínio do branco. É a identidade contraposta aí. Então, é por isso que eu prefiro afrobrasileiro. (BARBOSA apud SILVA, 2013a: 522-523)

A partir desse ponto, a posição de Silva se inspira em Barbosa ao identificar não só a positivação de um passado anterior à colonização, mas também do próprio contraponto ao colonialismo que essa positivação representa, em que os elementos legitimariam essa *autenticidade* negra. Para Silva, a perspectiva fanoniana encerra “fundamentalmente, *uma aposta na ideia de cultura*, angulada pela ótica do colonizado/oprimido, como motor da resistência e da construção de uma situação social alternativa e emancipatória” (ibidem: 523, grifos do autor). Em outro lugar, o autor insiste:

Fanon impõe a seu pensamento e leitores, intelectuais ou militantes, tarefas formidáveis, mas consideradas possíveis. Apostando na cultura – ou numa luta cultural que forme outras relações sociais – o autor formata um pensamento antirracista para uma sociedade em construção, com base humanista. (SILVA, 2013b: 377)

Isso não significa que Silva, ou mesmo Barbosa, desconheçam o contexto de luta anticolonial via práxis revolucionária sob a qual Fanon se insere e advoga, ou ignorem as suas críticas ao culturalismo do movimento de Negritude; pelo contrário, argumenta Silva, pois “é fato que há certa dificuldade em acoplar o pensamento de Fanon à realidade negra no Brasil, em função do contexto em que ele é produzido” (ibidem). Entretanto, é o pressuposto de que a apropriação brasileira de autores estrangeiros não é simples mimetismo teórico, mas a seleção

e transfiguração dos termos segundo interesses próprios ao contexto espaço-temporal em que se dá, que os legitima a eleger quais aspectos do texto fanoniano que podem ser úteis aos interesses políticos do movimento negro brasileiro da época, como é possível ler no argumento de Barbosa, citado por Silva:

Quando aplico a categoria ‘intelectual negro’ à realidade brasileira, vejo a necessidade de respeitar as devidas diferenças de proporção, o mesmo ocorrendo com noções como ‘luta política’, já que a luta política africana pressupõe a tomada do aparelho de Estado. Essa noção de intelectual negro inclusive, para o caso brasileiro, é mais metodológica do que real, já que uma reivindicação de especificidade como essa exigiria que constasse de algum programa, já que deve ser deliberada e consciente e exigiria, por outro lado, um reconhecimento por parte da sociedade, pois só isso a legitimaria. Ainda seguindo Fanon, intelectual é aquele que abraça em si as contradições e o que se faz voz do povo, coisa que exige uma potencialidade criadora e crítica, conhecimento e visão profundos, atributos que só podem ser adquiridos através da dedicação constante, do debate sistemático e do reconhecimento honesto da própria ignorância. Assim sendo, enquanto os homens de cultura permaneceram preocupados em aparentar uma importância excessiva em relação ao trabalho que são capazes de desenvolver, só poderemos falar em ‘intelectual negro’ no sentido figurado”. (BARBOSA, 1987: 122)

Assim, para ambos os autores a recuperação de uma memória ancestral comum e a afirmação cultural configurariam um caminho privilegiado para a efetivação da luta de libertação, - inclusive em Fanon - pois a partir dela, segundo argumenta Silva:

A cultura nacional é pensada sob certos signos de *autenticidade original* ou de pertencimento, alternativa e anterior à imposição do opressor/colonizador. Justifica-se, então, a importância atribuída pelo autor ao processo de recuperação de memória, como etapa necessária para romper e sobrepujar os valores do opressor. “A situação colonial determina, em sua quase totalidade, a cultura nacional.” (p.198), afirma Fanon. E se a *luta pela cultura nacional possui fundamentos recíprocos com as lutas de libertação*, subentende-se que, neste quase, há um intervalo onde a memória, o ativismo político-cultural e – no contexto de seu pensamento – a luta revolucionária operam. (2013a: 523, grifos meus)

Os *fundamentos recíprocos* entre a *cultura nacional* e as *lutas de libertação* - não por acaso, o título da palestra de Fanon no Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros da *Présence Africaine*, em Roma – atestaria tanto o caráter estrutural do racismo quanto a dimensão cultural da luta de libertação. Porém, Silva vai ainda mais longe ao afirmar que “*a luta contra o racismo é uma luta cultural*” (ibidem: 525) que não pode prescindir de uma reflexão acerca do papel político do intelectual comprometido com o seu povo, como argumenta em sua leitura de *Os condenados*:

Sendo o racismo um elemento, um modo de existência hierarquizado, e a luta contra a dominação/opressão desse elemento e modo de luta cultural, os intelectuais, os homens de cultura dominados, terão um papel fundamental no processo de resistência. E em construir/legitimar/redescobrir/potencializar a memória e o passado, as formas de existir consideradas as mais verdadeiras, do dominado. Ou, se quisermos fazer agora uma brusca transição, o modo negro [brasileiro] de estar no mundo. (ibidem: 525)

Em seguida, após comparar a ideia de Fanon com a ideia Barbosa a respeito do papel que o intelectual deve assumir diante de uma sociedade colonizada, afirma que existe em ambos, especialmente no primeiro

uma aposta na ideia de cultura, na luta pela reversão simbólica da prática cotidiana de pensar e agir, de ser e estar no mundo, da afirmação e reconhecimento das várias formas de existência, de um embate entre diversidade e desigualdade, visando a um universalismo emancipatório. (ibidem: 527)

Esse desafio, como demonstra, é explicitamente assumido por Barbosa em seu artigo intitulado “Sentido da literatura negra, sob uma abordagem fanoniana”. Chama atenção, nesse caso, ser a perspectiva da *autenticidade* (negra) a chave interpretativa sob a qual Fanon será reivindicado, como é possível ler no longo trecho a seguir, destacado por Silva:

Se existe alguma identidade entre a análise que Fanon desenvolve e a realidade social brasileira, isso se deve ao fato de que Fanon, ao desvendar o racista sistema colonial, consegue captar a existência do negro (enquanto indivíduo, grupo ou classe étnica) dentro das formas de relação social instaladas a partir do domínio branco-europeu e a transformação dessas formas na moderna sociedade industrial, crescentemente técnica e burocratizada. [...] no caso brasileiro, poderíamos dizer que isso corresponde a uma recuperação das lutas antiescravagistas, dos quilombos e rebeliões dos séculos passados, culminando com o mergulho apaixonado na história de Palmares e a institucionalização de um herói negro; além disso, há a tentativa de redescobrir as estruturas religiosas tradicionais e recuperar a história das artes e cultura africana no passado. [...] vemos então que a importância do homem de cultura não é assim tão restrita. O negro que cria o hábito de dirigir-se a outro negro, tendo como tema a luta cotidiana, política ou armada, engendradora no sentido de destruir estruturas racistas, estabelece uma relação fértil e um processo de mobilização intensa. [...] Ao pensarmos em termos de comunidade negra brasileira, constatamos que a partir do século XX, o que podemos considerar luta política ocorre através da ação de entidade como a Frente Negra Brasileira, grupos e associações culturais como o Teatro Experimental do Negro ou associações recreativas como as equipes de baile e escolas de samba. (BARBOSA apud SILVA, ibidem: 529)

O desafio posto, portanto, é a *reversão simbólica e concreta da prática cotidiana*, levada a cabo pela “retomada da cultura que foi esquecida” e a “redescoberta de valores próprios” (BARBOSA, 1987: 119) sob “novas condições de desenvolvimento técnico”

(ibidem: 120) que evitem o culturalismo e a folclorização. Para isso, “o mergulho no abismo do passado” deve ser conduzido pela luta política que busque o reencontro com o povo. Sem esse encontro, argumenta Barbosa, rementendo-se aos *Os condenados*, “só se pode falar em ‘intelectual negro’ no sentido figurado” (ibidem, 122). Em sua formulação, admite que, em Fanon, o ponto central não é a cultura, mas a luta política, enfatizando que, para o autor, a própria luta política é impensável sem o envolvimento ativo dos homens de cultura junto ao *povo* – ou comunidade negra, como ele enfatiza – impulsionando ressignificações que determinem o futuro, como argumenta citando Fanon:

Se, porém, num primeiro momento, Fanon derivava a produção cultural da luta política, num segundo momento será esta produção que irá impulsionar a luta, trazendo à tona níveis diferentes, não-visíveis, da realidade que se transforma. Mas para que a produção cultural adquira essa força social é necessário que o intelectual tenha estabelecido o povo não só como tema, mas também como público, pois se a princípio o intelectual “produzia pensando exclusivamente no opressor, ou para fasciná-lo ou para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, pouco a pouco adota o hábito de se dirigir a seu povo”. (ibidem: 121)

É exatamente essa prerrogativa que orienta a produção dos *Cadernos Negros*, do Quilombhoje, analisados por Silva. A partir de uma observação minuciosa deste e de outros textos de Barbosa que se referem a Fanon, Silva demonstra que essa perspectiva “*de afirmação de um modo de existência e da necessidade de um devir*” foi materializada na produção literária de outros intelectuais ligados a esse círculo, como se pode observar em algumas produções destacadas por Silva (2013a: 543)

Paissandu a Praça/ Passo no Paissandu/ a Praça/ há pédra/ há/ Rosário Negro a desfiar.../ há história/ Paissandu a Praça/ Passo/ Ouço/ Rosário rezado/ reisado/ negro a desfiar.../ há história em gêge/ praça pedra a pedra/ conta/ a/ conta/ Conta/ das costas que não se curvaram/ conta/ ah!/ conta/ apesar da cruz (crista cristã) pesar/ apesar/ conta/ Rosário rezado/ Reisado nagô/ conta a conta/ conta. (Miriam Alves, “Passo, praça”, *Cadernos Negros*, vol. 17, 1994).

Ou, ainda, como se segue em outra passagem:

Não vou às rimas como esses poetas/ que salivam por qualquer osso./ Rimar Ipanema com morena/ é moleza,/ quero ver combinar prosaicamente/ flor do campo com Vigário Geral./ ternura com Carandiru./ ou menina carinhosa/ trem pra Japeri./ Não sou desses poetas/ que se arribam, se arrumam em coquetéis/ e se esquecem do seu povo lá fora. (Éle Semog, “Outras notícias”, *Cadernos Negros*, vol. 19, 1996, p. 55)

As discussões que esses intelectuais travam em torno do que é literatura negra, ou dito de outra forma, o que uma obra literária necessita para ser considerada *autenticamente negra*,

oscila sempre entre esses dois polos pretensamente fanonianos: de um lado, a própria experiência de negação no contexto da sociedade racista e, de outro lado, o *resgate* da memória coletiva de luta do que se tentou apagar durante o colonialismo, com vistas a sacudir a comunidade negra. A questão não poderia ser resumida, portanto, à simples afirmação da diferença cultural, como argumenta Silva:

No projeto do ativismo político-literário dos *Cadernos Negros* e Quilombhoje desse momento, marcar a diferença não é o bastante. Ela deve ter uma operacionalidade política. De certa maneira, delinea-se um sentido de sua *missão* auto atribuída como sujeitos de cultura. Retratar o ambiente da Frente Negra Brasileira, como no conto de Aristides Barbosa; ficcionalizar uma tentativa de cobrar uma dívida histórica da sociedade para com os negros; ou, ainda, tentar afirmar as autoimagens positivas para o grupo social e leitor ideal negros, que não tivessem mais a figura do “branco” como elemento de oposição: antes, busca-se fazê-la desnecessária, para que se encontrem razões e modos de ser no próprio mundo do negro. (SILVA, 2013A: 542-543)

3.1.3.3 Neuza Santos Souza e a autenticidade (negra) como vir a ser

Como vimos até aqui, as polaridades “Eles” (colonizadores/imperialistas/racistas) *versus* “Nós” (colonizados/oprimidos/*condenados* pela pobreza e/ou o racismo) permanecem como eixo central dessas duas primeiras recepções de Fanon no Brasil. Além disso, a maioria das vezes em que o seu nome é referido, ele está relacionado a essa polarização bastante explícita – mas também questionada por ele, diga-se de passagem – em *Les Damnés de la terre*. Da esquerda católica ou revolucionária aos intelectuais orgânicos do movimento negro, é o livro prefaciado por Sartre o mais referido e/ou analisado.

Entretanto, essa história ganha um novo capítulo com a psicanalista baiana Neuza Santos Souza. É curioso, no entanto, que as relações entre essa autora e Fanon ainda não tenham sido objeto de investigação acadêmica e, além disso, ela nem mesmo seja mencionada nos mapeamentos anteriores sobre a recepção de Fanon no Brasil. Por outro lado, da “parte que me toca”, resta a tentativa de manejar a *angústia*⁸⁴ por não haver espaço aqui para mergulhar nesse tema em sua produção.

⁸⁴ A angústia é o assunto abordado pela autora em uma publicação a respeito da obra de Lacan. No texto, ela fala sobre a incontornabilidade da angústia – provocada por projeções, transferências e desejos não realizados em relação ao outro -, no ato da análise, e da necessidade de lidar com ela como fato consumado, para em seguida buscar formas de manejo que evitem formas de bloqueio (SOUZA, 2005: 23).

O fato que convém ressaltar é que, assim como em Márcio Barbosa, o trabalho de Neusa Santos Souza – refiro-me aqui ao clássico e ainda pouco lido *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983) - vai muito além de meras referências a Fanon, refletindo com ele, mas aqui, ao invés de *Os condenados, é Escucha, Blanco!* (1970), tradução castelhana de *Peau noir, masques blancs*, que orienta a reflexão.⁸⁵ Fica óbvio, ao longo da leitura, que o enfoque estabelecido é o da psicanálise, e as preocupações do texto buscam, em última instância, *chamar atenção* para as dores vividas pelos/as negros/as que ascenderam socialmente, mas não estão isentos das vicissitudes do racismo.

Chamar atenção de quem? Se poderia perguntar. O prefácio de Jurandir Freire Costa à segunda edição do livro sugere uma resposta que expressa bem a importância de Fanon para o texto:

De Reich, todos conhecemos a exortação que tornou-se quase um símbolo de alerta contra a alienação: Escuta, Zé Ninguém! De Fanon, também conhecemos a mensagem vigorosa, emitida no mesmo diapásão: Escuta, branco! Deste trabalho parece surgir, agora, um apelo de timbre idêntico: Escuta, Psicanalista! Presta atenção a essas vozes que a autora nos fez ouvir. Ela nos mostra o que fomos incapazes de ver. (COSTA, in: SOUZA, 1983: 16).

Trazer Neusa ao debate é interessante, não apenas porque é a primeira mulher dessa longa lista masculina de autores, mas também porque escreve de um lugar pouco usual aos autores negros brasileiros: fala como psicanalista, conhecida inclusive por outros temas que transcendem o debate sobre racismo, problematizando temas como a importância da obra lacaniana e o seu enfoque sobre a psicose, a angústia, o *Eu* e o *Outro* e o sujeito psicanalítico. É a partir de sua apreensão de Lacan que a autora se tornou relativamente conhecida no meio psicanalítico brasileiro e, por meio desse lugar teórico, se posicionou contundentemente, como se pode ler em sua argumentação sobre o desejo do outro próprio à relação entre sujeito e o objeto e a sua cadeia de significante, presente no seminário XI de Lacan:

Pelo fato de haver significantes e seres falantes emerge, necessariamente, sujeito. É que significantes que não querem dizer nada, mas têm que ser

⁸⁵ Embora a autora seja baiana e a primeira tradução de *Peau noire, masques blancs* tenha sido publicada em 1982 pela editora Fator, com sede em Salvador, não foi possível até o momento obter informações biográficas que determinem a sua relação com a militância negra soteropolitana dessa época. Vale lembrar que a vida profissional da autora se deu no Rio de Janeiro, local de importante articulação do movimento negro brasileiro e também o local onde o *Pele negra, máscaras brancas* foi publicado.

decifrados produzem, nos seres falantes, a suposição de uma significação e de um sujeito. (SOUZA, 2005: 7)

O tema do *Eu* e o *Outro*, tão importante para a psicanálise lacaniana, acompanha o conjunto de reflexões da autora, podendo ser identificado mesmo em seu último texto público, publicado na ocasião de comemoração dos 120 anos da abolição da escravidão, em 2008, como é possível ler em seus questionamentos, que também se direcionam aos militantes do movimento negro:

Mas será que acabamos mesmo com a injustiça, com a humilhação e com o desrespeito com que o conjunto da sociedade brasileira ainda nos trata? Será que acabamos com a falta de amor-próprio que nos foi transmitido desde muito cedo nas nossas vidas? Será que já nos libertamos do sentimento de que somos menores, cidadãos de segunda categoria? Será que gostamos mesmo da nossa pele, do nosso cabelo, do nosso nariz, da nossa boca, do nosso corpo, do nosso jeito de ser? Será que nesses 120 de abolição conquistamos o direito de entrar e sair dos lugares como qualquer cidadão digno que somos? Ou estamos quase sempre preocupados com o olhar de desconfiança e reprovação que vem dos outros?

Essa preocupação já está presente em seu *Tornar-se Negro*, de 1983, mas aqui ainda não são identificadas as referências a Lacan e seu enfoque saussureano, e sim Freud, Barthes e Fanon. Isso talvez explique porque, a essa altura, as conclusões da autora sobre a identidade negra são tão diferentes das de Bhabha (1982, 1992, 1994, 1996) e Mercer (1994, 1996), por exemplo, em que a diferença é representada sempre como um significante que escapa à definição. Num outro polo, pelo menos aqui neste trabalho, Souza busca *disputar* o jogo da significação em um sentido que *emancipe* o *sujeito* negro das distorções provocadas pela sociedade branca. Dito de outro modo, embora em um processo de existência que *está sendo* (experiência), existe aqui um sujeito que pode se recompor a partir da rejeição do olhar do outro sobre si:

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade. [...] Este livro representa meio ânsia e tentativa de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de um discurso negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade. [...] Ele é um olhar que se volta em direção à experiência de ser-se negro numa sociedade branca. De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas. Este olhar se detém, particularmente, sobre a experiência emocional do negro que, vivendo nessa sociedade, responde positivamente ao apelo da ascensão social, o que implica na decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancos. (SOUZA, 1983: 17)

Em um movimento que parece remeter a Du Bois, a autora revela a sua expectativa de superar os elementos reificadores que nos *distorcem* o olhar sobre nós e o outro, descortinando, assim, *o ser negra*. O Ser aqui é posto no feminino, de forma a já introduzir o perfil do público estudado. O ponto que chama a atenção é que, para ela, mesmo que o texto de apoio não seja o *Les damnés de la terre*, mas sim o *Peau noire, masques blancs*, é a perspectiva da *autenticidade negra* que precisa ser encontrada – ou construída – ao fim desse caminho de *desvelamento*:

A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências; compelida a expectativas alienadas. Mas é também e, sobretudo, a experiência de comprometer-se a *resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades*. (ibidem, 17-18, grifos meus)

Para isso, argumenta a autora, em um movimento muito próximo da perspectiva sociogênica de Fanon, sobre a necessidade de levar em conta os antecedentes históricos da racialização e, mesmo no caso do estudo apresentado, os antecedentes da ascensão social do negro brasileiro, para então entender como se dá a construção de sua emocionalidade. Em outras palavras, a *emocionalidade negra* é construída de maneira “própria, historicamente determinada”, o que a coloca diante de dilemas que interferem diretamente no seu “mosaico de afetos” (ibidem: 19). Em decorrência desse “conjunto mais geral de injunções da História da formação social”, em que sua “emocionalidade” se inscreve, o negro que busca ascender socialmente e, com isso, transgredir os lugares que lhe foram reservados pela ordem racista, encontra sempre “o branco como modelo de identidade” (ibidem).

Assim como em *Peau noire, masques blancs*, o branco é a referência universal de *Ser humano*, de beleza e, principalmente, nos casos analisados pela autora, de ascensão social e, por isso, o ato de ascender socialmente é quase sempre visto e orientado no sentido do embranquecimento. Ora, em uma sociedade racista em que o branco é o padrão de humano, tornar-se gente é tornar-se branco:

E como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os “serviços-de-branco”, ser bem tratado era ser tratado como branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tenha que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente. (ibidem: 21)

Essa percepção não é gratuita à autora, pois desdobra-se em um conjunto de dilemas ainda mais intensos que ela lança mão para problematizar os dados encontrados em sua pesquisa⁸⁶. Não só a “*herança da sociedade escravista*”, mas também a atualização de seus dispositivos de discriminação e preconceito após a abolição, colocaram o negro diante de dois tipos problemáticos de respostas: de um lado, o reconhecimento tácito de sua inferioridade, como “reação apática, fruto da introjeção da imagem do negro constituída pelo branco” e, do outro lado, “a postura evitativa da confrontação ombro-a-ombro com o branco”. Ambas as respostas configuravam-se “não só em obstáculos à ascensão, como redundavam em verdadeiros danos à sua imagem, conduzindo-o a avaliações autodepreciativas” (ibidem: 22).

