

SARTRE, FANON E A DIALÉTICA DA NEGRITUDE: DIÁLOGOS ABERTOS E AINDA PERTINENTES

Deivison Mendes Faustino

Departamento de Saúde, Educação e
Sociedade da Universidade Federal de São Paulo;
Instituto Amma Psique e Negritude;
deivison.faustino@unifesp.br

RESUMO

Nesta comunicação, problematiza-se as influências do filósofo francês Jean Paul Sartre (1905-1980) para o pensamento do psiquiatra martinicano, ativista anticolonial, Frantz Omar Fanon (1925-1961), bem como as aproximações e diferenças teóricas entre ambos, diante de temas como colonialismo, violência, negritude e dialética. A discussão é iniciada com a apresentação de alguns referenciais teóricos que compuseram o pensamento fanoniano, com destaque para a importância do Marxismo e da Fenomenologia Existencialista, em seu movimento de autorreflexão filosófica. Para além disso, essas matrizes teóricas serão relacionadas a outras duas, de fundamental importância para Fanon: a Psicanálise e Négritude. Posteriormente, será problematizada a importância dada por Fanon ao desvelamento do “colonialismo” e as suas implicações para a singularidade e universalidade humanas; para, em seguida, apresentar seus diálogos com Sartre a respeito da dialética. É de conhecimento comum, para a fortuna crítica existencialista, que o filósofo francês se posicionou, em diversas ocasiões, contra o colonialismo e o racismo, assim como argumentou publicamente em favor do movimento de Negritude e das lutas pela independência dos territórios ocupados pela França colonial. Frantz Fanon estabeleceu diálogos vigorosos, com alguns dos principais expoentes do existencialismo francês, entre os quais se destaca Sartre. Esse diálogo, no entanto, foi marcado por apropriações e críticas que permitiram ao psiquiatra martinicano apresentar respostas próprias a algumas questões estéticas, políticas e teóricas enfrentadas em sua época. É, portanto, essa relação crítica, o objeto privilegiado da reflexão aqui oferecida.

Palavras-chave: Fanon. Sartre. Colonialismo. Negritude. Dialética

Prelúdio a uma leitura fanoniana de Sartre

Iniciamos esta comunicação agradecendo ao convite feito pela comissão científica deste colóquio¹ por nos oportunizar o compartilhamento de algumas indagações a respeito do

¹ Comunicação apresentada no II Colóquio Internacional sobre Sartre: interseccionalidades na compreensão do sujeito contemporâneo (30/09/2019-02/10/2019). Anais disponíveis em https://62ef5947-15f3-4d11-8e06-a2717f546840.filesusr.com/ugd/bb549f_7aaf5c2a8a3d4aebb5158f5dec7c9a6a.pdf

estatuto teórico de Frantz Omar Fanon (1925-1961). O objetivo aqui é apresentar introdutoriamente as relações desse autor com o marxismo e o *existencialismo*, bem como a singularidade das respostas dadas por ele às possibilidades de superação da alienação colonial no complexo sócio-metabólico do capital. Nossa hipótese, que esperamos evidenciar a seguir, é que a influência dessas matrizes teóricas – que relacionaremos oportunamente com outras, como a Psicanálise e a Negritude – não impediu que Fanon oferecesse posições originais a algumas questões debatidas nesse âmbito. Para abordar a questão, ainda que de modo introdutório, tomaremos como objeto os diálogos de Fanon com o filósofo francês Jean Paul Sartre (1905-1980) a respeito da dialética.