Em consequência, argumenta, o meio negro se dividia: de um lado, os que se confortavam com a “vida de negro” e os seus lugares subalternizados e, do outro lado, os que “ousavam romper com o paralelismo negro/miséria”, como se lê nesse trecho em que a autora cita *A integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes:

O meio negro se dividia: de um lado ficavam aqueles que se conformavam com a "ciada de negro" e, do outro, os que ousavam romper com o paralelismo negro/miséria. Uns e outros hostilizavam-se reciprocamente. Os primeiros, pelo ressentimento de não "subir na vida" e pela convicção de que perderiam o antigo companheiro que, ao ascender, se afastaria do meio negro. Os outros, por um sentimento de retaliação frente à hostilidade dos primeiros e pela tendência a assimilar o discurso ideológico da democracia racial, vê o negro que não sobe como um desqualificado, do ponto de vista individual. Assim, o negro que conseguia romper com todas estas barreiras e ascender, tornava-se exceção. E "a condição *sine qua non* para a 'pessoa de cor' contar como exceção ainda é a identificação ostensiva com os interesses, os valores e os modelos de organização da personalidade do 'branco'. Mesmo o negro e o mulato que não queriam 'passar por branco' precisam corresponder aparentemente a esse requisito, onde e quando aspirem a ser aceitos e a serem tratados de acordo com as prerrogativas de sua posição social". (ibidem: 22-23)

Em síntese, ainda citando Florestan Fenandes, ela conclui que o negro “condena-se a negar-se duplamente, como indivíduo e como parte do estoque racial, para poder afirmar-se socialmente” . Para explicar esse movimento, a autora recorre, de um lado, à noção de ideologia de Althusser, classificando o racismo como uma ideologia “engendrada como critério social para a distribuição de posições na estrutura de classes” (ibidem: 20) e, do outro, a Barthes, ao classificar os discursos sobre o negro como mitos que comprimem as relações

⁸⁶ O livro *Tornar-se negro* apresenta um conjunto de entrevista com mulheres negras em ascensão social e os seus dilemas diante da sociedade racista.

sociais, “inaugurando um tempo e um espaço feitos de tanta clareza quanto ilusão” (ibidem: 25). Entretanto, é em Fanon que, para a autora, esse mito ganha inteligibilidade e contestação:

O mito negro se constitui rompendo uma das figuras características do mito – identificação – e impondo a marca do insólito, do diferente. “Minha mãe dizia: ‘você é um negro’. Dizia isso me sacudindo... pra mostrar que eu não era da mesma origem dela.” (Pedro). A marca da diferença começava em casa. O garoto, filho de homem negro e mulher branca, vivia cedo a experiência que fixava: “o negro é diferente”. Diferente, inferior e subalterno ao branco. Porque aqui a diferença não abriga qualquer vestígio de neutralidade e se define em relação a um outro, o branco, proprietário exclusivo do lugar da referência, a partir do qual o negro será definido e se auto definirá. (ibidem: 26)

Para ela, o *mito do negro* demarca a diferença do negro em relação ao branco, *fixando-o* em um lugar de subalternidade que lhe tolhe o direito à espontaneidade. Referindo-se a um trecho da versão castelhana de *Peau noire, masques blancs*, a autora argumenta que, diante dessa dolorosa fixação, há sempre que se estar alerta “não tanto para agir, mas sobretudo para evitar situações em que seja obrigado a fazê-lo abertamente” (ibidem: 27). É necessário estar constantemente em guarda, defendido, “de modo a evitar ser atacado, violentado, discriminado” e o resultado, a cisão do universo psíquico:

No negro, a marca da diferença, ferro em brasa que o separa do branco, é vivida não só a nível do seu comportamento externo: ele reedita essa desigualdade, introjetada, no seu universo psíquico, quando, ao conviver com o outro negro, seu semelhante, reproduz o ritual de separação, numa cisão caricata que leva Fanon a dizer: “El negro tiene dos dimensiones. Una com (sic) su congénere, otra con el blanco. Un mismo negro se comporta de modo diferente con un blanco y con otro negro”. (ibidem: 27)

Mais a frente no texto, a autora retoma a distinção freudiana entre ideal do Ego e Ego Ideal para afirmar que no caso do negro “o Ideal do Ego é branco” e esse branco, o ideal a ser buscado e atingido, mesmo quando rejeitado, é a referência sob a qual se movimenta. Do contexto familiar na primeira infância às escolhas afetivas na vida adulta, do contato com as ideologias à experiência nas mais diferentes instituições, para o negro “o relacionamento entre o Ego e o Ideal de Ego é vivido sob o signo da tensão. E como não sê-lo, se o Superego bombardeia o Ego com incessantes exigências de atingir um ideal inalcançável?” (ibidem: 38).

Como em Fanon, a assimilação só opera enquanto mito, e o negro, por mais que busque o mundo branco e reorganize o mais profundo de sua existência em função dele, esbarra sempre na objetividade da racialização, tornando o Ideal do Ego irrealizável:

O preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas. Ele começa então a verdadeira aprendizagem. E a realidade se revela extremamente resistente... Mas alguém poderá pretender que descrevo um fenômeno universal, – o critério da virilidade sendo justamente a adaptação ao social. Responderemos então que esta crítica é inadequada, pois mostramos justamente que, para o preto, há um mito a ser enfrentado. Um mito solidamente enraizado. O preto o ignora enquanto sua existência se desenvolve no meio dos seus; mas ao primeiro olhar branco ele sente o peso da melanina. (FANON, 2008: 133)

Do mesmo modo, em Souza:

Em Fanon, essa barreira *objetiva* – porque posta principalmente como exterioridade – é o ponto alto da dialética, na medida em que converte toda energia empreendida na busca de aproximação (ao branco) em força potencial. Se essa energia - que é principalmente, mas não apenas libidinal - será voltada contra o próprio Ego frustrado, ampliando a autoimagem negativa de si, ou se será convertida em energia repelente que estimula este Ego ferido a *matar* esse Outro desejado (em si, simbolicamente, ou mesmo literalmente) que não lhe correspondeu, é apenas o desfecho dessa projeção inicial que faz do branco *o ideal do Eu*: Para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o êxito, a consecução do Ideal. É que o Ideal do Ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível.

Dilacerante, crua, cruenta descoberta...

Diante da experiência do inverossímil, frente à constatação dramática da impossibilidade de realizar o Ideal, o negro vislumbra duas alternativas genéricas: sucumbir às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais, buscando encontrar novas saídas. (SOUZA, 1983:40)

Para ela, ainda em explícito diálogo com Fanon, a “luta” implica a rejeição dos lugares subalternizados que o branco reservou ao negro e, ao mesmo tempo, a substituição da cadeia de significantes que lhe dá legitimidade por “Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da Histórica” (ibidem: 44). No mesmo caminho Fanon, após analisar as consequências do racismo na afetividade de homens e mulheres negras da Martinica, afirma: “Veremos que uma outra solução é possível. Ela implica a reestruturação do mundo” (FANON, 2008: 82).

É, no caso de Souza, apenas o engajamento junto às fileiras do movimento negro que teria a condição de proporcionar – a esse negro que conseguiu a ascensão social, mas ainda esbarra nas garras da racialização – um *rosto próprio* dotado de uma “nova consciência” de autorespeito e afirmação de dignidade. Esse *autêntico* “rosto próprio”, entretanto, não está *ai* pronto para ser desvelado e muito menos resgatado em sua essência anterior aos véus da

racialização; pelo contrário, e aí se compreende o título do livro, ele deve ser construído pelo ativismo em um ato de *tornar-se...* tal como em Ortiz (2012) – mas também Márcio Barbosa - uma autenticidade (nesse caso, negra) socialmente determinada:

Ser negro é [...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. [...] a construção de uma nova identidade é uma possibilidade que nos aponta esta dissertação, gerada a partir da voz de negros que, mais ou menos contraditória ou fragilmente, batem-se por construir uma identidade que lhe dê feições próprias, fundada, portanto, em seus interesses, transformadores da História - individual e coletiva, social e psicológica. (ibidem: 77-78).

3.1.3.4 Clóvis Moura

A abordagem das possíveis relações de Clóvis Moura com Fanon esbarra nos mesmos desafios encontrado em Florestan Fernandes. À exceção de *Brasil: as Raízes do Protesto Negro*, de 1983, e o seu último livro *Dialética Radical do Brasil Negro*, de 1994, não se encontram menções a Fanon em nenhum outro trabalho. Esse fato endossa a tese de Guimarães (2008: 106) de que Moura só teria conhecido Fanon no exílio. Por outro lado, a comparação de seu trabalho ao de Fanon rende interessantes aproximações, que não se pode dizer - sem uma pesquisa mais exaustiva do que a aqui realizada - se são o resultado de uma influência indireta ou não nomeada, ou apenas fruto de referenciais teóricos e contextos comuns.

Acrescenta-se ao debate o fato de que Clóvis Moura não apenas defendia ideias teóricas e políticas similares as de Fanon como também manteve contato com sujeitos políticos comuns ao autor. A pesquisa de Karin S. Kössiling, citada por Silva, revela que o autor era um importante “contato” do Partido Comunista Brasileiro (PCB), junto ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e alguns brasileiros que, durante os anos de ditadura militar, se exilaram nos locais onde ocorriam guerrilhas anticoloniais, fazendo com que sua ação fosse constantemente vigiada pelos órgãos de repressão:

O serviço de informação da Aeronáutica considerava que o ativista afrodescendente Clóvis Moura era elemento de ligação entre o MPLA e o PCB e, segundo dados apresentados entre os asilados políticos brasileiros em Portugal, mantivera contatos com um funcionário do consulado português em São Paulo. Em outro informe, também da Aeronáutica, constava que Clóvis Moura trocava correspondências com o refugiado brasileiro Américo Orlando da Costa que transitava de Luanda (Angola) para Portugal. Esse documento mostra a atenção constante em relação aos contatos efetivos entre militantes das guerrilhas africanas e os movimentos brasileiros. (KÖSSLING apud SILVA, 2013a: 518)

O dado é pertinente a Silva porque Américo Orlando da Costa, antes de exilar-se, foi presidente do Teatro Popular Brasileiro e Vice-Presidente da Associação Cultural do Negro, além de já manter contatos com os movimentos de libertação das colônias portuguesas. No caso do presente estudo, a relevância do dado vem à tona quando relacionado a um outro: o contato de Fanon com as futuras lideranças do MPLA. Segundo constam as pesquisas biográficas, Fanon manteve contato frequente com essas lideranças – conhecidas por Moura – e, de certa forma, influenciou decisivamente o seu modo de atuar, como revela João Manuel Neves:

Foi durante o II Congresso Internacional de Escritores Africanos, que teve lugar em Roma, entre 26 de Março e 1 de Abril de 1959, que Frantz Fanon se reuniu com os escritores angolanos Mário de Andrade, Viriato da Cruz e Lúcio Lara no porão de um pequeno café próximo ao congresso. Andrade tinha fugido para Paris em 1954 e tornou-se parte do conselho editorial da revista *Présence Africaine*. Ele tinha sido um dos organizadores do Primeiro Congresso de Escritores africanos em Paris, em Setembro de 1956, e da primeira reunião entre Fanon e Andrade nessa época. No Congresso, Fanon tinha abordado o seu *paper* Racismo e Cultura, escrito enquanto ele ainda estava morando em Blida (Argélia). Os três escritores angolanos estariam entre os principais membros fundadores do MPLA, o movimento de independência formado entre o final de 1959 e meados de 1960 (Lara 2000, 300; Pacheco 1997, 41-44; Rocha 2009, 130-135) a partir do fusão de várias organizações e grupos anticoloniais marxistas (entre eles o Partido Comunista Angolana de Viriato da Cruz e António Jacinto, fundada em 1955), que foram interligadas por elementos do Pan-africanismo e os antifascistas angolanos de origem europeia (NEVES, 2014: 417-418). Tradução livre⁸⁷.

⁸⁷ It was during the Second International Congress of African Writers, which took place in Rome between 26 March and 1 April 1959, that Frantz Fanon met with the Angolan writers Mário de Andrade, Viriato da Cruz and Lúcio Lara in the basement of a small café near where the congress was taking place. Andrade had fled to Paris in 1954 and had become part of the editorial board of the magazine *Présence Africaine*. He had been one of the organizers of the First Congress of African Writers in Paris in September 1956 and the first meeting of Fanon and Andrade dates from that time. Fanon had addressed the Congress with the paper *Racism and Culture*, written while he was still living in Blida (Algeria). The three Angolan writers would be among the main founding members of the MPLA, the independence movement formed between the end of 1959 and mid-1960 (Lara 2000, 300; Pacheco 1997, 41–44; Rocha 2009, 130–135) from the fusion of various anticolonial organizations and Marxist groups (among them the Angolan Communist Party of Viriato da Cruz and António Jacinto, founded in

Além dessas “coincidências biográficas”, é a proximidade entre algumas importantes posições adotadas pelos dois autores que impressiona. Em seu clássico *Rebeliões da Senzala*, de 1959, mesmo ano de *Sociologie d'une révolution: "L'an V de la Révolution algérienne"* e do II Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma, Moura inaugura no debate brasileiro um tema tipicamente fanoniano: o momento em que a *coisa colonizada* se torna *humano a partir da luta*. A originalidade de Moura neste momento foi justamente combater as teorias então em voga - inclusive na esquerda política e acadêmica - que visualizavam no escravo – e no negro livre, em consequência – uma apatia *objetificante*. Para ele, mesmo os teóricos brasileiros mais progressistas, reproduziam a máxima hegeliana de que o negro não era parte ativa da história (do Brasil), representando, portanto, uma barreira histórica:

[a barreira] talvez a mais arraigada e difundida mesmo entre os historiadores empenhados em conhecer a nossa verdade histórica, e sociólogos, era a de que os escravos negros, por uma série de razões psicológicas, não lutaram contra a escravidão. O processo de *acomodação* foi promovido, por esses estudiosos, à categoria de fator central da dinâmica social no Brasil. Ao invés de procurarem os arquivos, repetem estereótipos muito cômodos, frutos algumas vezes da nossa inércia mental e outras vezes produtos deliberados daqueles deformadores profissionais da nossa história. [...] na formação da sociedade brasileira foi o escravo o elemento que durante grande tempo conseguiu estabilizar nos trópicos uma economia latifundiária e colonial, baseada na exportação de gêneros para o mercado mundial. Mas, ao mesmo tempo, foi o quilombola, o negro fugido nas suas variadas formas de comportamento, isto é, o escravo que se negava, que se transformou em uma das forças que dinamizaram a passagem de uma forma de trabalho para a outra, ou, em outras palavras, a passagem da escravidão para o trabalho livre. O escravo visto na perspectiva do *devenir*. (MOURA, 1981:13-6).

No mesmo caminho, Fanon escrevia, em 1959, graças às lutas de libertação, das quais participa ativamente: “nous assiston en Algérie à une remise en marche de l’homme. (1968: 13). Parece pouco provável que Clóvis Moura tenha tido contato com *Sociologie d'une révolution* nessa época, já que o texto foi rapidamente retirado de circulação pela repressão francesa e não se tem notícias de menção dele até hoje. Mas é essa percepção da luta como o elemento impulsionador da história que mais os aproxima. Para Moura, a história do Brasil não pode ser concebida sem considerar as lutas negras como um dos principais elementos

1955), which were joined by elements from Pan-Africanism as well as Angolan anti-fascists of European origin. (NEVES, 2014: 417-418).

dinamizadores⁸⁸. Não à toa, o que embasa a sua noção de *quilombagem* é a afirmação do negro como agente social de mudança.

Em *História do negro brasileiro* (1989), o autor repete as assertivas já presentes em *Rebeliões da Senzala*: a quilombagem é um “movimento de mudança social provocado” que atuou como “força de desgaste significativa ao sistema escravista”, solapando “as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre” (MOURA, 1989: 22). É apenas nesse contexto, defende o autor, que se faz relevante equacionar a “variável cultural”. Assim como em “Racisme et culture”, de 1956, pois “as nações que empreendem uma guerra colonial, não se preocupam com o confronto das culturas [...] A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone.” Mas para que esse “negócio comercial gigantesco” seja viável “é preciso destruir os [...] sistemas de referência” dos povos dominados (FANON, 1980: 37-38). Do mesmo modo, para Moura:

Com a instalação de um governo despótico escravista, capaz de manter a ordem contra as manifestações da quilombagem, as suas diversas culturas foram consideradas *primitivas*, exóticas e somente consentidas enquanto estivessem sob o controle do aparelho dominador. A exteriorização desses traços culturais somente era permitida como tática de dominação social, isto é, enquanto os negros permanecessem usando-as como manifestações de uma classe dominada. Toda a estrutura desse controle cultural, nas suas diversas gradações, foi racionalizada para que os padrões dessas diversas culturas africanas fossem considerados inferiores. (MOURA, 1989: 34)

Mas, ainda assim, a despeito dessas aproximações, pode-se supor com coerência que elas poderiam ser apenas fruto de um contexto comum de diálogos que remete tanto à Conferência de Bandung quanto às preocupações de parte seleta do comunismo dos países periféricos – na qual se inclui tanto as frações até então dominantes no FLN, das quais Fanon fazia parte juntamente com os intelectuais angolanos que Moura conhecia muito bem, inclusive as frações menos influentes do PC no Brasil, das quais Moura fez parte – em

⁸⁸ Em *As injustiças de Clio: O Negro na historiografia brasileira* (1990), ele classifica a racialização da “dinâmica social brasileira” como incapacidade ideológica fruto “de um pensamento que assimila e reflete uma visão desfocada da realidade étnica e social do Brasil”, e, continua, “essa historiografia, tendo como embasamento teórico um conjunto de pensamento elitista, eurocêntrico e racista muitas vezes, jamais colocou o negro como agente histórico-social dinâmico, quer como indivíduo, quer como grupo ou segmento. Essa imagem produzida em consequência da necessidade de se instrumentalizar um pensamento capaz de dar um perfil *branco* à nossa dinâmica social, configura um dos exemplos mais típicos e significativos da incapacidade ideológica desses produtores de repensarem a nossa história a partir das classes, segmentos ou grupos oprimidos e etnicamente discriminados, e, por isto mesmo, interessados em dinamizar a sociedade na direção de novas formas de convivência social”(MOURA, 1990: 11).

equacionar cultura, identidade (nacional ou racial) e práxis revolucionária. Por outro lado, a preocupação *marxista* de ambos em afirmar que o *escravo* hegeliano só alcança a liberdade universal na história por meio da luta e não da submissão ao trabalho *alienado*, é um aspecto que merece destaque nessa arriscada aproximação.

De todo modo, é apenas em 1983, coincidentemente, como vimos, o mesmo ano da publicação brasileira de *Pele negra, máscaras brancas* e de *Tornar-se negro*, de Neusa Santos Souza, que o autor faz menção explícita à Fanon, reservando-lhe a epígrafe de *Brasil: as Raízes do Protesto Negro*⁸⁹. Essa destacada referência - que remete ao primeiro parágrafo do segundo capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* - não parece ser gratuita, na medida em que se localiza, segundo o autor, no encerramento do ciclo iniciado com *Rebeliões da Senzala*, “onde buscou denunciar o preconceito vivido pelo negro e, ao mesmo tempo, a sua participação ativa “nas camadas e segmentos realmente democráticos do País” (MOURA, 1983: 9). Daí o destaque do título ao “protesto negro” e da sua riqueza de exemplos em que esse protesto atuou como dinamizador da história.

Mas é no oitavo capítulo, intitulado “Os dilemas da negritude”, que as proximidades com Fanon podem ser novamente visualizadas. O texto em tela foi escrito com base nas observações do autor durante a Reunião *Negritude e América Latina*, realizada em Dacar entre os dias 7 a 14 de 1974. Ao longo do texto, que remete ao surgimento e à consolidação do Movimento de Negritude internacional, o autor tece duras críticas aos rumos desse movimento entre os militantes brasileiros. As suas críticas às figuras de grande expressão - como Abdias e outros intelectuais ligados ao TEN -, que ele classifica como “aristocratização elitista” do movimento de negritude, é muito parecida com as críticas empreendidas por Fanon ao movimento francófono. Enquanto Fanon repreende severamente o “farisaísmo” do Movimento de Negritude durante o II Congresso de Escritores e Artistas Negros, de Roma, afirmando ser “um dos erros, aliás dificilmente sustentável, [...] tentar invenções culturais, revalorizar a cultura autóctone no quadro da dominação colonial” (FANON, 2010: 279), Moura, no mesmo sentido, argumenta que:

⁸⁹ No início do livro, antecedendo o texto da introdução, pode-se ler: “O Homem é movimento para o mundo e para o seu semelhante. Movimento de agressividade, que engendra a sujeição ou a conquista; movimento de amor, entrega, termo final do que se convencionou chamar de orientação ética. Toda a consciência parece poder manifestar, simultaneamente ou alternativamente, estas duas componentes. Energeticamente, o ser amado me apoiar-me-á no assumir da minha virilidade, enquanto que o cuidado de merecer a admiração ou o amor do outro tecerá ao longo de minha visão do mundo, uma superestrutura valorizante. Frantz Fanon” (MOURA, 1983: 7).

[...] se a negritude é apenas uma atitude psicológica de revolta inconsciente e vaga de negros intelectuais frustrados no mundo dos brancos, então não tem nenhuma validade científica perdendo-se entre as milhares de vozes sem eco no imenso deserto do protesto social não conscientizado (MOURA, 1983: 100).

Não é que a sua crítica rejeite a negritude como “instrumento de conhecimento válido” (ibidem); pelo contrário, defende o autor, ela deveria ser orientada de forma a generalizar as contradições da sociedade opressiva, visibilizando o seu lado mais irracional. Mas esse processo, segundo argumenta – mais uma vez, muito proximamente a Fanon -, só se consolidou com o encontro “dialético” do Movimento de Negritude às lutas populares, prático-revolucionárias de libertação nacional. No entanto, desse movimento, lamenta, chega ao Brasil apenas a sua expressão mais conservadora:

Vindo do movimento chamado da Sorbonne, a primeira manifestação da *negritude* no Brasil colocou em discussão os mesmos princípios a que nos referimos, fazendo com que, sem maior processo de filtragem, os negros que desejavam uma ideologia desalienadora assimilassem a *negritude* como nos foi injetada inicialmente da Europa. Mas, enquanto para os africanos, em consequência do processo de luta dos seus povos contra o colonialismo, o conceito de negritude teve de se descongelar e adquirir novos contornos ou ser mesmo negado, no Brasil não havendo tal motivo polarizador (a *práxis* política) a *negritude* ficou praticamente estagnada naquelas categorias aristocratizantes que a originaram na Europa e era praticada por uma elite negra. (ibidem: 102)

Para ele, a expressão mais visível dessa elite negra aristocratizada no período anterior ao surgimento do MNU é o Teatro Experimental do Negro, liderado por Abdias do Nascimento em sua busca por *grupoterapia*, de “adestrar os homens de cor nos estilos de comportamento de classe média superior”⁹⁰ ao invés de buscar encontrar a “grande massa marginalizada das favelas” para elevar a contestação ao nível do dinamismo social (ibidem: 104). Não apenas a ausência do povo, mas também de um contexto de lutas que dissolvesse a aristocratização elitista em um movimento dinâmico de mudança social teria levado a *negritude* brasileira aos mesmos dilemas esterilizantes vivenciados pelo nacionalismo africano, criticados por Fanon em *Les damnés de la terre*:

O nacionalismo, se não é explicado, enriquecido e aprofundado, se não se transforma muito rapidamente em consciência política e social, em humanismo, leva a um impasse. A direção burguesa dos países

⁹⁰ A citação literal, oferecida por Moura, é de um artigo escrito por Guerreiro Ramos, chamado “Uma experiência de Grupoterapia”, in: *Relações de Raças no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Quilombo, 1950, p. 23.

subdesenvolvidos encerra a consciência nacional num formalismo esterilizante. (FANON, 2010: 234)

Essa crítica à *elitização* da *negritude* retorna ainda mais aguda em *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994), no qual Moura traz Fanon ao debate para explicar essa *aristocratização* como “falta de uma ideologia mais abrangente, dinâmico/radical (revolucionária)” por parte dos jovens negros de classe média, que a protagonizam. Para ele, em suas pesquisas, esses jovens, de um lado “exaltam a negritude, sem contudo, conceituar objetivamente o que entendem pelo termo” e, do outro, manifestam a sua “agressividade simbólica” a partir da sua autoafirmação “na medida em que se realizam sexualmente com brancas”, como argumenta:

Frantz Fanon retrata, ao nosso ver, de forma magistral, a introjeção dos valores brancos na ânsia do negro ter relações com uma branca: “Desposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nesses seios brancos que as minhas mãos ubiqüitárias acareciam, é a civilização e a dignidade branca que faço minhas”. Isso quer dizer que a ansiedade por não ser branco e se compensar não apenas sexualmente, mas em todos os níveis da sua personalidade mutilada, por isso mesmo, nesses jovens negros da classe média, há uma espécie de ritual de iniciação sexual: possuir uma branca, uma gringa a qual a partir daí passa a ser procurada por outros jovens, porque já iniciada no jogo sexual inter étnico, na medida em que cada um transmite (possivelmente de forma exagerada e fantasiosa) seu comportamento como parceira de cama. (MOURA, 1974: 218)

Apesar da referência a Fanon estar resumida a esse trecho, é possível estabelecer paralelos em outros trechos do texto em que, embora não seja referido, parece ecoar alguns aspectos importantes de Fanon, como se pode notar na tipologia do comportamento predominante do negro metropolitano, em São Paulo:

SUBALTERNIDADE – Concordância com os espaços que lhe são conferidos. Tendência a uma moral puritana. Reconhecimento de que no Brasil há uma democracia racial. Negação de que já foram discriminados como negros alguma vez.

AMBIGUIDADE – Excesso de etiqueta. Verbalização oposta ao pensamento. Ironia disfarçada em elogio. *Malandragem* nas relações com o branco.

AGRESSIVIDADE – 1) Agressividade física: criminalidade, comportamento marginal; uso de drogas (maconha); 2) Agressividade simbólica: exibicionismo nos trajés (muitas vezes *africanos*). Exibicionismo nas atitudes sociais e regras de etiqueta em reuniões. Exibicionismo do seu poder econômico (externo) principalmente em espaços *brancos*; 3) Agressividade sexual: exibição de brancas em lugares públicos como objeto sexual. Subestimação da mulher negra sexual e socialmente. Subestimação do homem branco. Comportamento fálico com a mulher branca; 4) Agressividade compensada: agressividade simbólica que se compensa em frequentar (sic) grupos sociais brancos e neles mostrar tipos de agressividade e atitudes

exóticas; 5) Agressividade econômica: exibição de *status* de negro em rico em vários níveis, inclusive casando-se com mulher branca.

ANSIEDADE – Sentimento que se apodera dos negros todas as vezes que têm de transpor espaços sociais desconhecidos. Ele, paradoxalmente ou poderá transformar-se em agressividade, tudo dependendo da reação dos grupos que compõe o espaço. Se for de rejeição, o negro ou pode cair na subalternidade, aceitando o comportamento do outro agente social, poderá partir para atitudes agressivas ou procurar segurança (proteção) via forças mágicas aderindo a religiões salvacionistas. (ibidem: 226-227, grifos do autor).

Do mesmo modo, a sua reflexão sobre os grupos específicos e diferenciados lembram muito a rejeição de Fanon a uma pretensa autenticidade que precederia a negação colonial.

3.1.4 Conclusão da seção

Tendo em vista as fases de Fanonismos oferecidas por Gordon et. al (1996), e, ao mesmo tempo, procurando estabelecer algum paralelo entre elas e a recepção de Fanon no meio acadêmico brasileiro, Guimarães (2008) propõe a seguinte classificação:

- **Fase 1** (terceiro-mundismo revolucionário): Glauber Rocha e Paulo Freire
- **Fase 2** (biográfica): Não há representantes, embora reconheça como “breve notas biográficas” os textos “Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual”, de Ortiz (1995) e “Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural”, de José Luís Cabaço e Rita de Cássia Natal Chaves (2004).
- **Fase 3** (interesse pela teoria e pela política de Fanon): há o interesse por parte de um grupo de estudos chamado Grupo de Estudos do Pensamento Político Africano, formado por ativistas, estudantes e professores do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, dirigido por José Maria Nunes Pereira em 1981, e o trabalho de Octavio Ianni.
- **Fase 4** (Estudos Pós-coloniais): Costa, 2006; CUNHA, 2002.

Nesse quadro, Guimarães optou por identificar apenas as referências explícitas e não necessariamente os aspectos aproximativos entre Fanon e os autores brasileiros. Isso possivelmente contribuiu para que o trabalho de Florestan tenha ficado fora da lista e Ortiz e Ianni não tenham tido mais destaque no referido mapeamento. É possível imaginar que a partir de futuros estudos de caráter aproximativos tenhamos conhecimentos de outros autores que leram, ou que mesmo sem ter lido ou se referido a Fanon bibliograficamente, foram indiretamente influenciados por alguma de suas ideias ou, pelo menos, partilham do universo

de preocupações comuns. Por hora, o estudo aqui empreendido possibilita atualizar o quadro de Guimarães nos seguintes termos:

- **Fase 1** (terceiro-mundismo revolucionário): Glauber Rocha, Paulo Freire, Florestan Fernandes e Octavio Ianni
- **Fase 2** (biográfica): Não há representantes, embora reconheça como “breve notas biográficas” os textos “Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual”, de Ortiz (1995) e “Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural” de José Luís Cabaço e Rita de Cássia Natal Chaves (2004).
- **Fase 3**⁹¹ (interesse pela teoria e pela política de Fanon): Grupo de Estudos do Pensamento Político Africano, intelectuais e ativistas ligados ao MNU, Octavio Ianni, Neuza Souza Santos, Márcio Barbosa

A reflexão de Ortiz (1985) sobre *autenticidade social* pode ser extremamente útil para entender os caminhos tomados por essas primeiras apropriações, especialmente às que foram alocadas nas fases 2 e 3. Em todas visualiza-se a presença de uma perspectiva que identifica, na produção de Fanon, a *construção* e a *afirmação* de uma *identidade* como vir a ser, contrapostas à *colonização*. A polarização *colonizador/colonizado* – “Eles”, colonizadores/imperialistas/racistas *versus* “Nós”, colonizados/oprimidos/*condenados* pela pobreza e/ou o racismo - destacada na divulgação de *Les Damnés de la terre* pelo terceiro-mundismo da primeira fase, parece ter influenciado decisivamente essas três vertentes, mesmo entre os autores e estudos que seu pautaram pelo *Peau noire, masques blancs*, conformando uma via mais geral de apropriação.

O que muda significativamente em seu interior é o tipo de enquadramento à questão da autenticidade, que varia ora entre um argumento mais “social”, voltado à afirmação do *ethos nacional* ou das classes subalternas em contraposição ao colonialismo e suas reminiscências, ora entre um argumento mais “racial”, no sentido da afirmação de uma identidade negra em contraposição ao racismo. Essa diferença nos remete à diferenciação proposta por Sergio Costa (2006), que divide o antirracismo brasileiro em três grandes vertentes sob as quais se inclui. A primeira, nomeada por ele como *estudos raciais*, identifica uma correlação direta entre o racismo e a falta de consciência política identitária (negra), e,

⁹¹ A quarta fase visualizada por Guimarães (2008), correspondente aos estudos pós-coloniais no Brasil, será abordada na próxima seção.

portanto, a derrota do racismo estaria vinculada a afirmação da identidade racial. A segunda vertente, nomeada como *ethos nacional*, está vinculada à crítica ou a reação à primeira, e remonta a ideia de que a particularidade da cultura nacional brasileira seja a integração e não a oposição (bipolar) negro-branco. A terceira seria os estudos pós-coloniais, sob o quais se inclui, e será adequadamente retomada na próxima seção.

Diante dos dados apresentados, proponho pensar essas três primeiras fases de recepção de Fanon a partir de duas tendências que se articulam em torno da ideia de autenticidade. A *autenticidade social* (ORTIZ, 2012), ligada à ideia de *ethos nacional* (COSTA, 2006), e a autenticidade negra, ligada aos estudos raciais. A primeira tendência de recepção não rejeita - pelo menos não frontalmente, como no caso contemporâneo observado por Costa - os *estudos raciais*; mas, pelo contrário, foram figuras centrais de sua gênese e desenvolvimento por meio de nomes como Florestan e Ianni. Mas, em geral, o que permite alocar esses autores sob essa categoria é o fato de eles não vierem ao encontro de Fanon a partir da *raça*, e sim da *classe* ou da *nação*, supostamente subjugada pelo colonialismo ou imperialismo. No outro polo de recepção, mas também em relativo diálogo com o primeiro bloco, encontram-se os autores cujo encontro com Fanon se deu em torno dos *estudos raciais* e da prerrogativa da identidade (*racial*) negra. Nesse grupo encontram-se autores como Márcio Barbosa, Mario Medeiros Silva, Neuza Santos Souza e Clóvis Moura.

Há, no entanto, um terceiro (e mais recente) bloco, em que se inserem os autores que escrevem sobre Fanon a partir do contexto de recepção brasileira do *pensamento pós-colonial* e *decolonial*. Entretanto, essa recepção e os seus desdobramentos serão apresentados e analisados na seção seguinte.

3.2 O crescente interesse por Fanon

Buscou-se argumentar, na seções anteriores, que a recepção de Fanon no Brasil, tanto pelos intelectuais ligados à esquerda católica ou revolucionária quanto pelos intelectuais mais diretamente vinculados ao movimento negro contemporâneo, se deu em torno dos pressuposto da *autenticidade e identidade*. Mesmo que, para eles, a significação identitária pareça mais vinculada a uma percepção de *devoir* – como “construção histórica” a partir da luta - do que a um resgate ou retorno a uma *essência a priori*, observa-se que os pressupostos advogados à

autenticidade permitiriam operar em uma chave que opõe colonizador e colonizado de forma irreconciliável, a tal ponto que a negação de um pressupunha a afirmação do outro.

Veremos nesse bloco - que analisa as recepções brasileiras mais contemporâneas - que os pressupostos de autenticidade e identidade serão bastante questionados e, mesmo nos casos em que se identificam divergências a esse questionamento, é em torno dele que o debate se articula. Assim como no caso da literatura de língua inglesa, o advento dos estudos pós-coloniais brasileiros parecem ter representado um grande impulso de interesse pelo pensamento de Fanon e, em sua abordagem, identifica-se uma censura às epistemes consideradas *binárias* e *essencializantes*. Embora o cenário não aponte, até o momento, para uma disputa aberta em torno de Fanon, será possível observar, a seguir, em primeiro lugar, que a abordagem pós-colonial não é a única anfitriã contemporânea do autor e, em segundo, que as outras abordagens e vertentes, embora relativamente distintas, parecem, na maioria das vezes, preocupadas em não serem enquadradas como essencialistas ou binárias.

Outro aspecto que merece destaque é a quantidade de estudos encontrados. Como já foi mencionado, Guimarães (2008) se depara em seu estudo com uma “morna recepção” às ideias de Fanon na academia e atribui essa deficiência à pouca presença de estudantes negros nas universidades. Não esteve na competência desse estudo investigar a incidência de novos estudantes negros nos programas de pós-graduação brasileiro ou se essa possível incidência tem alguma relação na demanda de assuntos a serem pesquisados, ou ainda, saber *se* – ou *até que ponto* - o estudo de Guimarães representou um incentivo a novas pesquisas sobre o assunto. O fato é que, de 2008 até o presente ano, o número de trabalhos discutindo o pensamento de Fanon aumentou substancialmente, como se pode constatar na tabela que apresenta a incidência de artigos sobre Fanon:

Quadro 2: Novos brasileiros estudos sobre Fanon (busca realizada em junho de 2015)

Ano	Quantidade de trabalhos
1994	1
1999	1
2000	1
2002	2
2003	2
2004	1
2005	1
2006	5

2007	3
2008	7
2009	3
2010	3
2011	7
2012	10
2013	14
2014	14
2015	5

Fonte: FAUSTINO, 2015

Em seu artigo, ao se referir ao momento atual de recepção de Fanon, Guimarães havia elencado os seguintes trabalhos: COSTA, 2006; CUNHA, 2002; CABAÇO e CHAVES, 2004. No caso da presente coleta de dados, finalizada em junho de 2015, quando se exclui os artigos publicados anteriormente a 2008, encontra-se 67 trabalhos comentando as reflexões de Fanon ou se pautando nelas. Quando se acrescentam os dados anteriores à data de publicação do artigo de Guimarães, o número de trabalhos sobe para 80, representando um crescimento expressivo de publicações. Inicialmente, a busca no banco de dados da *Scielo* utilizando-se do descritor *Fanon* ofereceu a seguinte tabela:

Quadro 3: Busca no Scielo com o descritor: Fanon: busca realizada em junho de 2015

Área	Autor(es)	Título	Recurso	Ano
C.S.*	Olivia Maria Gomes da Cunha.	Reflexões sobre biopoder e pos-colonialismo: relendo Fanon e Foucault	Artigo	2002
C.S.	Antonio Sérgio Alfredo, Guimarães.	A recepção de fanon no Brasil e a identidade negra	Artigo	2008
C.S.	Edelu, Kawahala; Rodrigo Diaz de Vivar y, Soler.	Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon / For a social psychology antiracist: contributions of Frantz Fanon	Artigo	2010
C.S.	Marco Antonio, Arantes.	Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon / Sartre and the european racist humanism: a Sartrian reading of Frantz Fanon	Artigo	2011
C.S.	Mário Augusto Medeiros da, Silva.	Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980 / Frantz Fanon and black political and cultural activism in Brazil: 1960/1980	Artigo	2013

Fonte: Faustino, 2015

Desses cinco trabalhos, um é o de Guimarães e outros três dois foram citados por ele em seu artigo. Somente dois (KAWAHALLA y SOLER, 2010 e SILVA, 2013) renovam o repertório oferecido pelo autor. Entretanto, quando se observa o banco de dados de Periódicos CAPES, utilizando-se do mesmo descritor (*Fanon*) e filtrando somente os artigos escritos em língua portuguesa, a quantidade de trabalhos se duplica:

Tabela 4: Busca no Periódico Capes com o descritor *Fanon* - Busca realizada em junho de 2015

Área	Autor(es)	Título	Recurso	Ano
C.S.	Wallerstein, Immanuel Maurice	Ler Fanon no século XXI	Artigo	2008
C.S.	MALDONADO-TORRE, N.	A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade	Artigo	2008
Literatura	Otinta, Jorge De Nascimento Nonato Chaves,	Mia Couto: memória e identidade em <i>Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra</i>	Dissertação	2008
História	RABELO, Josilene Silva Campos Danilo	As representações da guerra civil e a construção da nação moçambicana nos romances de Mia Couto (1992-2000)	Dissertação	2009
Literatura	VEIGA, Luiz Maria	Retratos do colono, do colonizador, do cidadão: a representação literária da minoria branca em <i>Nós, os do Makulusu</i> e em outras narrativas angolanas	Tese	2010
Filosofia	Soares, Caio Caramico Silva, Franklin Leopoldo E	Evangelhos da revolta: Camus, Sartre e a remitologização moderna	Tese	2011
C.S.	Gordon, Jane Anna Meritum	Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI	Artigo	2013
Literatura	Rui Rodrigues	Sobre a Árvore das palavras, de Teolinda Gersão	Artigo	2013
Educação	Nogueira, Fernanda	Cotas raciais no curso de medicina da UFRGS na perspectiva docente: rupturas e configurações tecidas na garantia do direito à educação superior pública	Dissertação	2013
C.S.	Emanuelle Santos	Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam	Artigo	2013
ADM	Brunstein, Janette ; Jaime, Pedro	Título: Classics and training in management: what, when and why/Réplica 1--clássicos & formação em administração: o que, quando, para que.	Artigo	2014
C.S.	Venâncio, José Carlos	A «África (eternamente) renascida». Relendo três dos «seus» insígnios pensadores: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon e Amílcar Cabral	Artigo	2014

Fonte: Faustino, 2015

Este segundo banco de dados possibilita a observação da área de estudos e o tipo de publicação. Percebe-se aqui que Fanon não é lido apenas pelas ciências sociais (C.S.), mas também por pesquisadores da filosofia, literatura e história. Chama a atenção também que a maioria dos estudos “literários” estão relacionando Fanon aos conflitos e representações presentes nas literaturas produzidas por escritores oriundos das antigas colônias portuguesas, em especial Moçambique e Angola⁹².

⁹² O trabalho no campo da administração não pôde ser analisado devido aos problemas de acesso ao servidor em que ele se localizava.

Para a realização da presente coleta, busquei ir além do bancos de dados supracitados, acrescentando ao estudo outros estudos acadêmicos encontrados avulsamente na internet. Dessa busca ampliada, mas também observando em cada estudo como e em função de quê argumentos o pensamento de Fanon é mobilizado, foi possível construir a seguinte tabela:

Tabela 5: Tendências e autores e aspectos destacados - Busca realizada em junho de 2015

Temas e Vertentes	Autores	Tradutores	Aspectos destacados
Pós-colonial/ Diáspora	RIBEIRO, 2012; ROSA, 2006; GUMARÃES, 2013; BORDA, 2014; KAUSTENER, 2003; ROSA, 2004; LEWIS, 2014; PRADO, 2009; COSTA, 2006 ^a , 2006b; FIGUEIREDO, 2011; CARVALHO, 2014; SILVA, 2012, SILVA, 2014, SILVÉRIO, 1999, 2014; SOVIK, 2011; NETO, 2013, CUNHA, 2012, SANTOS, 2015; RODRIGUES, 2011; SOUZA, 1994; CAMPOS, 2009; OTINTA, 2008, PELÚCIO, 2012	Hall, hooks, Bhabha, Said, Spivak, Gates Jr., Gilroy, Scott, Foucault, Derrida	Masculinidade negra; Subjetividade; identidade e identificação; Fanon como inaugurador da perspectiva da <i>differance</i> ; racialização; fronteiras; cultura; racismo cultural
Decolonial	BALLESTRIN, 2012; FILGUEIRAS, 2012; GROFOGUEL, 2008; CARDOSO; CASTRO, 2011; CARVALHO, 2014; MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014; URQUIDI, 2013; FIGUEIREDO e GROFOGUEL, 2007; MALDONADO-TORRES, 2008	Mignolo, Quijano, Wynter, Grosfoguel, Dussel, Segato, Lander, Boaventura Santos,	Colonialidade do ser, do poder e do saber, América Latina, Norte X Sul; epistemologias subalternizadas, epistemologias do sul, decolonialidade, diversidade radical
Marxismo e existencialismo	FONCECA, 2008; LIMA, 2008; WALLERSTEIN, 2008; LIPPOLD, 2005; ARANTES, 2011; SOARES, 2010; GORDON, 2013	Marx, Rousseau, Sartre, Cesaire, Said,	Humanismo, práxis revolucionária, lutas de libertação nacional, luta de classes, <i>Os condenados da terra</i>
Ethos Nacional	GOMES, 2008; ANDREOLA, 2007	Bhabha, Sartre, Darcy Ribeiro	Fanon como anunciador da mestiçagem, questionamento à fronteira eu/outro
Negritude	(SILVA, 2012, 2013, 2015; DURÃO, 2013, REIS, 2012, FAUSTINO, 2013a; 2013b, 2014; BARBOSA, 2006, 2012, 2013; PEREIRA, 2012, PEREIRA 2007 GARAFINI, 2013; LIMA, 2014; QUEIROZ, 2013; NOGUEIRA, 2015; VENÂNCIO, 2014;	Abiola, Cabral, Munanga, Dussel,	Fanon como expressão de uma negritude radical; aproximações com Guerreiro Ramos; Fanon como afirmação da consciência negra, polaridade colonizador X colonizado
Branquitude	BENTO, 2002; VEIGA, 2010; SILVA, 2014; LABORNE, 2014; MALOMALO, 2014	Hall, Bhabha, Bourdieu	A branquitude como expressão de poder
ISEB	SILVA, 2013; ARAÚJO, 2011; MOTA, 2000; SIMONARD, 2003; D'ALMEIDA, 2008, NUNES, 2006, GOMES, 2013	Guerreiro Ramos, Virgínia Bicudo, Glauber Rocha, Paulo Freire, Memmi, Sartre	Fanon e o terceiro-mundismo; a influência de Fanon sobre o ISEB, colonialismo X identidade nacional

Psicologia	SAPEDE, 2011; KWAHALA e SOLER, 2010	Freud, Lacan	Fanon e a psicologia social, dominação psíquica, dupla consciência
------------	-------------------------------------	--------------	--

Fonte: Faustino, 2015

Esse quadro foi composto a partir da observação e da sistematização dos argumentos presentes em 80 trabalhos publicados entre os anos de 1994 e junho de 2015. Como se pode observar no quadro 6 (Anexo II), os trabalhos podem ser divididos em 12 anais de Congresso, 56 artigos, 1 capítulo de livro, 1 resenha, 6 dissertações de mestrado e 4 teses. Entre eles, 25 trabalhos foram aqui classificados como próximos aos *Estudos Pós-coloniais e da Diáspora*, 18 *Negritude*, 11 *Decoloniais*, 5 *Branquitude*, 2 *Psicológicos* e 2 *Ethos Nacional*.