Antes de prosseguirmos, é adequado lembrar que Sartre foi um pensador incansavelmente engajado com as lutas antirracistas de sua época (GORDON, 1995; ROCHA, 2015; RODRIGUES, 2016). A sua passagem pelo Brasil, registrada por Nelson Rodrigues, evidencia seu compromisso ético relativo ao racismo, como uma das modalidades de negação de humanidade:

Ah! Sartre! Nas suas conferências a plateia o lambia com a vista [...] Parecíamos, ao ouvi-lo, uns trezentos cachorros velhos. [...] olhava para a gente, como se nós fôssemos um horizonte de cretinos. [...] Uma noite, lá foi ele, com a Simone de Beauvoir de namorada, ao apartamento de um colega. Era o mesmo desprezo. Olhava para os presentes como quem diz: – “Que cretinos! Que imbecis!”. Em dado momento vem a dona da casa oferecer-lhe uma tigelinha de jabuticabas. O Sartre pôs-se a comê-las. Mas, coisa curiosa, ele as comia com certo tédio (não estava longe de achá-las também cretinas, também imbecis). Até que, na vigésima jabuticaba, para um momento e faz, com certa irritação, a pergunta: – “E os negros? Onde estão os negros?”. O gênio não vira, nas suas conferências, um mísero crioulo. Só louro, só olho azul e, na melhor das hipóteses, moreno de praia. Eis Sartre posto diante do óbvio. Repetia, depois de cuspir o caroço da jabuticaba: – “Onde estão os negros?”. Na janela, um brasileiro cochichou para outro brasileiro: – “Estão por aí assaltando algum *chauffeur*”. “Onde estão os negros?” – eis a pergunta que os brasileiros deviam se fazer uns aos outros, sem lhe achar a resposta. Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros. [...]. (RODRIGUES, 1993).

O compromisso do filósofo francês com a defesa da liberdade levou-o a se posicionar, política e teoricamente², não apenas contra o antissemitismo e os seus mecanismos

² O ponto de vista sartreano do racismo não é novidade à fortuna crítica sobre o seu pensamento, especialmente naquilo que concerne ao racismo anti-judeu. No entanto, a mesma atenção não é dirigida ao racismo antinegro, mesmo o próprio filósofo tendo abordado o tema em diversos escritos, como lembra o filósofo jamaicano Lewis Gordon, ao propor pensar o racismo como *má-fé*: “Jean-Paul Sartre has explored racial concerns in some of his work of the 1940s and early 1950s, such as *Anti-Semite and Jew*, *Notebooks for an Ethics*, *The Respectful Prostitute*, *Black Orpheus*, and *Black Presence*. The virtues and vices of Anti-Semite and Jew have received study. But antiblack racism from the standpoint of bad faith has received relatively cursory and quite inadequate attention” (GORDON, 1995, p. 3).

de afirmação – uma vez que dele também fora vítima –, mas também contra o colonialismo moderno e o racismo antinegro, que assumia, sob a administração francesa, uma das expressões mais violentas. De maneira geral, é possível perceber duas dimensões interdependentes do antirracismo sartreano: uma, que se efetiva pela recusa de uma ontologia racial *a priori* e, outra, pelo engajamento político contra o racismo. A primeira dimensão é que a sua ideia da liberdade não deixa espaço para que qualquer marcador social da diferença seja tomado como ontologia prévia ao existir do ser na história.

Assim, para ele, não faria sentido falar de uma “essência” negra, árabe ou judia, senão, como projeção leviana, em um primeiro momento, daqueles que a fantasiam para negar o humano diante de si. Como afirma em *Reflexões sobre a Questão Judaica*: “Longe de a experiência engendrar a noção do judeu, é esta, ao contrário, que ilumina a experiência: se o judeu não existisse, o antissemita inventá-lo-ia” (SARTRE, 1960, p. 9).

No entanto, embora Sartre concordasse que o antissemitismo representava a negação do par “singular-universal” do homem, argumentava que a “negação” desta “negação” que “atira o indivíduo à situação judaica” (SARTRE, 1970, p. 61), bem como o encontro com a sua autenticidade não se alcançaria ignorando a situação, ou fugindo dela simbolicamente, mas “tomando consciência lúcida e verídica da *situação...* i.e., em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio” (SARTRE, 1970, p. 61). Para ele a “responsabilidade direta para com os outros homens engajados pela escolha” (SARTRE, 1970, p. 6) faz com que a ação de engajamento efetivo – e não apenas afirmações racionais – seja o parâmetro do compromisso antirracista. Assim a autenticidade não está no ato de fugir de “si” próprio mas em “ser” em situação.