Nem todos os trabalhos identificados tomam Fanon como referencial teórico privilegiado para interpretar a realidade social e, portanto, se aplicássemos esse filtro aos dados, o seu número seria drasticamente menor. Alguns autores se limitam a reconhecer a influência de Fanon no debate nacional ou internacional, e outros a apontar a sua importância para o terceiro-mundismo revolucionário ou para o pensamento pós-colonial. Ainda assim, optou-se por classificar todos os trabalhos encontrados segundo o *locus* teórico que posicionam Fanon, mas apenas aqueles que problematizam determinado aspecto de seu pensamento serão comentados. Vejamos, portanto, cada uma das categorias identificadas:

3.2.1 Os estudos pós-coloniais no Brasil e a percepção do “colonial” como discurso

A recepção dos estudos pós-coloniais no Brasil se deparou com um cenário disputado por duas vertentes distintas. De um lado, as reflexões que apostam no fortalecimento da *identidade negra* como estratégia antitética ao racismo e à discriminação e, do outro, as reflexões que recusam a primeira posição argumentando pela inexistência, no Brasil, de um sistema de classificação *racial* polar tal como observado nos E.U.A. O primeiro grupo, nomeado por Sergio Costa (2012) como *Estudos Raciais*, identifica as reações à sua agência como expressão do racismo epistêmico ou institucionalizado. Já o segundo, nomeado pelo mesmo autor como *Ethos Nacional*, identifica na posição anterior a importação de um modelo (imperialista) de pensar a cultura brasileira que desconsideraria os seus pontos de contatos e diálogos, ameaçando, portanto, o que o Brasil teria de mais genuíno: a *identidade nacional*.

É, primeiramente, em meio a essa disputa que o pensamento de Fanon será reivindicado pelos pensadores brasileiros anfitriões dos estudos pós-coloniais e, diante dele, o debate sobre o colonialismo ou pós-colonialismo será colocado ora para sustentar posições relacionadas ao racismo, ao movimento negro e à cultura negra, ora para pensar a própria condição subalterna da produção de conhecimentos brasileiros em comparação com os grandes centros modernos do poder. Em outros casos, essas duas tendências se fundem para questionar o que se entende por limites em cada uma delas.

O estudo de Costa (2012), embora se limite a listar o nome de Fanon como um dos inauguradores da prerrogativa pós-colonial, é emblemático dessa última possibilidade porque, de um lado, busca oferecer uma reflexão que recuse o binarismo implícito às identidades nacional e racial (negra) e, do outro lado, busca recusar o próprio binarismo que legitima a já mencionada disputa. Dessa forma, procura articular a denúncia do racismo e as reivindicações dos grupos sócio-historicamente discriminados – que para ele não são meros mimetismos de demandas estrangeiras, mas antes expressões de articulações transnacionais - com o reconhecimento das particularidades culturais brasileiras.

Nessa esteira, o estudo de Fanon será tomado por outros autores como elemento central para pensar a articulação entre essas demandas de reconhecimento dos grupos subalternizados com o discurso da nação. No trabalho de Liana Lewis (2014), Fanon é chamado ao debate para referendar os anseios de Benedict Anderson (2008) da nação como uma *comunidade imaginada*. A nação, ou melhor, a ideia de nação brasileira, teria sido erigida a partir da negação discursiva dos conflitos raciais e, em consequência disso, afirma-se uma unidade em que o negro seja reconhecido como sujeito. A matriz freyriana desse discurso é contraposta, por ela, pelo projeto de futuro de Fanon, em que a afirmação da identidade negra – e a sua subsequente crítica à ideia de unidade nacional – abrisse a possibilidade para a construção de uma democracia racial de fato.

A pergunta que se pode fazer, dentro desses mesmos pressupostos, é se a afirmação dessa identidade negra – articulada nos interstícios ou em contraponto ao discurso nacional – não reproduziriam em menor escala os mesmos dilemas apontados por Anderson. A resposta de Rocio Kaustener (2003) a essa pergunta é positiva. Para ele, a construção de identidades se pauta sempre por uma normalidade fictícia que resulta na negação das diferenças. Nesse sentido, apoia-se em Fanon não para advogar pela identidade, mas para mostrar como ela se articula com redes de poder e interesses que negariam as diferenças.

Outros estudos buscarão articular essas duas dimensões de subalternidade: a *racial* e a *nacional*. Em seu artigo “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer”, Larissa Pelúcio evoca a crítica fanoniana ao *discurso colonial* para abrir um diálogo crítico com o próprio campo sob o qual se posiciona. Os estudos pós-coloniais, o feminismo e a teoria *Queer*, em suas origens anglófonas, são interrogados em sua capacidade de expressar os saberes produzidos fora dos grandes centros hegemônicos de poder. Além disso, em uma aproximação muito evidente com os estudos decoloniais, a autora denuncia o fechamento – tanto das universidades estrangeiras como brasileiras – aos saberes produzidos no Sul-Global, daí o título provocativo do artigo, em sua visível menção ao *Can subaltern speak*, de Spivak (2010).

Já Ella Shohat e Robert Stam, em uma entrevista concedida a Emanuelle Santos e Patricia Schor (2013) para a Revista *Estudos Feministas*, discordam da polarização norte/sul de produção e circulação de conhecimento para argumentar pelo caráter transnacional da Teoria Pós-Colonial, dos Estudos Críticos de Raça, dos Estudos Multiculturais. Para eles, em adição, a contribuição de Fanon estaria justamente na crítica aos “pontos cegos do nacionalismo”, abrindo brecha, portanto, a um pensamento pós-nacional.

Num outro caminho, mas também tendo em vista a polarização entre raça e nação, bem como as possibilidades de articulação do núcleo de cada argumento, Valter Silvério propõe pensar a contribuição de Fanon em três aspectos inter-relacionados, a saber: a racialização, o multiculturalismo insurgente e a perspectiva da diáspora. O primeiro aspecto tem origem nas reflexões de Fanon sobre colonialismo, racismo e racialização. Para ele, o autor martinicano aponta para o caráter mutante do racismo ao apontar para a substituição da biologia pela cultura nos argumentos utilizados para transformar a população dominada em objeto do colonizador após a Segunda Guerra Mundial. Essa mutação, que também aparece nas formulações norte-americanas de como o *new racism* colocaria a necessidade de pensar o racismo para além da sua ideia biológica de raça, avançando, portanto, para uma reflexão que esteja atenta aos jogos de representações implícitos à simbologização dos processo de luta e poder social. Nesse sentido, argumenta o autor, a ideia de racialização, proposta por Fanon, permitiria apreender adequadamente esses novos sentidos (SILVÉRIO, 2013).

O segundo aspecto destacado por ele em Fanon versa sobre a relação entre igualdade e diferença, implícitas às reflexões sobre o reconhecimento. Para o autor, tanto o nacionalismo como o multiculturalismo, em suas aspirações igualitárias, resumem-se a afirmar, por um

lado, uma diferença desprovida de historicidade e, do outro lado, uma prerrogativa de unidade que apaga as diferenças, resultando em posições normatizadoras que, em última instância, atuam como dissimulação das prerrogativas de poder. Para fazer frente a essas posições normativas, que ele nomeia como *multiculturalismo essencializante*, propõe, a partir de sua leitura de Fanon e Kobena Mercer, um *multiculturalismo insurgente*, que se apoie em uma noção radical de democracia em torno de diferenças não excludentes ou fixadas, mas constantemente atualizadas por uma luta aberta (SILVÉRIO, 1999).

É a partir desse momento que a terceira dimensão do debate vem à tona. Para ele, a atuação do movimento negro contemporâneo provocou um deslocamento nas formas como a sociedade brasileira se autorrepresenta, abrindo a possibilidade de ir além das polarizações entre universalismo/diferencialismo, raça/nação e nacional/internacional. Nesse sentido, mais uma vez, a perspectiva fanoniana, como argumenta, possibilitaria pensar a agência política e cultural (antirracista) nacional em suas possibilidades de cooperação com outras agendas realizadas no âmbito do continente africano; equacionar a influência da cultura africana na formação nacional, sem contudo, diluí-la na brasilidade ou, por outro lado, exaltar uma particularidade fixa e essencial; reconhecer o caráter não unitário e contingente do movimento negro e suas genealogias. A essa última proposição, Silvério nomeia, em diálogo com Brah (1996), a perspectiva da diáspora (SILVÉRIO, 2013).

O ponto que une a todos os autores aqui elencados é a percepção de Fanon como antecipador de uma perspectiva que se pauta pelo caráter deslizante da significação identitária e, sobretudo, a aproximação de sua crítica às reflexões sobre *racismo* e *discurso* presentes em Foucault. Em Souza (1994), Cunha (2002), Silva (2012), Santos (2015) e Silva (2014) essa aproximação fica mais evidente, mas é com a última autora que a formulação adquire uma expressão mais estruturada. Em seu estudo, Fanon teria contribuído para pensar o *colonialismo epistêmico* que afeta, especialmente, a produção de conhecimentos das ciências sociais ocidentais. Esse colonialismo, segundo argumenta, deve ser desafiado por uma postura descolonizadora que desafie o eurocentrismo a partir da visibilização dos saberes sujeitados.

Assim como na literatura de língua inglesa, o pioneirismo da prerrogativa pós-colonial em retomar e difundir o pensamento de Fanon no Brasil não a isenta de críticas e reações. É bem verdade que essas reações não parecem se dar tão abertamente como na literatura anteriormente apresentada e, em geral, pode-se sugerir que a ausência de um confronto declarado é expressão do caráter ainda em consolidação dessa vertente na academia. De todo

modo, essa vertente representou uma novidade à recepção de Fanon no Brasil ao introduzir a crítica à perspectiva de autenticidade e identidade, substituindo-as por reflexões que apontem para o caráter fragmentado do sujeito e do discurso.

Outros autores retomaram Fanon para problematizar a *masculinidade negra* (RIBEIRO, 2012; ROSA, 2006; GUIMARÃES, 2013), o hibridismo da cultura (KAUSTENER, 2013, ROSA, 2014) e a literatura pós-colonial no Brasil ou nos países africanos de língua portuguesa (PRADO, 2009; CAMPOS, 2009; RODRIGUES, 2011, SOUZA, 1994, OTINTA, 2008).

Como veremos, embora seja numericamente mais importante (25 trabalhos) que as outras, essa vertente não é a única a retomar o pensamento de Fanon e a propor embates teóricos a partir dele. Vejamos como esses embates se dão.

3.2.2 A Negritude atualizada

Os estudos aqui alocados podem ser classificados em dois subgrupos relacionados. O primeiro mantém uma fidelidade, ainda que não nomeada, às perspectivas da *autenticidade negra*, anteriormente analisadas. O segundo aproxima-se da prerrogativa pós-colonial para identificar nas posições de Fanon um tensionamento a essa perspectiva, mas ainda assim esse tensionamento não implica ruptura com os seus pressupostos, mas sim a sua radicalização.

Antes de apresentar as duas tendências, parece útil retomar a crítica oferecida por Muryatan Barbosa aos estudos pós-coloniais. Em seu artigo intitulado “Bhabha, leitor de Fanon: Acerca da Prerrogativa Pós-colonial” (2012), o autor classifica a leitura de Fanon realizada por Bhabha – e, em decorrência disso, ao conjunto de autores consagrados como pós-coloniais - como um esforço intelectual que “interpreta” Fanon segundo objetivos próprios, atribuindo-lhe, portanto, elementos que, embora ausentes em suas preocupações originais, são caros às vertentes tributárias do pós-estruturalismo e do irracionalismo pós-moderno. Para Barbosa, em contraponto a Bhabha, a lógica implícita ao colonialismo, em Fanon, não é a da *enunciação* foucault-derridariana, mas sim a da *história*. Isso significaria, segundo argumenta, que a desconsideração do humanismo terceiro-mundista como força transformadora representaria não apenas uma distorção das propostas fanonianas, mas,

principalmente, o abandono da busca pela superação – via práxis política – dos problemas apontados por Fanon.

É conveniente ressaltar que essa crítica declarada oferecida por Barbosa não é representativa de todos os autores aqui alocados. Ainda assim, é emblemática das diferenças que esboçam, uma vez que nesse grupo o *racismo* e a *identidade negra* são problematizados a partir daquilo que Sérgio Costa define como *Estudos Raciais*. Isso significa que, para eles, a contribuição de Fanon apontaria não para a dissolução dos binarismos (branco/negro, colonizador/colonizado) mas, sim, para afirmação dos últimos em contraposição aos primeiros, para retomar a já apresentada expressão de Judith Rolins.

O primeiro subgrupo, como já anunciado, identifica em Fanon a crítica a um colonialismo que aliena o negro de *si* próprio. Tanto para Lima (2014) como para Silva (2012; 2013; 2015), Nogueira (2015), Pereira (2007), e Queiroz (2013; 2015), existe um sujeito unificado – o negro, no caso – que é forçado a abrir mão de sua identidade em decorrência do conjunto de forças coloniais. A luta política dos *condenados*, nesses termos, é apresentada como a afirmação antitética dos elementos culturais e estéticos que foram historicamente negados pelo colonialismo no Brasil. De todos esses, o trabalho de Queiroz é o que mergulha mais a fundo nas reflexões de Fanon para problematizar os processos que renegam a possibilidade de o negro ser reconhecido como sujeito produtor de conhecimento.

Em sua tese de doutorado, o autor opta por tomar Fanon como referencial teórico privilegiado sob o qual analisará as dimensões coloniais implícitas aos designs tecnológicos modernos. É bem verdade que seus caminhos em direção a Fanon foram bastante influenciados pela literatura decolonial, fartamente apresentada ao longo da tese, mas o ponto que permeia sua reflexão – e, por isso, a opção em apresentá-lo neste grupo – é a busca por afirmar o negro como sujeito (QUEIROZ, 2013, 2015).

Já o outro subgrupo reconhece as divergências de Fanon com o movimento de negritude cultural, mas, apesar disso, reconhece nas críticas do autor não os elementos que o refutam, mas que o provocam à radicalização. Os sentidos dessa radicalização varia consideravelmente a depender do *lócus* teórico de cada estudo. Enquanto Durão (2013) se aproxima do pensamento pós-colonial para visualizar na negritude de Fanon uma recusa ao essencialismo, tal como propostos por Benedict Anderson e Stuart Hall, Faustino (2013a; 2013ab; 2014), Venâncio (2014), Pereira (2012) e Reis (2012) identificam a radicalidade de

Fanon nas suas aspirações por uma práxis revolucionária construída a partir do contato entre os intelectuais da cultura e o povo *condenado*.

No caso de Faustino, em “A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do ‘ser’ negro” (2013b) e “O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo” (2014), é possível encontrar dois temas bastante familiares aos estudos pós-coloniais. Porém, aqui, tanto o primeiro artigo, em que se busca articular uma crítica à negritude quanto no segundo artigo, em que se reflete sobre a construção das representações hegemônicas da *masculinidade negra*, se diferenciam dos estudos pós-coloniais ao aderir a um aspecto mormente considerado problemático nos estudos pós-coloniais: o (novo) humanismo de Fanon.

3.2.3 O pensamento decolonial e o *locus* latinoamericano de produção de saber

De acordo com Fernando Filgueiras (2012), “o aprimoramento recente da sociologia latino-americana caminha no sentido de reforçar e valorizar a produção científica própria” (ibidem: 361). Isso significa, por um lado, a contraposição e/ou *tradução* dos conhecimentos produzidos nos centros globais de poder e, do outro lado, a busca pela redescoberta de autores e epistemes latino-americanos. Nesse sentido, os artigos dessa vertente que retomam o pensamento de Fanon o fazem reconfigurando o antagonismo *colonizador/colonizado* para a polaridade geográfica *Norte/Sul*, de forma a problematizar a desvalorização dos saberes produzidos no Sul Global – na América Latina em geral, e no Brasil, em particular – ou para aproximar Fanon, ou mesmo justificar a exaltação de autores *autóctones*.

Um exemplo de contraposição e tradução teórica empreendida é a crítica – e, ao mesmo tempo, inspiração – aos cânones teóricos que problematizaram a subalternidade. Entre eles o pensamento pós-colonial, em sua vinculação pós-estruturalista, e o marxismo, em suas expressões eurocêntricas e universalistas. Como já foi discutido no segundo capítulo, o *Giro Decolonial* encara com desconfiança os pressupostos da *différance* e da *enunciação*, estruturantes da prerrogativa pós-colonial. Para eles a modernidade deveria ser pensada como processo histórico necessariamente vinculado às tramas da *colonialidade*, e esta colonialidade, por sua vez, encarada como elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista, a partir de suas imposições subjetivas, materiais e culturais.

Para os autores *decoloniais*, enquanto o pensamento pós-colonial ignora os problemas relacionados à colonialidade do poder, próprio ao sistema-mundo capitalista contemporâneo, o marxismo ignora a dimensão cultural dessa colonialidade; ambos matando, cada um a partir de seu foco, a polarização ocidental entre corpo/alma, cultura/economia, razão/emoção (GROSFOGUEL, 2013). Essas críticas não significam a recusa completa dessas *epistemes*, consideradas por eles como ocidentais, mas o anúncio de uma crítica que busca superar os seus pontos cegos. É nesse sentido que Grosfoguel define a sociedade contemporânea – com vistas às contribuições de Fanon, Dussel, Wallerstein e Quijano - como “sistema-mundo europeu/euro/norteamericano/capitalista/patriarcal/moderno/colonial”(GROSFOGUEL,2005).

Outro ponto de tensão, no caso, com a prerrogativa pós-colonial, versa sobre o trato que esta – principalmente na literatura de língua inglesa – reserva à identidade e à identificação. Um exemplo desse debate é a noção de *antiessencialismo moderado*, de Grosfoguel. Em seu texto apresentado no IV Seminário do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar em 2013, o autor reconhece a importância da *desconstrução*, da *desessencialização* e *destotalização* dos métodos e da episteme, tal como sugerido pelo pós-estruturalismo, mas alerta para os limites geográficos de sua utilização: nos países de colonização inglesa, de modelo segregacionista, falar em hibridismo ou em desessencialização pode ser extremamente subversivo, mas numa região como a América Latina, em que a colonização ibérica se deu pela via da assimilação, a guerra contra a essencialização não se volta ao *status quo*, mas aos movimentos identitários, convertendo-se numa crítica reacionária ao invés de subversiva.

Para esses autores, os cânones do pós-estruturalismo estão empreendendo, segundo Grosfoguel, uma descolonização de sua trajetória a partir de um lugar privilegiado (a zona do ser), em que a humanidade do subalterno não é questionada e as possibilidades de fala, mesmo que solapadas, estão garantidas (GROSFOGUEL, 2008, MALDONADO-TORRES, 2008; 2013; BALESTRIN, 2012, PELÚCIO, 2012, CASTRO, 2011). Observa-se aqui que a perspectiva foucaultiana do *lócus* da enunciação é a prerrogativa central para a denúncia do que nomeiam geografia da razão ou do conhecimento. Trata-se, nos termos que visualizam em Fanon, de identificar e denunciar a imposição e a interiorização dos saberes coloniais – produzidos, legitimados e veiculados pelos grandes centros de poder colonial/patriarcal/capitalista/modernos e, ao mesmo tempo, valorizar os saberes sujeitados produzidos no Sul do poder.

Nesse caminho, Pelúcio (2012) questiona a dificuldade de circulação dos saberes produzidos por intelectuais brasileiros nos grandes centros de poder, bem como a pouca aceitação desses autores na academia brasileira como expressões dessa colonialidade. Por essa razão, começa-se a visualizar, no âmbito dessa literatura, o empreendimento em identificar autores brasileiros que pudessem ser alocados ao *hall* decolonial. É possível, no entanto, que o caráter inicial dessa vertente no país ainda se restrinja a uma lista de poucos autores. No caso dos autores elencados, mas também aproximados por eles ao pensamento *decolonial* de Fanon, encontram-se nomes como Guerreiro Ramos, Paulo Freire e Florestan Fernandes (FILGUEIRA, 2012; CASTRO, 2011; FIGUEIREDO E GROSFOGUEL, 2007) .

3.2.4 Marxismo e existencialismo: A práxis revolucionária e o humanismo radical

Neste espaço, foram agrupados os trabalhos que enfatizam a *luta de classes*, a *práxis revolucionária*, e o *humanismo radical* em Fanon. É verdade que alguns autores como Pereira (2007), Barbosa (2012), Reis (2012), Faustino (2013) e Venâncio (2014) - todos estes alocados ao tópico intitulado *Negritude* - apresentam posições que os habilitariam a compor esse grupo. Entretanto, o que os diferenciam dos autores alocados nesse bloco é que as questões de raça e negritude, embora presente em alguns, não assumem a centralidade observada no outro grupo.