Essas dimensões do antirracismo sartreano serão retomadas mais à frente, quando discutiremos as posições do filósofo francês diante do movimento de Négritude³. Por hora, é válido avisar que não será feito aqui, como propõe Antônio Arantes (2011), “uma leitura sartreana de Fanon”, mas antes, uma leitura fanoniana de Sartre⁴. A esse respeito, retomamos

³ Optou-se aqui por grafar o nome do movimento com acento agudo e nome próprio (Négritude) para demarcar com precisão a sua localização histórica e geográfica, diferenciando-o do termo mais amplo presente na língua portuguesa (negritude). Enquanto o primeiro refere-se ao movimento social surgido na França e nas colônias francesas entre a primeira metade do século XX, o segundo refere-se a um sentimento de pertença étnico-racial que se difundiu por toda a diáspora africana.

⁴ Em artigo intitulado “Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon” Marcos Antônio Arantes retoma o “*Colonialismo e Neocolonialismo - Situações V*”, e o Prefácio de Sartre à *Les Damnés*

o conceito de “identidade teórica subordinada”, do filósofo jamaicano Lewis Gordon (2015). O filósofo alerta para uma frequente inclinação a subestimar a capacidade intelectual de teóricos negros, a partir de abordagens reducionistas, que os aprisionam ou em sua biografia ou seus referenciais teóricos (GORDON, 2015, p. 4). Nestas abordagens, ou Fanon é visto como um traumático edípico ressentido ávido por violência e vingança ou, simplesmente, reduzido aos seus referenciais teóricos como um mero continuador acrítico de pensadores brancos.

Não se trata, aqui, de uma defesa dogmática que toma aprioristicamente a posição de Fanon como correta diante de qualquer crítica e, muito menos, de ocultar as bases teóricas que serviram de referência ao seu pensamento, mas, ao contrário, não reduzi-lo a elas. Esse esforço permitirá observar a riqueza do diálogo crítico que Fanon estabeleceu com Sartre – mas também com Marx, Hegel, Lacan, Jaspers, Freud, Césaire, Senghor, Diop, e Beauvoir, entre outros –, sem a prévia ideiação, que, acredito, até Sartre reprovava, de concluir que o mesmo está errado, sempre que divergir do brilhante ícone francês. Para facilitar a exposição, este trajeto é composto de três partes: 1. Os referenciais teóricos de Frantz Fanon; 2. A visão fanoniana do colonialismo; 3. A dialética da Negritude.

1 Os referenciais teóricos de Frantz Fanon

Nesta seção, apresentamos aspectos de três importantes matrizes teóricas que compõem o pensamento de Fanon: o Movimento de Négritude; a Psicanálise; e o Marxismo e o Existencialismo. O Movimento de Négritude foi um momento político-estético de valorização da identidade negra promovido por jovens estudantes antilhanos e africanos que viviam na França metropolitana, a partir da década de 1930.

A principal aposta da Négritude foi a dimensão política da estética como possibilidade de confronto anticolonial (DOMINGUES, 2005). Ocorre que Fanon, apesar de ter sido fortemente influenciado por esse movimento, e, sobretudo, ter se somado ativamente

de la terre para explicitar as contribuições antirracistas de Sartre. A “**revolta**” de Frantz Fanon, que só é citado ao final do artigo, é contraposta à “**teoria** revolucionária de Sartre” de forma a livrá-lo das acusações de ser um defensor de “uma lógica das consequências, do dente por dente, do olho por olho, a lógica da vingança e do revide”, feitas por Albert Camus e Paul Johnson. Não apenas o referido “livramento” não se estende à “revolta” de Fanon como que o autor martinicano é tomado como equivocado sempre “diverge” da já mencionada “teoria revolucionária”.

às suas fileiras (FAUSTINO, 2018), endereçou-lhe duras críticas, em diversas ocasiões. Em um artigo intitulado *Atilhais et Africains*, publicado na revista *L'Esprit*, em 1955, chega a chamar a Negritude de “miragem”, cuja fonte precisa ser destruída (FANON, 1964, p. 25); em outros lugares, alertou para os seus riscos e limites do diálogo estabelecido com o nacionalismo e o culturalismo (FAUSTINO, 2013; 2018).

Há um longo debate, na literatura especializada, que discute a relação de Fanon com este movimento (FAUSTINO, 2015) mas, partimos do pressuposto, aqui, de que o entendimento adequado da questão implica o reconhecimento de sua relação “oxímora” com a *Négritude*⁵. Fanon não apenas foi aluno e, posteriormente, cabo eleitoral de Aimé Césaire – um dos criadores do movimento quando esse foi candidato a prefeito de Fort de France, pelo partido comunista –, como seguiu compondo, presencialmente, as fileiras desse movimento em seus encontros internacionais e articulações políticas (FAUSTINO, 2018).

Como temos argumentado (FAUSTINO, 2015a; 2018a), para Fanon (2010, p. 244), a afirmação identitária “não é um luxo, mas exigência de um programa coerente”. Em vários de seus escritos, fica nítido que a *Négritude* representou o questionamento à pretensa superioridade europeia (FANON, 2010, p. 255), configurando-se como “antítese afetiva, senão lógica, desse insulto que o homem branco fazia à humanidade”.

Assim, Fanon (1968, p. 29) reconhece a legitimidade histórica da luta antirracista e dos movimentos de afirmação cultural diante da negação colonial na medida em que confrontam os valores racistas europeus, sem, contudo, abrir mão de apontar-lhes os limites históricos, políticos, teóricos e ideológicos. Assim, afirma, por um lado, “*C’est le blanc qui crée le nègre*”, e por outro lado, reconhece que “*c’est le nègre qui crée la nègritude*”, afirmando-se na luta por um “reconhecimento objetivo de si”.

Ocorre que as suas influências marxistas e o posterior engajamento à Frente de Libertação Nacional da Argélia, o posicionaram entre as alas mais radicais do pan-africanismo (BARBOSA, 2011; 2012), alas, essas, defensoras de uma revolução social radical como única resposta válida ao colonialismo e possibilidade da emancipação humana;

⁵ Tomo emprestado a noção linguística de “oxímoro” empregada pelo filósofo ganês Ato Sekyi-Otu (1996) ao se referir a Fanon. O termo – que expressa uma figura de linguagem que relaciona ou exprime conceitos opostos em uma mesma locução – fora empregado originalmente 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. Nesta comunicação, aplicamos o termo à postura de Fanon, identificando uma articulação dialética (e não ambígua) entre a crítica dos limites e o reconhecimento da necessidade histórica do movimento *Négritude*.

assim, a crítica à Négritude é mais a problematização de seus limites culturalistas e reformistas do que uma ruptura com seus pressupostos e o reconhecimento de sua necessidade histórica (FANON, 2010).

Outra matriz teórica de fundamental importância a Fanon é a Psicanálise. Não há espaço aqui para destrinchar as relações precisas do autor com essa área de saber, especialmente quando considerada a diferença proposta por Sartre (1998) – que, de certa forma, chega de maneira não sistematizada em Fanon – entre a “psicanálise empírica” e a “existencial”. Uma análise rigorosa permitiria identificar e isolar, no conjunto da obra, cada uma das suas influências. Destacamos aqui apenas a visível influência tanto do repertório teórico e léxico freud-laciano quanto da psicologia fenomenológico-existencial em suas noções de subjetividade, sujeito, desejo e singularidade humana.

Pontuamos, a seguir alguns vetores e palavras-chave que podem ser identificadas nos textos fanonianos: 1. **Efeitos psicossociais da colonização e do racismo:** *efeitos subjetivos e corpóreos da humilhação sistêmica; a temática do sujeito em situação, a dupla consciência;* 2. **Dimensões políticas do desejo:** *a racialização do desejo (sexualidade e afeto), do ser-em-si e do ser-para-si; análise dos sonhos;* 3. **Dimensão afetiva da política:** *inveja, ressentimento, violência (práxis) como possibilidade de ressignificação do traumático.*