A observação mais atenta dos argumentos que os constituem permitiu classificá-los a partir de dois subgrupos relacionados. O primeiro, mais do que identificar o caráter prático revolucionário nas proposições de Fanon, as apresenta como central para o entendimento do autor, enquanto o segundo enfatiza a sua vinculação com o humanismo radical. Os trabalhos de Immanuel Wallerstein (2008), Danilo Foncecas (2015) e Walter Lippold (2005) tomam *Les Damnés de la terre* como fonte privilegiada para o entendimento de Fanon. Embora Foncecas acabe dando mais atenção ao prefácio escrito por Sartre ao referido livro, Lippold e Wallerstein aprofundam as reflexões do autor com vista ao resgate de suas posições terceiro-mundistas. Wallerstein(2008) indica como elementos atuais para entender Fanon no século XXI as suas reflexões sobre a violência, a luta de classes e a afirmação da identidade, e Lippold (2005), que poderia ter sido alocado junto aos pensadores da negritude - dada a ênfase atribuída ao racismo como dimensão colonial contemporânea - se não fosse a

importância que ele atribui à práxis revolucionária, como resposta fanoniana ao racismo sistêmico e internalizado.

Já os trabalhos de Marcos Lima, Marco Arantes, Caio Soares e Jane Gordon enfatizam os vínculos de Fanon com um humanismo radical. Vale lembrar a respeito desse grupo que a classificação em tela não teve a pretensão de classificar os autores, mas apenas, a forma que posicionam o pensamento de Fanon no debate contemporâneo. Neste sentido, Lima (2008) aproxima Fanon do humanismo de Said, enfatizando as contribuições do primeiro para as formulações do segundo. Arantes (2011) e Soares (2010) aproximam Fanon do *humanismo radical* de Sartre, e Gordon (2013) o aproxima da *vontade geral* de Rousseau.

Essa última identifica em Fanon a possibilidade de responder a questões abertas – mas não resolvidas – por Rousseau, a saber: como estruturar uma sociedade *de baixo para cima* a partir da articulação de interesses diversos sem, contudo, calar as diferenças inerentes à arena pública. Para ela, a diferença que Fanon estabelece entre consciência nacional e nacionalismo, optando pela primeira - como articulação aberta e processual de interesses diversos em um determinado tempo e espaço – é semelhante e, ao mesmo tempo, superior à diferença estabelecida por Rousseau entre *Vontade Geral* e *Vontade em Geral*. A primeira, expressa genuinamente na posição defendida por Fanon, e a segunda, combatida por ele, expressaria a tentativa de imposição de agendas universalizantes em favor de benefícios particulares.

É válido nesse espaço a referência ao Coletivo Fanon, uma articulação política gaúcha que agrega professores e estudantes interessados em estudar e difundir a obra de Frantz Fanon. Como se pode ler na apresentação da página do grupo (<http://coletivofanon.blogspot.com.br>), o Coletivo, que conta com a colaboração dos Professores Walter Lippold e Orson Soares, se inspira nas ideias de Fanon, Malcolm X e Huey Newton sobre racismo, eurocentrismo e capitalismo.

Figura 11: Banner de apresentação do Coletivo Fanon



Fonte: <http://coletivofanon.blogspot.com.br>

3.2.5 O Ethos nacional

Nesse bloco foram alocados os autores que identificam em Fanon os argumentos que desautorizariam a reivindicação de uma identidade étnica/racial e, ao mesmo tempo, apontariam para um elogio à mestiçagem. Os trabalhos de Rocio Kaustener e Renata Rosa poderiam ser tranquilamente alocados nesse grupo, mas optou-se por mantê-los no grupo reservado aos pensadores pós-coloniais para enfatizar a sua vinculação com essa vertente e, ao mesmo tempo, a importância que atribuem à eleição de Fanon como antecipador da *différance* e da *enunciação*. Kaustener (2003), por exemplo, identifica no *discurso* de classe, na raça e no gênero a conformação de uma identidade fictícia que apaga as diferenças. Entretanto, aproxima-se das prerrogativas da identidade nacional ao eleger o jovem brasileiro e os seus dilemas relacionados à violência como foco do seu estudo.

Já Rosa (2004) retoma as proposições de Bhabha sobre as fronteiras para criticar o *discurso* de identidade negra mobilizada pelos nacionalistas haitianos contra a recente ocupação francesa. Para ela, o discurso antifrancês em voga no Haiti - que remete ao célebre e também haitiano Price Marris, articulador do movimento de negritude internacional - apontaria erroneamente uma fronteira racial fixa que opõe haitianos e franceses. Assim, elogia Fanon em sua crítica às fronteiras fixas da significação, e o aproxima à forma em que a identidade nacional se configura na Martinica e na Dominica, tendo a França como parte de si ao invés de um contraponto. Curioso ainda é que, para ela, a reflexão de Fanon sobre Mayote Capecia representaria um elogio à mestiçagem cultural e biológica, bem como a aproximação ao diferente.

No mesmo caminho, Heloisa Gomes (2008) retoma o trabalho de autores como Glissant, Bhabha, Gilroy e Canclini para identificar o elogio ao híbrido em Fanon. As reflexões de Bhabha sobre a relação especular eu/outro em Fanon são o pano de fundo de uma abordagem que aproxima Fanon de Darcy Ribeiro, identificando ambos como autores da alteridade.

Já o trabalho de Andreola (2007) retoma Fanon por intermédio do tão anunciado prefácio de Sartre para aproximá-lo – ora por influência, ora por afinidade de preocupações – de autores como Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e Paulo Freire. Em todos, para o autor, a polarização colonizador/colonizado oferece subsídios para questionar a forma (colonizada) da

universidade brasileira, ao adotar acriticamente – e, por vezes, sem *traduções* – as teorias produzidas nos países centrais, desconsiderando, assim, importantes pensadores nacionais.

Esse último argumento poderia ser classificado também ao lado do grupo Decolonial, mas foi mantido aqui para enfatizar uma diferença substancial quanto ao argumento oferecido. Para os autores decoloniais, a modernidade patriarcal/capitalista/racista é também implicitamente colonial. Aqui, a preocupação não passa por um questionamento mais epistêmico à modernidade como um todo, mas apenas à exclusão de autores que contribuíram para construir a noção de nacional.

3.2.6 O ISEB e o Cinema Novo

Nesse tópico foram alocados os autores que estabelecem aproximações entre Fanon e os autores do ISEB e do Cinema Novo. Como a maioria deles já foi apresentada ao longo desse trabalho, auxiliando-me na construção das seções referentes a esses temas, é possível dizer apenas, à título de caracterização do grupo, que as divergências se visualizam apenas quando eles discutem se Guerreiro Ramos foi influenciado ou não por Fanon, e em relação ao momento exato em que Glauber Rocha teria conhecido Fanon. Fora isso, a maioria das reflexões identifica similaridades e influências recíprocas entre Fanon, ISEB e Cinema Novo.

Um destaque destoante do grupo, talvez, pelo objeto estudado, é o trabalho de Janaína Damaceno Gomes, também já apresentado ao longo desse texto. Entretanto, o foco da autora não é o ISEB ou o Cinema Novo, mas a obra de Virgínia Bicudo. Ainda assim, parece válido alocar seu trabalho nesse grupo, devido às proximidade teóricas de Virgínia Bicudo e Guerreiro Ramos, tão abordado pelos autores desse grupo.

O ponto que merece destaque é que essas aproximações indicam uma importante tendência de estudos sobre Fanon no Brasil.

3.2.7 Os estudos sobre Branquitude

Outra tendência importante de estudos sobre Fanon no Brasil são os estudos sobre branquitude. A referência mais antiga vinculando Fanon a esse tema remete ao trabalho de Maria Aparecida Bento, de 2002, no qual retoma Fanon para problematizar a introjeção do

medo e dos estereótipos racistas em relação aos negros por parte dos brancos. Mais recentemente, Luiz Maria Veiga (2010) retoma as reflexões de Fanon e Memmi como subsídios para entender as representações do branco na literatura angolana produzida durante a luta anticolonial e depois dela. O estudo é interessante porque parece censurar o que seria a estigmatização do branco – sempre como suspeito ou inimigo – na bibliografia analisada.

Num outro caminho, o *Dossiê Branquitude*, organizado por Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman para a *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN)*, de 2014, apresenta três artigos que citam Fanon bibliograficamente. O primeiro, com seus objetivos de discutir as contribuições dos estudos sobre identidade branca ao entendimento das relações raciais no Brasil, toma Fanon, ao lado de outros autores pós-coloniais, como subsídio para entender a construção relacionada do *Eu* e do *Outro* (SILVA, 2014). O segundo relaciona Fanon a Quijano para refletir sobre o quanto a branquitude está relacionada a um padrão colonial de poder que se reflete na produção de conhecimentos (LABORNE, 2014), enquanto o terceiro aproxima Fanon das reflexões de Guerreiro Ramos sobre a patologia social do branco (MALOMALO, 2014).

3.2.8 A dominação psíquica

O último grupo, composto apenas por dois trabalhos, reúne os autores que identificam em Fanon os subsídios para a consolidação de uma psicologia das relações raciais. Thiago Sapede, em seu artigo intitulado “Racismo e Dominação Psíquica em Frantz Fanon”, explora as ideias de Fanon com vistas ao entendimento dos reflexos da dominação colonial na esfera psicológica. Nesse caminho, identifica no método psicanalítico de Fanon uma responsabilização dos sujeitos colonizados que os incentiva à luta anticolonial como caminho para emancipação psíquica (SAPEDA, 2011).

Já Kawahala e Soler (2010) advogam pela contribuição de Fanon à psicologia social. Em seu artigo, refletem sobre o contexto atual brasileiro, em que a existência do racismo foi oficialmente reconhecida pelo Estado brasileiro para, em seguida, argumentar pela atualidade de Fanon para pensar as relações entre sociedade e psiquê. Para os autores, as reflexões de Fanon possibilitam equacionar o quanto a folclorização e a estigmatização da cultura negra em uma sociedade racista refletem e alteram a subjetividade dos sujeitos negros. Além desse aspecto, enfatizam a importância atribuída a Fanon aos acontecimentos sociais, quando

relacionada à constituição subjetiva dos sujeitos e, por isso, como no caso anterior, apontam a luta política antirracista como forma de superação dos problemas identificados.

3.2.9 Conclusão da seção

Como se pôde observar, os trabalhos identificados dialogam com vertentes diversas e apontam, inclusive, para o que Gordon (2015) classificou como emergência do *Fanon Studies*. Para ele, não é apenas a referência a Fanon que configura a existência desse campo, mas também o tipo de enquadramento que se dá ao trabalho de Fanon ao tomá-lo não apenas como informante a ser analisado, mas também como referencial privilegiado para pensar os conflitos contemporâneos. Não são todos os trabalhos listados que se enquadrariam nessa definição, mas, ainda assim, a riqueza de abordagens indica caminhos animadores nesse sentido.

Vimos que a perspectiva da *autenticidade*, anteriormente apresentada, é questionada pelos autores identificados como *pós-coloniais*, em um movimento que visualiza em Fanon a afirmação do colonialismo como um discurso de poder e a antecipação de uma abordagem que conceba o caráter deslizante da significação identitária. Já entre os fanonismos utilizados pelos autores aqui identificados como vinculados à *negritude*, o *negro* existe como sujeito unificado que precisa afirmar a sua identidade diante da alienação colonial. No caso dos autores identificados como *ethos nacional*, é a nação e não a raça o elemento identitário a ser afirmado, mas, no caso destes, a crítica à identidade racial é bastante influenciada pela literatura pós-colonial.

Os autores identificados como decoloniais articulam-se em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade para questionar, a partir de Fanon, a subjugação dos saberes nacionais e regionais latino-americanos. Em seu projeto de resgate de autores nacionais com perspectiva decolonial, observa-se a aproximação de Fanon a autores como Paulo Freire, Guerreiro Ramos, entre outros. No caso dos autores alocados no grupo do marxismo e existencialismo, encontra-se a retomada do Fanon terceiro-mundista e os seus apelos à práxis revolucionária como caminho para superar a alienação colonial. Destacam-se ainda uma série de trabalhos que indicam algumas promissoras tendências: Fanon e o pensamento social brasileiro, a branquitude, a psicologia e a psicanálise.

Imagem 12: Sem título



Fonte: Cena 7 – 2014 Spray e Látex sobre muro. Santo André⁹³

CONCLUSÃO: É POSSÍVEL FALAR EM *FANON STUDIES* NO BRASIL?

Perguntais-me como me tornei louco. Aconteceu assim:

Um dia, muito tempo antes de muitos deuses terem nascido, despertei de um sono profundo e notei que todas as minhas máscaras tinham sido roubadas – as sete máscaras que eu havia confeccionado e usado em sete vidas – e corri sem máscara pelas ruas cheias de gente gritando: “Ladrões, ladrões, malditos ladrões!” Homens e mulheres riram de mim e alguns correram para casa, com medo de mim. E quando cheguei à praça do mercado, um garoto trepado no telhado de uma casa gritou: “É um louco!” Olhei para cima, para vê-lo. O sol beijou pela primeira vez minha face nua.

Pela primeira vez, o sol beijava minha face nua, e minha alma inflamou-se de amor pelo sol, e não desejei mais minhas máscaras. E, como num transe, gritei: “Benditos, benditos os ladrões que roubaram minhas máscaras!”

Assim me tornei louco.

E encontrei tanto liberdade como segurança em minha loucura: a liberdade da solidão e a segurança de não ser compreendido, pois aquele que nos compreende escraviza alguma coisa em nós.⁹⁴

E se nos fosse possível retirar as *máscaras brancas*, denunciadas por Fanon, o que encontraríamos em seu lugar? Seriam outras máscaras criadas a partir de infinitos jogos

⁹³ Imagem gentilmente cedida pelo artista. Créditos: Cena 7.

⁹⁴ Crônica: “O Louco”, de Khalil Gibran (2003).

especulares? Seria a imagem fiel de quem *realmente* somos ou a expressão do que nos tornamos ao longo de tanto tempo sem que o sol beijasse a nossa *face nua*? O mural do artista Cena 7, do ABC Paulista, nos oferece uma solução assustadora: é possível que não haja nada embaixo da máscara! Na arte, pintada sobre o muro de uma residência qualquer, na Região do ABC Paulista, observa-se a personagem, à direita, com uma *máscara branca* à mão. A máscara contém uma haste que se entrecruza estranhamente ao braço direito da personagem, prolongando-se como um cetro até o tronco abaixo dela... não se visualizam raízes em toda a cena, mas apenas troncos e galhos e, sobre eles, a própria personagem, pintada com os mesmos traços que compõem o tronco. A parte mais intrigante, para quem percorreu essas quase duzentas páginas de reflexões sobre Fanon, é que no lugar da máscara há apenas um angustiante vazio.

Pouco mais à esquerda há uma outra personagem, mas dessa vez com o rosto coberto por um *Smile* amarelo, daqueles que acompanham as deprimentes e coercitivas mensagens: “Sorria, você está sendo filmado”. Mas o sorriso aqui parece forçado, caricato e falso. É sabido que o primeiro *Smile* foi criado por Harvey Ross Ball, em 1963, a pedido de uma companhia de seguros que queria combater o ambiente depressivo do trabalho enfeitando-o com imagens alegres. Interessante é que não nos sentimos alegres diante delas, mas vigiados e sob controle. Nessa ocasião, o sorriso não é mais que uma performatização do corpo em sua tentativa de recusar o assujeitamento completo. Mas aqui, na cena, a cabeça com a máscara de *Smile* sorri para uma outra, à sua frente, que acaba de retirar uma máscara, mas esta, ao contrário da primeira, não parece destoar do restante do rosto. Em uma linguagem mais filosófica, pode-se sugerir que a máscara da segunda cabeça parece ser *idêntica a si*, como uma imagem que pode ser reconhecida como própria do sujeito que a carrega. Ainda assim, a sua disposição na cena não permite saber se é ou não uma máscara, uma vez que ela está de lado, com o fronte quase fora de vista.

O fato é que ambas as cabeças *desveladas*⁹⁵ demonstram estar vazias. O que essa obra tem a dizer, a essa altura do trabalho? A literatura aqui sistematizada aponta para uma discussão que tem na *autenticidade* um debate central: das reflexões de Fanon sobre o *duplo narcisismo* às problematizações sobre as diferenças entre nacionalismo e consciência nacional; das proposições revolucionárias do fanonismo terceiro-mundista à sua

⁹⁵ Para retomar o termo utilizado por Fanon em referência à Argélia que se descobria com a revolução: “L’Algérie de dévoile” (FANON, 1968).

contraposição semiótica, proposta pela prerrogativa pós-colonial; do fanonismo afrocentrista, marxista ou existencialista ao giro decolonial; do *tornar-se negro* do movimento negro contemporâneo aos debates sobre *branquitude*; da recusa às fronteiras fixas à afirmação da negritude em todos esses debates, estão postas as preocupações com as *máscaras* que nos colocam ou que escolhemos colocar para ocultar a nossa *nudez* diante de *smiles* indesejados.

Para uns, como vimos, a resposta de Fanon à alienação colonial estaria na rejeição às *máscaras* que nos foram impostas, mesmo àquelas que nos ofereçam a segurança de parecer idênticos àquilo que imaginamos ser. Nesse caso, não apenas as máscaras impostas, mas também as autoatribuídas, não passariam de imagens criadas no contato com o que o outro visualiza em mim. A saída seria dialogar com essas imagens em um jogo interminável - mas eminentemente político - de representações de mim e dos outros.

Para outros, a retirada de todas as máscaras poderia deixar livre aquilo que realmente somos ou nos tornamos. A divergência, no interior dessa proposta, principalmente quando observamos a recepção de Fanon no Brasil, gira em torno de quais seriam os *Eus* encontrados por detrás das máscaras, bem como os caminhos para que a sua retirada – a desalienação - seja possível. Enquanto uma parte importante dos autores aposta na nação como polo a ser construído em contraste ao colonial, outros apostam na construção de uma identidade negra forjada pela luta antirracista e pela afirmação das origens africanas – ou daquilo que se elege como tal.

Há ainda aqueles que buscam fundir esses dois caminhos, buscando apontar os limites e as possibilidades em cada um deles. Nesse caso, o desafio colocado é saber quais as fronteiras implícitas a cada posição e, principalmente, quais as encruzilhadas que podem ser atravessadas, em nome do enfrentamento daquilo que estamos identificando como *máscaras brancas*. O aspecto que continua incomodando na arte do Grafiteiro Cena 7 é o *vazio* que fica, quando se pensa que até as imagens aparentemente idênticas a nós mesmos não passam de mais uma *máscara*.

Para Lewis Gordon (2015), isso não deve ser motivo de desespero. Ao contrário, argumenta que Fanon, em sua autorreflexão fenomenológica-existencial, propõe que a retirada das *máscaras* exige exatamente que se encare o *vazio*. Esse campo *infernal*, descrito por ambos como a *zona do não ser*, é um trajeto sob o qual nem todos estão dispostos ou preparados a descer, mas para Fanon, insiste Gordon, é o único caminho possível para aqueles

que almejam ter o rosto nu beijado pelo sol. Para Fanon, entretanto, o sol, brilhantemente metaforizado por Gibran, não é o paraíso a-histórico que as religiões do livro criaram e que foi fielmente copiado do humanismo europeu. Pelo contrário, para Fanon, o nosso sol é o *Outro*, com todas as suas implicações sócio-psico-existenciais:

O homem é um movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante. Movimento de agressividade que engendra a escravização ou a conquista; movimento de amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética. Qualquer consciência é capaz de manifestar, simultaneamente, essas duas componentes. Energicamente, o ser amado me ajudará na manifestação da minha virilidade, enquanto que a preocupação em merecer a admiração ou ao amor do outro tecerá, ao londo de minha visão do mundo, uma superestrutura valorativa. (FANON, 2008: 53)

Mas como em um jogo de Capoeira de Angola, pensar-se a partir do *Outro* – sujeito, como eu - implica sempre uma zona aberta de indefinição onde esse pretensão *Eu* terá que ser constantemente negociado. É talvez por essa razão que Fanon repudia radicalmente as perspectivas de luta que se orientam ao passado, fechando o circuito a uma renegociação de si: “não se deve fixar o homem, pois o seu destino é ser solto [...] é superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade” (ibidem: 190). Nesse aspecto, o irresoluto debate a respeito da natureza da luz não é mais importante quanto o debate sobre usos que se lhe atribuem. Há um provérbio, de origem incerta, chamado *O Sábio e o pássaro* que expressa bem esse dilema:

Conta-se que certa feita um jovem maldoso e inconsequente resolveu pregar uma peça em um idoso e experiente mestre, famoso por sua sabedoria.

— Quero ver se esse velho é sábio como dizem. Vou esconder um passarinho em minhas mãos. Depois, em presença de seus discípulos, vou perguntar-lhe se está vivo ou morto. Se responder que está vivo, eu o esmagarei e o apresentarei morto. Se afirmar que está morto, abrirei a mão e o pássaro voará. Uma armadilha infalível. Aos olhos de quem presenciasse o encontro, qualquer que fosse sua resposta, o sábio ficaria desmoralizado. E lá se foi o jovem mal-intencionado, com sua artimanha perfeita. Diante do ancião acompanhado dos aprendizes, fez a pergunta fatal:

— Mestre, este passarinho que tenho preso em minhas mãos está vivo ou morto?

O sábio olhou em seus olhos, como se perscrutasse os recônditos de sua alma, e respondeu:

— Meu filho, o destino desse pássaro está em suas mãos.⁹⁶

⁹⁶ Retirado do portal virtual Correio de Uberlândia: <http://www.correiodeuberlandia.com.br/colunas/esta-escrito/o-sabio-e-o-passaro/>. Acesso em 02/07/2015.