Esses vetores constam tanto na clínica fanoniana⁶ quanto em suas análises e intervenções políticas⁷. No entanto, assim como no caso da Negritude, a relação de Fanon com esses referenciais é sempre mediada por uma crítica que reconhece e se apropria daquilo que auxilia a elucidar o dilema colonial sem, contudo, deixar de apontar seus limites teóricos e políticos para, em seguida, propor, a partir dela, outra maneira de abordá-la. Assim, no caso da psicanálise, afirma:

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

⁶ Nunca será demasiado lembrar que Fanon, desde quando concluiu sua graduação em Psiquiatria Forense, em 1951, até a sua morte, em 1961, atuou ativamente com a clínica psíquica, dirigindo hospitais psiquiátricos na França, Argélia e Tunísia, quando introduziu transformações que compõem – com outros intelectuais - a gênese do que hoje ficou conhecida como Reforma Antimanicomial (FAUSTINO, 2018a).

⁷ A esse respeito, ver o provocante prefácio de Homi Bhabha à edição estadunidense de *Les Damnés de la Terre* (2004). Embora se possa considerar exagerada a ênfase dada por ele às dimensões psicoafetivas da política fanoniana, é, por outro lado, bastante útil constatação que faz da presença desses elementos no diagnóstico e na profilaxia do psiquiatra martinicano ao colonialismo.

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 sociodiagnóstico. (FANON, 2008, p. 28).

O ponto que Fanon está destacando é a dimensão social do sofrimento psíquico, ou o que Vera Paiva (2003) denomina como psicossocial⁸. Se fosse possível fazer um paralelo, poderíamos retomar aquilo que Sartre passou a nomear, especialmente após a sua crescente influência marxista, como a “realidade da situação” e os seus condicionantes. Por essa razão, Fanon (2008) comemora a ruptura representada pela psicanálise freudiana, ao trazer o indivíduo singular para o centro da cena, mas reforça o reconhecimento de que a “cena” delimita as possibilidades efetivas de sua autoinscrição do sujeito.

Para Lewis Gordon (2015), a psicanálise convencional encontra em Fanon os seus limites pequeno-burgueses, ao não compreender a materialidade e o simbolismo do esquema colonial. Por outro lado, para ele, reconhece a importância do simbólico sem perder-se completamente nele. Nesse sentido é que se pode entender a crítica de Fanon ao *Psychologie de la Colonisation* (1950) do famoso psicanalista francês Octave Mannoni, quando esse atribui o desejo de embranquecimento e os pesadelos aterrorizantes dos malgaxes (população de Madagascar) – com touros negros e soldados senegaleses portando longas armas nas mãos –, à existência prévia de um complexo de dependência e uma inferioridade psicológica expressa por um desejo edípico de ser dominado (MANNONI, 1950).

A resposta indignada de Fanon a esse posicionamento foi o de historicizar os signos em vez de tomar o universo simbólico europeu como universal: o desejo de ser branco, do malgaxe, era fruto, na verdade, de uma sociedade (colonial) que “torna possível seu complexo de inferioridade” via imposição ideológico-cultural dos valores europeus (FANON, 2008, p. 95) e os soldados negros armados representam tão somente a utilização de mercenários senegaleses, pela polícia secreta colonial, encarregados do trabalho violento de repressão e tortura à população malgaxe (FANON, 2008). Inspirado nessa revelação, Lewis

⁸ Como afirma a autora ao mobilizar o conceito de “psicossocial” para pensar sujeitos sexuais no quadro dos Direitos Humanos e da Vulnerabilidade, “A unidade de análise escolhida é a cena da *interação intersubjetiva* (nos serviços, na vida social e cotidiana, em uma trajetória pessoal)” (Paiva, 2003 – Grifos da autora).

Gordon afirma provocativamente que Fanon enriquece a Psicanálise ao mostrar que “às vezes, uma arma é apenas uma arma” (FANON, 2008, p. 44-46).