Isso não significa, acredito, que Fanon esteja apontando para um sujeito *essencialmente* fragmentado como aquele expresso na obra de arte *O Salto*, de Juan Carlos Distéfano⁹⁷ - sujeito este que, de tão cindido, nem sujeito chega a ser (FERRY, 1988) - ao contrário, como Bird-Pollan nos ajuda a pensar, há nesse vazio apontado pelo grafiteiro o caminho aberto a novas construções. Talvez Fanon, assim como o sábio do provérbio supracitado, esteja indicando que a ausência de um sujeito *fixo* e *essencial* como foi o do Iluminismo e o da Sociologia (HALL, 2011) não deveria nos impedir de propor outros, como devir histórico que nos ajude a sair do lugar mesmo que seja para encontrar novas contradições a frente. Daí Fanon falar em *novo humanismo* ao invés de simplesmente *humanismo* ou *anti-humanismo*, mas essa é apenas uma das muitas leituras possíveis.

O presente estudo não pretendeu dar conta, exaustivamente, de todos os autores que foram, direta ou indiretamente, influenciados por Fanon, mas antes oferecer um mapa que permita visualizar as diferentes tendências, usos e apropriações atribuídas ao pensamento de Fanon após a sua morte, especialmente no Brasil. A partir desse ponto, é possível afirmar sem hesitação que existem distintas formas de fanonismos (RABAKA, 2011a), por vezes discordantes, que disputam e/ou negociam os elementos que serão destacados ou refutados como *contemporâneo* no pensamento do autor. Isso significa que o mapeamento teórico de determinado autor - que reivindique o pensamento de Fanon - implica sempre a explicitação dos pressupostos teóricos adotados por ele nessa reivindicação.

Isto posto, fica mais fácil esboçar algumas respostas às perguntas levantadas no início da pesquisa: Existem diferenças fundamentais entre o pensamento de Fanon e o fanonismo que se estabelece em torno de seu pensamento? Em quais sentidos e aspectos se deu a recepção de Fanon no Brasil?

Os dados encontrados permitem refutar a ideia de um *Fanon* cindido entre a juventude acadêmico-burguesa e a adulez prático-revolucionária, e argumentar pela existência de um único Fanon, articulado em torno da perspectiva da sociogenia. Essa perspectiva, no entanto, concebe o colonialismo, o racismo e a racialização para além das dimensões econômicas de existência sem limitar-se aos aspectos subjetivos da alienação colonial. Isso significa, por um lado, a possibilidade de problematizar as representações racializadas do negro e da

⁹⁷ A obra *O salto*, de 1978, ilustra a capa do livro *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*, de Michel Peters (2000).

humanidade como um todo e, do outro lado, a aposta na agência política como meio de confrontar o colonialismo e produzir novos significados de si e do outro.

Entretanto, ao longo da pesquisa foi possível constatar que essa dimensão mais ampla do pensamento de Fanon nem sempre é considerada pelos diversos fanonismos. A tendência é que cada vertente teórica recorte em seu pensamento os elementos que legitimam os seus próprios projetos teóricos, sem articulá-los a outros aspectos oferecidos pelo autor. A consequência desse tipo de procedimento é a frequente apresentação de *Fanons* discordantes e até irreconciliáveis. Essas discrepâncias, explicam-se, por um lado, na incontornável parcialidade do sujeito cognoscente, como já nos adiantou Kobena Mercer (1994; 1996), mas também nos contextos sociais, políticos e teóricos em que Fanon é recebido, constatação que amplia ainda mais a importância de um mapa que posicione epistemicamente cada *lócus* de recepção de Fanon.

Como esse estudo propôs evidenciar, a atuação internacional de Fanon como legítimo representante do terceiro-mundismo e do panafricanismo radical resultou, nas décadas seguintes à sua morte, em um enfoque teórico que o aproxima do marxismo e da ideia de práxis revolucionária. Entretanto, esse enquadramento tirou do foco as preocupações do autor com as consequências psíquicas do colonialismo. Esse último ponto só ganhou notoriedade a partir dos anos de 1980 com o surgimento dos estudos culturais e pós-coloniais anglófonos e depois se espalha para outras partes do mundo.

Ao mesmo tempo, a retomada pós-colonial de Fanon será contestada, já a partir dos anos de 1990, por outras vertentes que refutarão total ou parcialmente os seus pressupostos. Esse debate chega à presente década mediado por vertentes diversas nomeadas por Rabaka (2011a) como *forms of fanonism*. Mas é em Gordon (2015) que o campo adquiriu uma delimitação mais conceitual. Para ele, o momento atual de estudos sobre o Fanon se encontra em um estágio em que o uso pragmático de seu pensamento está sendo substituído por uma nova fase que se caracteriza pela “*self-reflective realization of Fanon studies itself*” (ibidem: 3). Em outras palavras, o *Fanon Studies*, para ele, se consolidaria no exato momento em que o campo se pensa como campo, passando inclusive a refletir criticamente sobre a própria trajetória. Para ele, essa nova fase é composta por nomes diversos que remetem a todas as vertentes aqui mapeadas, mas representam uma novidade porque contribuem para um maior amadurecimento e consolidação do campo.

A pergunta que se pode fazer, caso se adote os termos de Gordon é: é possível falar em *Fanon Studies* no Brasil?

Como vimos, o uso pragmático de Fanon para a continuação e o desenvolvimento do pensamento remete já aos primeiros autores brasileiros mapeados e se estende até o presente momento. É óbvio, entretanto, principalmente quando se observa a literatura mais recente, que nem todos os autores que citam Fanon optam *por ir à guerra com ele*⁹⁸. Aliás, há uma imensa quantidade de trabalhos que se resumiram a comentar os aspectos mais conhecidos dos textos sem, contudo, arriscar-se a uma análise mais apurada das afirmações. Outros citam Fanon apenas a partir do comentário oferecido por alguns intermediários consagrados na literatura como Sartre, Bhabha, Hall, entre outros.

Ainda assim, foi possível perceber que o uso pragmático do pensamento de Fanon se deu, na segunda metade do século XX, a partir da influência do terceiro-mundismo e os seus pressupostos de *autenticidade*. Essa perspectiva pôde ser visualizada tanto nos autores ligados à esquerda quanto nos autores mais vinculados ao movimento negro. Nela, a polaridade colonizador/colonizado é constantemente retomada para pensar a contradição entre *nação* (brasileira) X *imperialismo* e para pensar os conflitos raciais entre brancos e negros.

Já entre a literatura mais recente, o uso pragmático de Fanon se apresenta mais diverso, incorporando, inclusive, alguns elementos presentes na literatura anglófona. É interessante, nesse período que, para além de tendências teóricas diversas, foi possível identificar alguns campos de estudo em que Fanon é constantemente requisitado, entre eles, os estudos sobre psicologia e psicanálise, masculinidade negra e branquitude.

Tendo esse longo trajeto em mente, pode-se afirmar que a configuração desses vários fanonismos não está desvinculada do próprio desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, como se pode ver no mapa de Liedke (2005) que, embora não mencione Fanon, apresenta um mapa da instituição e da institucionalização da sociologia, pontuando os principais autores e tendências hegemônicas em cada época:

⁹⁸ Essa diferenciação me foi sugerida pela Professora Janaína Damaceno Gomes em um diálogo de co-orientação.

Quadro 6: A sociologia no Brasil

INFLUÊNCIAS LOMBROSO SPENCER COMTE	DURKHEIM DEWEY	ESCOLA DE CHICAGO	MARX (WEBER) MANHEIM	GOLDMANN LUCKÁCS SARTRE	GRAMSCI ALTHUSSER	ELIAS HABERMAS FOUCAULT GIDDENS BOURDIEU WEBER
TEMAS	ESCOLA NOVA E DEMOCRATIZAÇÃO	RELAÇÕES RACIAIS E DEMOCRACIA RACIAL	ESTUDOS DE COMUNIDADE TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE	DOIS BRASIS	MULTI-CULTURALISMO RAÇAS GÊNERO DIREITOS HUMANOS VIOLÊNCIA DESIGUALDADES SOCIAIS RELIGIÕES REPRESENTAÇÕES SOCIAIS IDENTIDADES SOCIAIS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS REATIVAÇÃO DA SOC. CIVIL	
PROBLEMÁTICAS	VISÃO RACISTA X RELATIVISMO QUESTÃO RACIAL LIBERAIS X AUTORITÁRIOS FORMAÇÃO ESTADO NACIONAL	SOCIEDADE TRADICIONAL X SOCIEDADE MODERNA MODERNIZAÇÃO X DEPENDÊNCIA X NACIONALISMO SUBDESENVOLVIMENTO X DESENVOLVIMENTO				AUTORITARISMO X DEMOCRATIZAÇÃO
ETAPAS DA SOCIOLOGIA	PENSADORES SOCIAIS	Cátedras em Escolas Normais SOCIOLOGIA DE CÁTEDRA	Curso Sociologia e Política USP Escola Livre Sociologia e Política SOCIOLOGIA CIENTÍFICA	Expansão PC Cassações CRISE E DIVERSIFICAÇÃO		Grupos de Pesquisa CRÍSE DE NOVA IDENTIDADE
	1924	1934		1957		1984/5
		1937	1954	1974		2002
1888/9	1930		1945	1964	1985	

Figura 1 - A Sociologia no Brasil

Fonte: Liedke, 2005.

Diferentemente dos momentos anteriores, o período atual é o mais repleto de tendências e temas em discussão e, no caso, dos fanonismos, não poderia deixar de representar uma multiplicidade de abordagens e focos. Mas isso tudo, se tomarmos a definição de Gordon, não é suficiente para caracterizar o *Fanon Studies* no Brasil. O que encontramos, em uma escala significativa, é o *uso pragmático* do pensamento do autor para pensar os problemas sociais enfrentados, correspondente ao que ele classifica como quinta fase de estudos sobre Fanon (GORDON, et. al, 1995 e GORDON, 2015). Duas notáveis exceções a essa constatação poderiam ser os já exaustivamente comentados trabalhos de Guimarães (2008) e Silva (2013a; 2013b). De todo modo, o crescente interesse pelo pensamento do autor no Brasil aponta para futuros trabalhos que naturalmente expandirão essas pesquisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Alfred. The neurotic character: Fundamentals of individual psychology & psychotherapy. *The Collected Clinical Works of Alfred Adler*. Vol 1.

AGAMBEN, Giorgio. “O que é o contemporâneo?” In: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AHLUWALIA, P. & ZAGEYE, A. “Frantz Fanon and Steve Biko: Towards Liberation, Social Identities”. In: *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 2001. pp. 455-469.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. “Entrevista com José Maria Nunes Pereira”. In: *Estudos Históricos*, n. 39, 2007.

ALESSANDRINI, A. C. “Fanon and the Post-Colonial Future”. In: *Jouvert* 1, 2 (online), 1997.

_____. “Humanism in Question: Fanon and Said”. In: Ray, S. and Schwartz, H (org.). In: *A Companion to Postcolonial Studies*. Cambridge, MA: Blackwell, 1998.

_____. “Introduction: Fanon studies, cultural studies, cultural politics”. In: ALESSANDRINI, A. C. (org). In: *FRANTZ FANON: Critical perspectives*. London and New York: Routledge, 1999.

_____. “The humanism effect: Fanon, Foucault, and ethics without subjects”. In: *Foucault Studies*, n.7, 2009, pp. 64–80.

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

ÁLVARES, CLÁUDIA. “Teoria pós-colonial: uma abordagem sintética”. In: *Revista de Comunicação e Linguagens – Tendências da Cultura Contemporânea*. Lisboa: Relógio de Água, 2000.

ALVES Almeida, Iulo; ALVES, Tainá Almeida. “O perigo da história única: diálogos com Chimamanda Adichie”. In: *Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, 2012.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão*

do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, K. Sources of marxist-humanism: Fanon, Kosik and Dunayevskaya. In: *Quarterly Journal of Ideology*, v. 10, 1986.

_____. “On the Dialectics of Race and Class: Marx’s Civil War Writings, 150 Years Later”. In: *The International Marxist-Humanist*, 2011.

ANDRADE, Mário de. A participação de Fanon na luta armada em Angola: o testemunho de um ex-dirigente do MPLA. Comunicação para o Memorial Internacional Frantz Fanon). In: *Arquivo e Biblioteca online da Fundação Mário Soares*, 1982. <<<http://matutacoes.org/2013/01/05/participacao-fanon-luta-armada-angola-testemunho-ex-dirigente-mpla/>>>. Acesso em 23/07/2013

ANDREOLA, Balduino Antonio. “A universidade e o colonialismo denunciado por Fanon, Freire e Sartre”. In: *Cadernos de Educação*, UFPel: Pelotas, 2007.

APPIAH, K. A. *In my father’s house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARANTES, Marco Antônio. “Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”. In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, 2011, pp. 382-409.

ARAÚJO, Rodrigo Michell dos Santos. “O cinema político e alegórico de Glauber Rocha no exílio: do triunfo do discurso”. In: *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação - XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*: Recife, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASANTE, M. K. Afrocentricity: The Theory of Social Change. In: *African American Images*, Social Sciences, 2003.

_____. *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*. Cambridge: MA Polity Press, 2007.

BALANDIER, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: PUF, 1955.

BALLESTRIN, L. "Decolonial turn and Latin America". In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, Brasília, 2013.

BARBOSA, Márcio. Questões sobre a literatura negra. In: *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo: Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, 1985.

———. A forma escura. In: *Corpo de negro, rabo de brasileiro*. Rio de Janeiro: Edição dos Autores, 1986.

———. O sentido da literatura negra sob uma abordagem fanoniana. In: *Criação crioula, nu elefante branco*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1987 (Trabalho apresentado no I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros).

BEAUVOIR, Simone. *Les forces des choses*. Paris, Gallimard, 1963.

BENCHARIF, M. A.; BACHIR, R. "Quelle réparation pour le psychotrauma?". In: *VST - Vie sociale et traitements*, n. 89, 2006, pp. 71-75.

BHABHA, H. "Remembering Fanon". Foreword to Fanon's *Black Skin White Masks*. London: Pluto Press, 1986.

———. "Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse". *Modern literary theory: a reader*. New York: E. Arnold, 1992.

———. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994;

———. "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.

———. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

———. Foreword: "Framing Fanon". In: FANON, Frantz. *The wretched of the earth / Frantz Fanon*, 2004.

BICUDO, Virgínia. Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas. In: BASTIDE, R.; FERNANDES, F. (Org.). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955, p.227-310.

BIRD-POLLAN, Stefan. *Hegel, Freud and Fanon: the diabetic of emancipation*. Rowman&Littlefield International, London and New York., 2014.

BLACKKEY, Robert. “Fanon and Cabral: A Contrast in Theories of Revolution for Africa” in: *The Journal of Modern African Studies*, vol. 12, n. 2, 1974, pp. 191-209.

BOULBINA, S. L. “La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses”. In: *Rue Descartes*, n° 78, 2013, p. 19-33.

BRAH, A. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York, Routledge, 1996.

BRENNAN, Timothy. “Apuestas subalternas”. In: *New Left Review*, n. 89, 2014.

BUCK-MORSS, Susan. “Hegel and Haiti”. In: *Critical Inquiry*. vol. 26, n. 4, 2000, pp. 821-865

_____. “Hegel, Haiti and Universal History”. In: *Illuminations: cultural formations of the Americas*. University of Pittsburgh Press, 2009.

BULHAN, H. A. *Frantz Fanon And The Psychology Of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

BUONICORE, Augusto. C. “Reflexões sobre o marxismo e a questão racial”. In: *Revista Espaço Acadêmico*, n. 53, 2005.

BURAWOY, M. *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BUTLER, J. “Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon”. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 27, 2006.

_____. *Undoing Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

CALLINICOS, A. *Race and Class*. London: Bookmarks, 1993.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Sonetos*. Porto Alegre: L&PM, 1998

CANNELLI, Barbara. “Il secolo “brevevissimo” di un’Africa in cerca di identità”. *RESET DOC*. Martedì, 23 gennaio 2007, disponível em <<<http://www.resetdoc.org/story/00000000283>>>

CAPÉCIA, Mayotte. *Je suis Martiniquaise*. Paris: Corr ea, 1948.

CASTRO, Camila Penna de. “A pedagogia do pós-colonialismo: uma discussão sobre a relevância da literatura pós-colonial para o estudo das ciências sociais no Brasil”. In: Grupo de Trabalho: Novas Sociologias: pesquisas interseccionais feministas, p s- coloniais e queer. *XV Congresso Brasileiro de Sociologia*, 2011, Curitiba.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón. “Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heter rquico”. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epist mica m s all  del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contempor neos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. “Cahier d'un retour au pays natal”. In: *Présence Africaine*, Paris, 2   dition, 1956.

_____. “Discours sur le Colonialisme”(1950). In: *Présence Africaine*, 1989.

_____. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Cadernos para o diálogo, 1971.

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

CHATTERJEE, P. “Retour sur l'empire et la nation: Cinquante ans après Bandung”. In: *Tumultes*, n. 31, 2008.

CHERKI, A. *Frantz Fanon: A Portrait*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.

CHIBBER, V. *Postcolonial theory and the specter of capital*. New York: Verso, 2013.

CHOW, R. “Female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in

Frantz Fanon”. In: Alessandrini, A. *FRANTZ FANON: Critical perspectives*. London and New York: Routledge, 1999.

CICCARIELLO-MAHER, G. “An Anarchism That is Not Anarchism: Notes toward a Critique of Anarchist Imperialism”. In: *Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*. United Kingdom: Lexington Books, 2011.

_____. Decolonial realism: Ethics, politics and dialectics in Fanon and Dussel. *Contemporary Political Theory*, n. 13, 2013.

CLEAVER, E. *Alma no exílio: Autobiografia espiritual e intelectual de um líder negro norte americano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

COLLOTTI, P. E. “Fanonismo” e “questione coloniale.” In: *Problemi del socialismo*, 1962, pp. 834–864.

CONNELL, R. A. “Iminente revolução na teoria social”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 80, 2012, pp. 09-20 .

CORNELL, D. *Moral Images of Freedom: A Future for Critical Theory*. Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

COSTA, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21 no. 60, 2006a

_____. *Dois Atlânticos: Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b.

CONTINS, Márcia. *Lideranças negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.

CROWELL, J. “Marxism and Frantz Fanon's Theory of Colonial Identity: Parallels between Racial and Commodity-Based Fetichism” . In: *Scientifica Terrapin*, 2011

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault”. In: *MANA*, n. 8, 2002.

DAMAS, Léon G (org.). “Nouvelle Somme de Poésie du Monde Noir”. In: *Présence Africaine*, n. 57, Paris, 1967.

Damián Pachón Soto. “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”. In: *Semanario Peripecias*, n. 63, 2007.

DAVIS, Mike. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London: Verso, 2001.

_____. *Holocaustos coloniais: Clima, fome e imperialismo na formação do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2002

DERRIDA, J. “La différence in Marges de la Philosophie”. In: *Les Editions de Minuit*, Collection “Critique”, 2012.

DIENG, Amadi Aly. “Testemunho do professor Amadi CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

_____. “Testemunho do professor Amadi Aliy Dieng durante as comemorações do 50º Aniversário de *Présence Africaine*”: In: *O movimento pan-africanista no século vinte: textos de referência*. União Africana, 2004.

DOMINGUES, Petrônio. “Associação Cultural do Negro (1954-1976): um esboço histórico”. In: *XXIV Simpósio Nacional de História*, São Leopoldo, Unisinos, 2007.

DOUDOU, C. “What Frantz Fanon meant to African liberation”. In: *New Africa*.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo: EDUSC, 2007.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DUNAYEVSKAYA, R. *American Civilization on Trial: Black Masses as Vanguard*. Detroit: News and Letters, 1983.

_____. “A Post-World War II View of Marx’s Humanism, 1843-83: Marxist Humanist in the 1950s and 1980s”. In: *Press International*, 1988.

_____. *Philosophy and Revolution: From Marx to Mao and from Hegel to Sartre*.

New York: Columbia University Press, 1989.

_____. "Humanism in the 1950s and 1980s," In: *Bosnia-Herzegovina: Achilles Heel of "Western Civilization"*. Chicago: News and Letters, 1996.

_____. *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*. Lexington Books, 2002.

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*, Natal, 2013.

DUSSEL, E. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". In: *Epanthla: Views from South*, 2000.

_____. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.

FUSS, D. "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification". In: *Diacritics*, 1994.

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

_____. *Peau Noire, Masques blancs*. Editions du seuil: 1952.

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

_____. *Escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra, 1970.

_____. *Pour la révolution africaine (écrits politiques)*. François Maspero: 1964.

_____. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1968.

_____. *Sociologia d'une révolution*. «L'an V de la Révolution algérienne». Paris: François Maspero, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

_____. *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, 2005.

_____. *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*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____. *Pour la révolution africaine*. Paris: François Maspero, 1969.

_____. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

_____. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero, 1962.

FAUSTINO, D. M. “A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do”. In: *Revista Tecnologia e Sociedade* (Online), v. 1, 2013a, p. 121-136.

_____. “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.

_____. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, E. A. (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FÉLIX, J. Chic Show. *Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes black paulistanos*. 2000. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2000.

FERNANDES, F.; BASTIDE, R. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. 3ª. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1959.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

_____. *Circuito Fechado: Quatro ensaios sobre o poder institucional*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 1979.

_____. *O significado do protesto negro*. Editora Cortez, 1989.

_____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FERRY, Luc; RENAULT, Allain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

FILGUEIRAS, Fernando de Barros. “Guerreiro Ramos, a Redução Sociológica e o imaginário pós-colonial. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 65, p. 361-377, 2012.

FIRESTONE, S. *Dialética do sexo: um manifesto a revolução feminista*. Ed. Labor do Brasil, 1976.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*. 33. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

FUSS, D. *Essentiality speaking: feminism, difference and nature*. New York: Routledge, 1990.

_____. ‘Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification’. In: *Diacritics*, Vol. 24, n. 2/3, 1994, pp. 19-42.

GADOTTI, Moacir. "Paulo Freire na África: Notas sobre o encontro da pedagogia freiriana com a práxis política de Amílcar Cabral". In: *VII ENCONTRO INTERNACIONAL DO FÓRUM PAULO FREIRE*. Cabo Verde, 2010.

GAGNE, Karen M. "On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Wynter Propose a New Mode of Being Human," In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 5, 2007.

GATES, JR, Henry Louis. "Critical Fanonism". In: *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 3, 1991, pp. 457-470 .

GEISMAR, Peter; CAUTE David. "Frantz Fanon". In: *New York Times Book Review*, 1971.

GEISMAR, Peter. *Fanon*. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.

GENDZIER, I. L. "Psychology and Colonialism: Some Observations". In: *Middle East Journal*, vol. 30, n. 4, 1976, pp. 501-515.

_____. *Frantz Fanon*. México: Ediciones Era, 1977.

_____. *Frantz Fanon: A critical study*. México: Serie Popular Area 44, 1974.

GIBRAN, Khalil. *Khalil Gibran: Obras Completas*. Editora Edicomunicaion, 2003.

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

_____. "Is Fanon Relevant? Toward an Alternative Foreword to 'The Damned of the Earth'". In: *Human Architecture: Journal Of The Sociology Of Self-Knowledge*, 2007.

_____. "Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali base Mjondolo": Scottsville: University of Kwa-Zulu Natal Press, 2011a.

_____. "50 years later: Fanon's legacy": In: *Pambazuka News*, pp. 12-21, 2011b.

_____. “50 años después: el legado de Fanon”. In: *Revista de actualidad y experiencias*, n. 8, 2011. <<www.oozebap.org/africaneando>>

GILROY, P. *The Black Atlantic and the Politics of Authenticity*. Borders/Diasporas Conference: University of California at Santa Cruz, 1992.

_____. *Between Camps: Nations, Culture and the Allure of Race*. London: Allen Lane, 2000.

_____. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2005.

González Casanova, Pablo. “Colonialismo interno (uma redefinição)”. In: *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas*. Buenos Aires, 2007. In: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>>

GORDON, J. 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.

_____. “On the Indispensability of Consent to Politics: A Qualified Defense Brown University and differences”. In: *A Journal of Feminist Cultural Studies*. vol. 24, 2013.

_____. “Introduction: Engaging justice, engaging freedom”. In: *Philosophy and Social Criticism*, 2015.

_____. *Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI*. 2013.

GORDON, L.R., SHARPLEY-WHITING, T.D., and WHITE, R.T. (org.). *Fanon: A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

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

_____. *Bad Faith and Anti-black Racism: Atlantic Highlands*. Humanities Press:

1995b.

_____. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. Routledge, 1997.

_____. *Existential Africana*. New York: Routledge, 2000.

_____. “Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks*. In: Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday: *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1, 2005.

_____. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press: 2008.

_____. “The market colonization of intellectuals” (online.) In: Truthout, 2010.

_____. “Para romper com a teodiceia filosófica”. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* (online).

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

GOTTHEIL, F.M. “Fanon and the Economics of Colonialism: A Review Article”. In: *Quarterly Review of Economics and Business*. Vol. 7, 1967, pp. 73-82.

GROSFUGUEL, R. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008, pp. 115-147.

_____. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la vision descolonial de Frantz Fanon y la sociologia Descolonial de Boaventura de Souza Santos”. In: *V Seminário de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCAR*, 2013.

Grupo de Estudos sobre o Pensamento Político Africano. “Notas sobre o pensamento de Frantz Fanon”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 5, 1981, p. 22.

GUERRIERO, S. “Ritratti critici di contemporanei: Frantz Fanon”. In: *Belfagor*, 2005.

GUIMARAES, A. S. A. “A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra”. In: *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 81, 2008.

GYSSSELS, K. "Sartre postcolonial? Relire Orphée noir plus d'un demi-siècle après". In: *Cahiers d'études africaines*, 2005, pp. 631-650.

HALL, S., Morley, D., & CHEN, K.-H. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. London, New York: Routledge, 1996.

HALL, S. "Cultural Studies: Two Paradigms". In: *Media, Culture and Society*, 1980.

_____. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies". In: GROSSBERG, L. et al. (Org.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p. 277-286.

_____. "On Postmodernism and Articulation". Interview edited by Lawrence Grossberg. In: MORLEY, David & CHEN, Kuan-Hsing. (ed.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York: Routledge: 1996b.

_____. "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, 1996a

_____. "When Was 'The Post-colonial'? Thinking at the Limit." In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (Org.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996b.

_____. "Who needs Identity?" In: HALL, S. and DUGAY, P. *Questions of cultural Identity*. London: Sage, 1996c.

_____. "The work of representation". In: HALL, Stuart (org.) *Representation: Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997a.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. "The Spectacle of the 'Other'". In: HALL, S. (ed.). *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage and The Open University, 1997b.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. “New ethnicities”. In: K.Mercer (ed.). *Black Film, British Cinema*. London: Institute of Contemporary Arts, 1989.

HANCHARD, Michel. *Orfeu e Poder: Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/UCAM, 2001.

HANSEN, W. W. and MUSA, U. A. “Fanon, the Wretched and Boko Haram”. In: *Journal of Asian and African Studies* (online), 2013.

ARENDT, H. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968.

HARVEY, D. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile Books, 2014.

_____ A violência nas ruas e o fim do capital. In: *17 contradições e o fim do capitalismo* (no prelo), 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Filosofia da história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

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

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

_____. “C. L. R. James and the Creolizing of Rousseau and Marx.”: In: *C. L. R. James Journal: (A Review of Caribbean Ideas)*, 2009.

HIEBERT, Paul G. *Transforming Worldviews: an anthropological understanding of how people change*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008.

hooks, bell. “Feminism as a persistent critical of history: What’s love got to do with it?” In: READ, Alan (org.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Insitut of Contemporay Arts, 1996.

IANNI, Octávio. *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. Cidade do México: Siglo XXI, 1970.

_____. *Imperialismo e cultura*. 2. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1976.

_____. “Dialética das relações raciais”. In: *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, 2004.

_____. [ENTREVISTA] Octavio Ianni: “O preconceito racial no Brasil”. In: *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, 2004.

JEANSON, Francis. Préface et Postface. In: FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du seuil, 1952.

JOÃO. In: *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Paulinas, 2002.

JOHNSON, O. A. “Explaining the Demise of the Black Panther Party: The Role of Internal Factors” In: JONES, C. E. (ed). *The Black Panther Party: Reconsidered*. Baltimore: Black Classic Press, 1998.

JUNIOR, Wilmo Ernesto Francisco. “Educação anti-racista: reflexões e contribuições possíveis do ensino de ciências e de alguns pensadores”. In: *Ciências da educação*, vol.14, n. 3, Bauru, 2008.

JÚNIOR, Aristeu Portela. “Democracia no Brasil: Florestan Fernandes e a Transição”. In: *Áskesis - Revista dos Discentes do PPGS/UFSCar*, v. 1, n. 2, 2012.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus, 1993.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. S. C. da Misericórdia do Porto: Edições Braille Porto, 1997.

KATHLEEN, G. “Sartre postcolonial? Relire Orphée noir plus d'un demi-siècle après”. In: *Cahiers d'études africaines*, 2005.

KAWAHALA, E. e SOLER, R. d. V. “Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon”. In: *Psicologia & Sociedade*, 2010.

KOSLING, Karin. As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do Deops/SP (1964- 1983). São Paulo. 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007.

LAZARUS, N. “Postcolonialism and the Dilemma of Nationalism: Aijaz Ahmed’s critic of third-worldism”. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, v. 2, n. 3, 1993.

_____. *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge, MA: 1999.

_____. “Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory”, in: ALESSANDRINI, C. (ed.). *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. New York: Routledge, 1999b.

_____. *Review of Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books, 2000.

_____. *The Postcolonial Unconscious*. Cambridge University Press, 2011a.

_____. “Cosmopolitanism and the Specificity of the Local in World Literature: The Specificity of the Local”. In: *World Literature*, 2011.

LIPPOLD, W. G. R. “O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia”. In: *Monographia*, Porto Alegre, n. 1, 2005.

LOSSURDO, D. *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari (2007)

KAWAHALA, E. & VIVAR Y SOLER, R. D. “Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon”. In: *Psicologia & Sociedade*, 2010.

LAVALLE, Adrián Gurza. *Vida Pública e Identidade Nacional: Leituras Brasileiras*. São Paulo: Globo, 2004.

LAZARUS, Neil. “Disavowing decolonization: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory”. In: ALESSANDRINI, A. C.(org). *FRANTZ FANON: Critical perspectives*. London and New York: Routledge, 1999.

LÊNIN, Vladimir Ilich. *O Imperialismo: Fase Superior do Capitalismo*. São Paulo: Global Editora, 1987.

LIEDKE Filho, Enno D. “A sociologia no Brasil: história teoria e desafios”. In: *Sociologias*, Porto Alegre , ano 7, n.14 , 2005.

LOSSURDO, Domenico. *A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense*. São Paulo: Boitempo, 2010

LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

LUC-FERRY, Jean e RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1989.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona-México: Grijalbo, 1968.

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

MACIEL, M. E. S. “A eugenia no Brasil”. In: *Anos 90*, Porto Alegre, n.11, 1999.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. “O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”. In: *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, n. 7, 2009.

MAIA, João Marcelo. “Pensamento social e teórica social: Notas para uma agenda de pesquisa”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 71, 2009.

_____. “O pensamento social brasileiro e a imaginação pós-colonial”. In: *Revista Estudos Políticos*, 2010.

MAIO, Marcos Chor. *O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos*

anos 40 e 50. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, 1999.

_____. “Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo”. In: *Cadernos Pagus* (35), 2010.

MALDONADO-TORRES, N. “The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon, Listening”. In: *Journal of Religion and Culture*, vol. 36, no. 1, 2001.

_____. “Searching for Caliban in the Hispanic Caribbean”. In: *CLR James Journal*, Puerto Rico, 2005.

_____. “Pensamento crítico desde a subalternidade: os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI”. In: *Afro-Ásia*, n. 34, 2006.

_____. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramon (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogota: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. “Rousseau and Fanon on Inequality and the Human Sciences”. In: *C.L.R. James Journal*, v. 15, n. 1, 2009.

_____. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008.

MARTINI, Renato Ramos. “Os intelectuais do ISEB: cultura e educação nos anos cinquenta e sessenta”. In: *Aurora*, ano 3, n. 5, 2009.

MARTINS, Pablo. “Confluencias entre el pensamiento de Frantz Fanon y el de Paulo Freire: El surgimiento de la educación popular en el marco de la situación colonial”. In: *Educação*, v. 37, n. 2, 2012.

MARZIOLI, Sara. “Ignazio Silone’s Pan-African Detour: Franz Fanon, Decolonization, and Globalization”. In: *Fanon in Italy: A Symposium Interventions: International Journal of*

Postcolonial Studies and by the Postcolonial Research Group of Newcastle University. Newcastle University, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007

MARX. K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1974

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATHIEU, Anne. Des Antilles à l'Algérie: Frantz Fanon, la négritude et l'émancipation. In: *Le Monde Diplomatique*. Mars, 2009a. Disponível em: <<<http://www.monde-diplomatique.fr/2009/03/MATHIEU/16934>>>. Acesso em 22 de janeiro de 2014.

_____. “Cultura da resistência: Frantz Fanon, uma voz dos oprimidos”. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Março de 2009b. Disponível em: <<<https://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=492>>>. Acesso em 23 de janeiro de 2014.

MATOS. Ismar Dias. *O tripé necessário para a compreensão de Hegel: Ad usum alumnumorum*. Sem data. Disponível em <<<http://www.ismardiasdematos.com.br/hegel.pdf>>>. Acesso em 14 de janeiro de 2014.

MAZAMA, A. *The Afrocentric Paradigm*. New Jersey: Africa World Press Inc., 2003.

MBEMBE, A. “Provisional notes on the postcolony”. In: *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 62, No. 1, 1992.

_____. “As formas africanas de auto-inscrição”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. [online]. 2001, v. 23, n.1, 2011.

_____. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2003.

_____. “A universalidade de Frantz Fanon” (online). In: *Centro de Estudos Comparatistas*, 2012.

MCPHERSON, J. “Frantz Fanon: psychiatry as revolution; revolution as psychiatry”. In: *B.A., B.M.Sc.*, 2007.

_____. “Frantz Fanon: Psychiatry as Revolution; Revolution as Psychiatry”: In: *Ottawa*, 2013.

MCFADDEN, P. “Les limites du nationalisme: citoyenneté et État: Le nationalisme comme idéologie anticoloniale: une contextualisation” In: *Tumultes*, v. 2, n° 31, 2008.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.

MENON, N. “Refuser la globalisation et la nation authentique: La politique féministe dans la conjoncture actuelle”. In: *Tumultes*, n° 31, 2008.

MERCER, M. *Mirage: Enigmas of Race, Difference and Desire*. London: 1994.

_____. “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.

MBEMBÉ, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. (2012). S/Data. In: <<www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=36. >> Acesso em 11 de dezembro de 2013.

MÉSZAROS, Istvan. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008

MIGNOLO, W. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, 2003.

_____. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidade”. in: LANDER, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. “Delinking”. In: *Cultural Studies*, 2007.

_____. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” in: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke UP, 2011.

_____. *Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers*: In: *ALJAZEERA*. (2013) (ONLINE)
<<<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>. >>

_____. “La civilización occidental no es ni global ni universal” - Entrevista con WALTER MIGNOLO, PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE DUKE por ÁNGEL RICARDO MARTÍNEZ (16/11/2014).
<<<http://www.prensa.com/impreso/mundo/civilizacion-occidental-no-es-ni-global-ni-universal/424575>>>

MENOZZI, F. “Fanon's Letter, Interventions”. In: *International Journal of Postcolonial Studies*, 2014.

MENON, N. “Refuser la globalisation et la nation authentique: La politique féministe dans la conjoncture actuelle”, In: *Tumultes*, v.2, n° 31, 2008.

MILLER, C. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MOHAMMED, H. “Frantz Fanon et le messianisme paysan”: In: *Tumultes*, n° 31, 2008.

MONAHAN, M. *The Creolizing Subject: Race, Reason, and the Politics of Purity*. New York: Fordham University Press, 2011.

_____. Michael J. Monahan (2003). *A Theory of Racial Oppression and Liberation*. Dissertation. University of Illinois, 2003.

MOTTA, Luiz Eduardo . “O ISEB no banco dos réus”. In: *Comum*, v.5, n. 15, 2000.

Ndiaye, Pap. *La Condition Noire*. Paris: Calmann-Lévy, 2008.

NKRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MOUFAWAD-PAUL, J. “Sublimated Colonialism: The Persistence of Actually Existing Settler-Colonialism”. In: *Philosophy Study*, v.3, n.3, 2013.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: Quilombos, insurreições e guerrilhas*. 3^a. Ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

_____. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983

_____. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *As injustiças de Clio: O negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

_____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1994.

NDLVOU-GATSHENI, S. J. “Ferguson”. In: *Center for African and Asian Studies*, n. 2, 2011.

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

NETO, João Colares da Mota. “Paulo Freire e o pós-colonialismo na educação popular latino-americana”. In: *Revista Educação Online*, n. 14, 2013.

NISSIM-SABAT, M. *Neither Victim nor Survivor: Thinking toward a New Humanity*. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

_____. “Lewis Gordon’s Phenomenological Critique of the New World Consciousness”, In: *Atlantic Journal of Communication*, 2011.

N’GOURA, Niam. “A revista Présence Africaine e a Sociedade Africana de Cultura (Pais, 1947)”. In: *O movimento pan-africanista no século vinte: textos de referência*. União

Africana, 2004.

NOBLES, W. W. "Extended self: Rethinking the so-called Negro self-concept". In: *Journal of Black Psychology*, v. 2, n. 2, 1976.

_____. *African psychology: Toward its reclamation, revitalization and reascension*. Oakland, CA: Black Family Institute, 1986.

NUÑES, F. R. M. "O pensamento de Frantz Fanon no cinema latino americano", In: MACHADO, R; SOARES, R. L; ARAUJO, L. C. de (Orgs.). *Estudos de Cinema. Socine VII*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006.

O'NEILL, John. Le langage et la décolonisation: Fanon et Freire. In: *Sociologie et Sociétés*. v. 6, n. 2, 1974.

ORTIZ, Renato. "Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual". In: *Revista Idéias*, Campinas, v. 2, no 1, 1995.

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

_____. Notas sobre Gramsci e as ciências sociais. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 62, 2006.

OTO, A. J. Frantz Fanon: política y poética del sujeto pós-colonial. México: El Colegio de México, 2003.

PARRY, B. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse". In: *Literary Review*, 1987.

_____. *Postcolonial studies: a materialist critique*. London: Routledge, 1994.

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

PELUCIO, L. "Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer". In: *Contemporânea* v. 2, n. 2, 2012.

PEREIRA, José Maria Nunes. “Colonialismo, Racismo e Descolonização”. In: *Caderno Cândido Mendes - Estudos Afro-Asiático*, Rio de Janeiro, 1978.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINHO, Santana Patricia . Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, 2005.

PHYLON. Dennis Forsythe. Frantz Fanon: The Marx of the Third World (1960-). Vol. 34, No. 2, 1973.

PIRELLI, G. “Nota biográfica: Frantz Fanon”: In: *Opere scelte* 1, 1971a.

_____. “Nota del curatore.” In: Frantz Fanon”, in: PIRELLI, G. *Opere scelte* 1, 1971b.

_____. “Fanon”. In: ARUFFO A.; PIRELLI G. *Fanon o l’eversione anticoloniale*, Rome: Erre emme, 1994.

QUEIROZ, Ivo. Pereira de. *Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo: horizontes descoloniais da tecnologia*. 2013. Tese de Doutorado. Universidade Tecnológica Federal do Paraná, 2013.

QUIJANO, “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”. In: Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (org). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998.

_____. “Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America”. In: *Nepantla. Views from South*, 2000.

_____. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

_____. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Perú Indígena, 1991.

RABAKA, R. *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition*,

from W.E.B. Du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.

_____. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectic Decolonization*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.

_____. "Revolutionary Fanonism: On Frantz Fanon's Modification of Marxism and Decolonization of Democratic Socialism". In: *Socialism and Democracy*, vol. 25, 2011.

_____. "Teoria crítica africana". In: LARKIN, Nascimento Elisa (org.) *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Summus, 2009.

RATTS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzales: Retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RAZANAJAO, C. et POSTEL, Jacques. "La vie et l'oeuvre psychiatrique de Frantz Fanon » In: *Sud/Nord*, 2007.

REIS. Raissa Brescia dos. "Negritude em questão: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956)". In: *Temporalidades Revista de História*, v. 4, n. 2, 2012.

RENAULT, M. *Frantz Fanon: De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

_____. "Fanon e la decolonizzazione del sapere" in: MELLINO, M. *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*. Verona: Ombre Corte, 2012.

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

ROBERTS, N. "Fanon, Sartre, violence, and freedom". In: *Sartre Studies International*, 2004.

ROBINSON, C. "The Appropriation of Frantz Fanon" In: *Race and Class*, v. 35, n. 1, 1993.

_____. *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. The University of North Carolina Press, 2000.

_____. *An Anthropology of Marxism*. Aldershot: Ashgate, 2001.

ROCHA, Glauber. Carta a Daniel Talbor, Roma, 2 de agosto de 1969. in: BENTES, Ivana (org.). *Cartas ao mundo: Glauber Rocha*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. "Uma estética da fome". In: *Revista da Civilização Brasileira*, n. 3, 1965.

ROCCHI, Jean-Paul. "Literature and the Meta-Psychoanalysis of Race: After and With Fanon". In: *Palimpsest*, 2012.

_____. "Littérature et métapsychanalyse de la race". In: *Tumultes*, (Après et avec Fanon), 2008.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. "SEJAMOS REALISTAS. TENTEMOS O IMPOSSÍVEL!: Desencaminhando a psicologia através da Análise Institucional. In: *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: 2007.

ROLLINS, Judith. "'And the Last Shall Be First': The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon". In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 5, n. 3, 2007.

ROSA, Renata de Melo. "Raça e colonialismo: o lugar da França na crise política haitiana". *Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Serido*, 2004.

ROYNETTE, C. "À propos de négritude: Senghor et Fanon". In: *VST - Vie sociale et traitements*, 2005.

RUSSO, Vincenzo. *L'anno 1961: dell'Angola o i figli disinvolti di Frantz Fanon*. Altre modernità, 2011.

SAID, E. *Beginnings: intentions and methods*. Nova York: Basic Books, 1975.

_____. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.

_____. *O Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf/Random House, 1993.

_____. *Freud and the Non-European*. London: Verso Books, 2003.

_____. *Freud e os não europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Humanism and democratic criticism*. Milan: Il Saggiatore, 2007.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012.

SANTOS, B. de S. “A construção multicultural da igualdade e da diferença”. *Oficina doces. Publicação Seriada do Centro de Estudos Sociais*. n. 135, 1999.

_____. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” In: SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Emanuelle; SCHOR, Patricia. “Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam”. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis , v. 21, n. 2, 2013.

SANTOS, Gislene. A. *A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/FAPESP, 2005.

SAPEDE, Thiago C. “Racismo e Dominação Psíquica em Frantz Fanon”. In: *Sankofa: Revista de história da África e de estudos da diáspora africana*. S/Data

SARTRE, J. P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Editorial Presença, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo. Reflexões sobre a questão judaica. Orfeu Negro*. São Paulo: Difusão Europeia, 1960.

_____. SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

_____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz e BOTELHO, André. “Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 2011.

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. “Hegel e o fim da história”. In: *Fortaleza*, vol. 5, n. 8, 2009.

SCOTT, David. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. “Jungle Fever?: Black Gay Identity Politics, White Dick, and the Utopian Bedroom”. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1994.

SEGATO, Rita Laura. “Em memória de tempos melhores: os antropólogos e a luta pelo direito”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, 2005 .

_____. “The color-blind subject of myth; or where to find Africa in the nation”. In: *Annual Review of Anthropology*, 1998.

_____. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. In: BIDASECA, K. y VÁSQUES, V. (Org). *Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011.

SEKYI-OTU. Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

_____. “Fanon and the possibility of postcolonial critical imagination”. University of Ghana, Legon, 2003.

SENGHOR, L. S. “Ce que l’homme noir apporte”, in: *L’homme de couleur*, 1939.

SEREQUEBERHAN. T. *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*. New York: Routledge, 1994.

_____. “Africa in a Changing World: An Inventory”. *Monthly Review Independent Social*, 2010.

SHARPLEY-WHITING. D. T. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.

SHARPLEY-WHITING. T. D. “Fanon and feminism: Perspectives in motion”. In: *News & Letters*, 1996.

SIEGA, Paula. “A estética da fome: Glauber Rocha e a abertura de novos horizontes”. in: *CONFLUENZE*, Vol. 1, No. 1, 2009, Bologna.

SILVA, Alzilene Ferreira da. “O cinema na Bahia: pensamento político e Pós-Colonialismo”. In: *ALAS XXIX Congresso Latinoamericano de Sociologia*, 2013, Santiago de Chile, v. XXIX, 2013.

SILVA, Mário A. M. da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2011.

_____. “Fazer história, fazer sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964)”. In: *Lua Nova*, n. 85, 2012.

_____. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013^a.

_____. “Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980”. In: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 2013b.

_____. Reabilitando Virgínia Leone Bicudo. In: *Revista Sociedade e Estado* – v. 26, n. 2, 2011.

SILVA, Nádia. M. C. DA. “Descolonização epistemológica a partir de Frantz Fanon”. *Anais do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as)*, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da identidade e da diferença”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

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 Gloria; LANDA, Martha Diaz Villegas (Org). *Sociologia e mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013.

_____. “O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora”. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 42, 1999.

_____. “O movimento negro e os novos contornos do debate brasileiro sobre raça, etnia e democracia”. In: *Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, 2004.

_____. “Africa in a Changing World: An Inventory”. In: *Monthly Review Foundation*, 2010.

SPIVAK, G. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 2002.

_____. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, 1990.

_____. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SOTO, Damián Pachón. “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad”. In: *Semanario Peripecias*, 2007.

SOUZA, Boaventura Santos. “A construção multicultural da igualdade e da diferença”. In: *Centro de Estudos Sociais*, n. 135, 1999.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio Janeiro: Ed. Graal, 1982.

_____. “A angústia na experiência analítica”. In: *O objeto da angústia*. HANNA, Maria Silva G. e SOUZA, Neusa Santos (org.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” In: Especial para o Correio da Baixada, 13 de maio de 2008.

SRIVASTA, N. “Frantz Fanon in Italy: Interventions”. In: *International Journal of Postcolonial Studies*, 2014.

TASSADIT, Y. T. “Discrimination et violence”. In: *Tumultes*, 2008.

TAYLOR, C. “The Politics of Recognition”. In: *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

THOMAS, D. C. “Black studies and the scholarship of Cedric Robinson”. In: *Race & Class*. Institute of Race Relations, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de (2006). “Crítica Pós-Colonial em Questão”. In: *Revista Z Cultural: Revista virtual do PACC/UFRJ*. Rio de Janeiro, 2006.

TOSQUELLAS, J. “Entretien avec Maurice Despinoy”, 2007.

TOMICHI, Dale. [Resenhas] Gilroy, Paul. *Black Atlantic Modernity and Double Consciousness. Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: 1993.

TOSI, Giuseppe. “Aristóteles e a escravidão natural”. In: *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, 2003.

VERGÈS, F. “Chains of Madness, Chains of Colonialism: Fanon and Freedom”. In: READ, A. (ed.). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1999.

_____. “Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc: Frantz Fanon, esclavage, race et racisme” In: *Actuel Marx*, 2005.

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

_____. “Frantz Fanon: reason and violence”. In: *Berkeley Journal of Sociology* v. 15, 1970.

_____. “Eurocentrism and its avatars: the dilemmas of social science”. In: *New Left Review*, 1997.

_____. “Ler Fanon no século XXI”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 82, 2008.

WYNTER, S. “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”. In: *Collection of Essays National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration*. University of Minnesota Press: 1999.

YOUNG, L. Missing persons: “Fantasing black women in *Black Skin, White Masks*.” In: READ, A. (org). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Institut of Contemporary Arts: London, 1996.

VAZ, Henrique Lima. “Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 21, 1981.

Xavier, Ismail. “Prefácio”. In: ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Over-Representation, An Argument.” In: *The New Centennial Review*, 2003.

_____. “On How We Mistook the Map for Our Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Desetre.” In: GORDON, L; GORDON, J (ed.). *Not Only The Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, Boulder: Paradigm Publishers. 2006

ZAHAR, Renate. *Frantz Fanon: Colonialism & Alienation*. New York and London: Monthly Review Press, 1974.

Žižek, S. (2007). “Divine Violence and Liberated Territories” In: *Soft Targets*. Los Angeles, 2007 <<http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php>>

_____. *Violence: Six Sideways Reflections*. GB: Profile Books, 2008.

_____. *First as Tragedy, Then as Farce*. New York: Verso, 2009.

_____. "A Leftist Plea for 'Euro-centrism'". In: *Critical Inquiry*, v. 24, n. 4, 1998.

_____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

Sites

<http://www.periodicos.capes.gov.br/>, último acesso em 23/03/2014

<http://www.persee.fr/> último acesso em 13/09/2013

ANEXOS

ANEXO 1 – Excerto Temi del 2° Congresso Mondiale degli scrittori e artisti neri, 1959 – Commissions arts (Lista de delegados ao Congresso – destaque à comitiva Brasileira, Faustino, 2015)

Citado como:

American Society of African Culture, Second Congress of Black Writers and Artists, March 1959. Horace Mann Bond Papers (MS 411). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries. Disponível em: <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums411-b032-f004>. Acesso 23 de maio de 2015 (American Society of African Culture)

LISTE DES DELEGUES AU 2e CONGRES DES ECRIVAINS ET ARTISTES NOIRS	- 2 -
Son Ex l'Ambassadeur d'Haïti à Paris, Jean PRICE MARS, Président de la S.A.C.	Mademoiselle Adelaide CROWELL HILL , docteresse USA
Son Ex l'Ambassadeur d'Haïti en Ethiopie, Emile SAINT LOT, écrivain	Monsieur John CLARKE, USA
Monsieur Flavien RANAIVO, Représentant du Ministre des Affaires Sociales de la République Malgache	Mademoiselle GARRETT, Professeur, USA
Monsieur Aimé CESAIRE, Député de la Martinique, Poète	Mademoiselle Pearl PRIUS, danseuse, USA
Réverend Marcus JAMES, Docteur en Philophie, Jamaïque	Monsieur Rudolph DUNBAR, Musicien, British Guyane
Monsieur Philip GHEBO, Musicien, Ghana.	Monsieur Bankole TIMOTHY, Sierra Leone
Monsieur Dei ANANG, Ecrivain poète, Ghana	Monsieur ZOBEL Joseph, Professeur, écrivain Martinique
Monsieur S.D. CUDJOB, Musicologue, Ghana	Monsieur Paulin VIEIRA , cinéaste, Dahomey
Monsieur Alex A. KYBREMATEN, archéologue, Ghana	Monsieur David DIOP, Poète, Sénégal
Docteur John DAVIS, Professeur, écrivain, New York	Monsieur Louis BEHANZIN, Chroniqueur, Dahomey
Monsieur et Mademe HARRIS , écrivain USA	Monsieur Bebey BLACK , danseur, Cameroun
Monsieur Mercer COOK, Professor, écrivain , USA	Père OBAMA, Cameroun , écrivain.
Monsieur James IVY, Directeur de Crisis, USA	Docteur EKODO, Cameroun
✓ Monsieur Horace Mann BOND, Docteur, écrivain USA	Monsieur PIQUION, Ethnologue, Haïti
Monsieur William FONTAINE, AMSAC USA	Monsieur Max PINCHINAT, Peintre, Haïti
Monsieur Samuel ALLEN USA	Monsieur Bernard DADIS, Ecrivain, Cote d'Ivoire
Monsieur Jay Sanubers REDDING, écrivain USA	Monsieur AMON d'ABY, Cote d'Ivoire
Monsieur Robert CARTER , Avocat , USA	l'Abbé Paul Jean CLAUDE, Haïti
Monsieur Elton BAY, artiste USA	Monsieur Mario Pinto de ANDRADE , écrivain , Angola
	Monsieur Viriato DA CRUZ, Angola
	Monsieur L.LARA, Professeur, Angola
	Monsieur BIYIDI, écrivain, Cameroun
	Monsieur BIGMANN, Rédacteur en chef de l'Union Gabonaise, (Gabon)

- 3 -

Monsieur Ambroise ILELA artiste peintre, Gabon
Monsieur Arnold PALACIOS , Ecrivain , Colombie
Monsieur Marcelino DOS SANTOS, Sociologue, Mozambique
Monsieur Campos de OLIVEIRA , ASDN, Bresil
Monsieur Sidney PELAGE, docteur, Martinique
Monsieur Frantz FANON, , écrivain, Martinique
Monsieur Edouard GLISSANT, Ecrivain , Martinique
Monsieur Leonard SAINVILLE, écrivain, Martinique
Monsieur TIBERIO, Peintre, Brésil
Monsieur Thomas DIOP, chroniqueur, Sénégal
Monsieur Cheikh Anta DIOP, écrivain, Sénégal
Monsieur Hampete BA, écrivain, Soudan
Monsieur Jacques RADEMANJARA, Poète, Madagascar
Monsieur Edouard ANDRIANTSILIANARIVO, Ecrivain, Madagascar
Père Rémy RALIBERA, Madagascar
Monsieur Olumbe BASIR, Nigeria
Monsieur Kofo ANTURAM, Peintre, Ghana
Monsieur Gérard SEKOTO, Peintre (Afrique du Sud)
Monsieur Seabène Ousmane, écrivain, Sénégal
Monsieur P. AGBLEFAGNON, Sociologue, Togo
L'Abbé SASTRE, Dohomey
Monsieur Freddy RIVAL, Peintre, Martinique
Monsieur Silvère ALCANDRE, écrivain, Guadeloupe
Monsieur Modilin ACHUFUSI, écrivain Nigéria
Monsieur Bernard FONLON, Sociologue, Cameroun Britannique

*Destaque para Monsieur Campos de Oliveira, Bresil; Monsieur Frantz Fanon, Martinique; e Monsieur Tibério, Bresil (FAUSTINO, 2015).

ANEXO II – Trabalhos brasileiros sobre Fanon por título, tipo e ano de publicação

Quadro 7 - Trabalhos brasileiros sobre Fanon por título, tipo e ano de publicação

Vertente	Autor/a	Título	Tipo	Ano
Pós-colonial / Diáspora	SOUZA, Lynn Mario T. Menezes	O rato que ruge: o discurso crítico-literário pós-colonial como suplemento	Artigo	1994
Pós-colonial / Diáspora	SILVÉRIO, VALTER	O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora	Artigo	1999
Pós-colonial / Diáspora	CUNHA, Olívia Maria Gomes da	Reflexões Sobre Biopoder e Pós-Colonialismo: Relendo Fanon e Foucault	Resenha de livro	2002
Pós-colonial / Diáspora	KAUSTENER, Rocio Castro	Entrevista: A Marcola E O Efeito Bumerangue Da Violência	Artigo	2003
Pós-colonial / Diáspora	ROSA, Renata de Melo	Raça e colonialismo: o lugar da França na crise política haitiana	Artigo	2004
Pós-colonial / Diáspora	ROSA, Waldimir	Observando uma masculinidade subalterna: homens negros em uma “democracia racial”	Anais	2006
Pós-colonial / Diáspora	COSTA, Sérgio	Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial	Artigo	2006
Pós-colonial / Diáspora	COSTA, Sérgio	Dois Atlânticos: Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo	Artigo	2006
Pós-colonial / Diáspora	OTINTA, Jorge de Nascimento Nonato	Mia Couto: Memória e Identidade <i>em Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra</i>	D.M.	2008
Pós-colonial / Diáspora	PRADO, Célia Luiza Andrade	Pós-Colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?	D.M.	2009
Pós-colonial / Diáspora	CAMPOS, JOSILENE SILVA	As representações da guerra civil e a construção da nação moçambicana nos romances de Mia Couto (1992 – 2000)	D.M.	2009
Pós-colonial / Diáspora	FIGUEIREDO, Marcos Vinicius de	Psiquiatria à serviço do racismo na antiga Argélia francesa: uma visão foucaultiana do saber psiquiátrico colonizador	Anais	2011
Pós-colonial / Diáspora	SOVIK,	Pensando com Stuart Hall	Artigo	2011
Pós-colonial / Diáspora	Rui Rodrigues	Sobre a árvore das palavras, de Teolinda Gersão.	Artigo	2011
Pós-colonial / Diáspora	RIBEIRO, Alan Augusto Moraes	<i>Blackness</i> : identidades, racismo e masculinidades em bell hooks	Anais	2012
Pós-colonial / Diáspora	SILVA, Fabson Calxito da	Descolonização e desalienação do homem de cor	Artigo	2012
Pós-colonial / Diáspora	GUIMARÃES, Johnatan Razen Ferreira e SANTOS, Crespo Gomes dos	O homem da casa: um estudo sobre masculinidades e colonialismo a partir do filme "Gran Torino"	Anais	2013
Pós-colonial / Diáspora	NETO, João Colares da Mota	Paulo Freire e o pós-colonialismo na educação popular latino-americana	Artigo	2013
Pós-colonial / Diáspora	SILVA, NADIA MARIA CARDOSO DA	Descolonização Epistemológica A Partir De Frantz Fanon	Anais	2014
Pós-colonial / Diáspora	BORDA, Éric Ellington Barbosa	Ecos De Fanon Em Florestan Fernandes: Abordagens Preliminares	Artigo	2014
Pós-colonial / Diáspora	LEWIS, Liana	Raça e uma nova forma de analisar o imaginário da nossa comunidade nação	Artigo	2014
Pós-colonial / Diáspora	CARVALHO, Rosângela Tenório de	Estudos culturais: convergências entre os estudos pós-colonialistas e a análise do discurso na pesquisa social	Artigo	2014
Pós-colonial / Diáspora	SILVÉRIO, VALTER	Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira	Artigo	2014
Pós-colonial / Diáspora	SANTOS, Emanuelle and SCHOR, Patricia	Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam	Artigo	2015
Negritude	BARBOSA, Muryatan Santana	Guerreiro Ramos: o personalismo negro	Artigo	2006
Negritude	PEREIRA, Amilcar Araujo.	O "Atlântico negro" E a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil	Artigo	2007
Negritude	SILVA, Mário Augusto	FaZer História, FaZer sentido: associação Cultural do	Artigo	2012

	Medeiros da	negro (1954-1964)		
Negritude	REIS, Raissa Brescia dos	Négritude em questão: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956)	Artigo	2012
Negritude	BARBOSA, Muryatan Santana	Bhabha leitor de fanon: Acerca da Prerrogativa Pós-colonial	Artigo	2012
Negritude	PEREIRA, Amauri Mendes	Falar de Amílcar Cabral é falar das lutas dos povos	Artigo	2012
Negritude	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	Anais	2013
Negritude	FAUSTINO, Deivison	Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon	Anais	2013
Negritude	FAUSTINO, Deivison	A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do Ser Negro	Artigo	2013
Negritude	SILVA, Mário Augusto Medeiros da	A descoberta do insólito	Artigo	2013
Negritude	BARBOSA, Muryatan Santana	O TEN e a negritude francófona no brasil recepção e inovações	Artigo	2013
Negritude	GARAFINI, F. e SANTOS, G. C. do.	Identidade, Autoestima E Imagem Corporal: Menina Bonita Do Laço De Fita E “As MáScaras De Dandara”	Artigo	2013
Negritude	QUEIROZ, Ivo Pereira de	Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo: horizontes descoloniais da tecnologia	Tese	2013
Negritude	FAUSTINO, Deivison	O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo	Artigo	2014
Negritude	LIMA, Alcides de Jesus	Frantz Fanon: Alienação Do Negro No Contexto Do Colonialismo Europeu	Artigo	2014
Negritude	VENÂNCIO, José Carlos	A «África (eternamente) renascida». Relendo três dos «seus» insignes pensadores: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon e Amílcar Cabral	Artigo	2014
Negritude	SILVA, Mário Augusto Medeiros da	Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980	Artigo	2015
Negritude	QUEIROZ, Ivo Pereira de	Presença africana e teoria crítica da tecnologia: reconhecimento, designer tecnológico e códigos técnicos	Artigo	2015
Negritude	FERNANDA, Nogueira	Cotas Raciais No Curso De Medicina Da UFRGS Na Perspectiva Docente: Rupturas E Configurações Tecidas Na Garantia Do Direito À Educação Superior Pública	D.M.	2015
Decolonial	FIGUEIREDO, Angela; GROSFOGUEL, Ramón	Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras	Artigo	2007
Decolonial	GROSFOGUEL, Ramón	Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global	Artigo	2008
Decolonial	MALDONADO-TORRES, Nelson.	A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade	Artigo	2008
Decolonial	CASTRO, Camila Penna de	A pedagogia do pós-colonialismo: uma discussão sobre a relevância da literatura pós-colonial para o estudo das ciências sociais no Brasil	Anais	2011
Decolonial	BALLESTRIN, Luciana	O lugar da América Latina nas Ciências Sociais. Rumo a uma nova divisão global?	Artigo	2012
Decolonial	FILGUEIRAS, Fernando de Barros	Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial	Artigo	2012
Decolonial	PELLUCIO, Larissa	Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer	Artigo	2012
Decolonial	CARDOSO, Ludimila Stival	De Próspero a Caliban: política externa, identidade e o brasil	Anais	2013
Decolonial	URQUIDI, Vivian e FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas	Contribuições do pensamento crítico latino-americano às teorias pós-coloniais: Mariátegui e Guevara	Artigo	2013
Decolonial	CARVALHO, Juliéverson Messias de	Raça e colonialidade do ser na descolonização epistêmica. Apontamentos de uma análise sobre o golpe de Estado de 2012..	Anais	2014
Decolonial	MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia	Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna	Artigo	2014

Decolonial	CAMARGO, Tamara Lopes Martins	Sociogênese do Estado plurinacional na Bolívia contemporânea: Etnografando o Viceministerio de Descolonización	D.M.	2014
ISEB	MOTA, Luiz Eduardo P.	O ISEB no banco dos réus	Artigo	2000
ISEB	SIMONARD, Pedro	Origens Do Cinema Novo: A Cultura Política Dos Anos 50 Até 1964	Artigo	2003
ISEB	NUÑES, F. R. M.	“O pensamento de Frantz Fanon no cinema latino americano”;	AArtigo	2006
ISEB	D'ALMEIDA, Alfredo Dias	A construção do —outro nos documentários de Geraldo Sarno e Jorge Prelorán	Tese	2008
ISEB	MATINI, RENATO RAMOS	OS intelectuais do ISEB, Cultura E Educação Nos Anos Cinquenta E Sessenta.,	Artigo	2009
ISEB	ARAÚJO, Rodrigo Michell dos Santos	O cinema político e alegórico de Glauber Rocha no exílio: do triunfo do discurso dominante à violência do oprimido	Anais	2011
ISEB	SILVA, Alzilene Ferreira da	O cinema na Bahia : pensamento político e pós-colonialismo	Anais	2013
ISEB	GOMES, JANAÍNA DMACENO	Os Segredos de Virgínia: Estudo de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955)	Tese	2013
Marxismo e Existencialismo	Walter Günther Rodrigues Lippold	O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia	Artigo	2005
Marxismo e Existencialismo	LIMA, Marcos Costa	O humanismo crítico em Said	Artigo	2008
Marxismo e Existencialismo	WALLERSTEIN, IMMANUEL	Ler Fanon no século XXI	Artigo	2008
Marxismo e Existencialismo	soares, CAIO CARAMICO	Evangelhos da revolta Camus, Sartre e a remitologização moderna	Tese	2010
Marxismo e Existencialismo	ARANTES, Marco Antônio	Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon	Artigo	2011
Marxismo e Existencialismo	GORDON, Jane	Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI	Artigo	2013
Marxismo e Existencialismo	FONCECAS, Danilo Ferreira	Colonialismo, independência e revolução em Frantz Fanon	Artigo	2015
Branquitude	BENTO, Maria Aparecida Silva	Branqueamento e branquitude no Brasil	C. L.	2002
Branquitude	VEIGA, Luiz Maria	Retratos do colono, do colonizador, do cidadão: a representação literária da minoria branca em Nós, os do Makulusu e em outras narrativas angolanas	D.M.	2010
Branquitude	SILVA, Priscila Elisabete da	Contribuições aos estudos da branquitude no Brasil: e ensino superior	Artigo	2014
Branquitude	LABORNE, Ana Amélia de Paula	Branquitude e colonialidade do saber	Artigo	2014
Branquitude	MALOMALO, Bas'Illele	Branquitude como dominação do corpo negro: diálogo com a sociologia de Bourdieu	Artigo	2014
Psicológico	KAWAHALA, E. e SOLER, R. d. V.	“Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon”	Artigo	2010
Psicológico	SAPEDA, Thiago C.	Racismo e Dominação Psíquica em Frantz Fanon.	Artigo	2011
Ethos Nacional	ANGREOLA, Balduino Antonior	A universidade e o colonialismo denunciado por Fanon, Freire e Sartre	Artigo	2007
Ethos Nacional	GOMES, Heloisa Toller	Identidade Cultural, Mestiçagem, Colonialidade: Uma Leitura Comparatista	Artigo	2008

D.M.: Dissertação de Mestrado; C.L.: Capítulo de livro.