Há, nessa posição de Fanon – independentemente da operacionalização de categorias psicanalíticas clássicas, como o inconsciente, desejo, ego, *fallus*, libido, catarse, fobia, agressividade, complexo de inferioridade inconsciente coletivo, Édipo, fixação, conflito, castração, psicopatologia, sadismo, identificação, narcisismo, perversão, psicose, Ersatz e Erlebnis, entre outros – proximidade maior com as noções de sujeito, de Sartre e Marx, do que Freud, como fica explícito quando afirma que “o prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”, pois “a Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa da influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser” (FANON, 2008, p. 28).

Por outro lado, sua análise permite identificar as condições de racionalidade distorcida nos discursos contemporâneos sobre o ser humano, a partir de uma crítica radical que desafia o domínio da filosofia como a teoria crítica máxima e árbitro (contrapondo-se à máxima hursseniana) apontando para a práxis (GORDON, 2015).

Nesta altura, podemos introduzir a próxima matriz contida no pensamento fanoniano, que é o par existencialismo/marxismo. A decisão de apresentar o marxismo e o existencialismo como uma só vertente deve-se, em primeiro lugar, ao fato de que, em Fanon, esses elementos aparecem bastante misturados. É em nome da liberdade, como condição humana, que ele advoga e se coloca como sujeito ativo de uma práxis revolucionária (FAUSTINO, 2018). Por outro lado, como afirmava o próprio Sartre (2002, p. 14), “o marxismo é a insuperável filosofia do nosso tempo” e, portanto, apresentava-se a essa geração do pós-guerra como possibilidade de entendimento e transformação do mundo, marcando a produção de ambos.

Embora o auge dessa guinada, no caso de Sartre, esteja sintetizado em *Questões de Método*, de 1957 e, posteriormente, em *Crítica da Razão Dialética*, de 1960, quando Fanon já tinha escrito o seu *Peau noire, masques blancs* (1952)⁹, o contato do filósofo francês com Marx – ambos fartamente citados na redação fanoniana – já é percebido após 1945, e daí progressivamente, embora não isento de polêmicas, com os seguimentos hegemônicos do marxismo e do próprio existencialismo, devido a essa aproximação.

⁹ Fanon morreu de leucemia em 06 de dezembro de 1961, aos 36 anos (FAUSTINO, 2018).

Segundo a psicóloga Sylvia Mara de Freitas, a vitória de Stalingrado contra os nazistas elevou a popularidade do Partido Comunista na França e, sobretudo, a sua existência oferecia uma “esperança de ruptura com o capitalismo e a burguesia, e sua preocupação com os menos favorecidos” (FREITAS, 2018, p. 88). Aos autores supracitados não passariam imunes a essa influência. São dessa época também as críticas e tensões entre Sartre e o estalinismo, bem como sua tentativa de forjar uma terceira via entre o liberalismo e o estalinismo. Mas, em 1950 “a Guerra da Coreia reforça novamente o dualismo partidário e a exigência de um posicionamento dos escritores, haja vista a Coreia do Sul ter como um dos aliados os EUA e o apoio à Coreia do Norte pela antiga União Soviética” (FREITAS, 2018, p. 90). Daí em diante, Sartre, pautando-se na ideia de que filosofar é tomar partido diante das questões concretas existentes no mundo, apoiará publicamente o Partido Comunista, chegando a se filiar, em 1952. Essa aproximação custou o rompimento da amizade do filósofo com Camus e, depois, com Merleau-Ponty.

Nesse período (1946-1951) é que Fanon inicia a sua vida intelectual, momento em que cursa a sua graduação em Psiquiatria Forense, em Lyon, universidade que contou com Merleau-Ponty em seu corpo docente. Não foi nesse período, porém, que teve os primeiros contatos com o marxismo. Fanon participou da *Résistance* francesa, contra a ocupação nazista, ao lado de militantes republicanos e comunistas e voltou como veterano de guerra para a Martinica, sua terra natal, em 1945, para atuar como cabo eleitoral de Aimé Césaire, pelo Partido Comunista para o cargo de prefeito (FAUSTINO, 2018).

Duas outras vias de contato de Fanon com o marxismo foram o escritor haitiano Jacques Roumain (1907-1944), que escreveu a poesia *Sales Nègres*¹⁰, e inspirou Fanon a nomear o seu último livro *Les Damnés de la Terre* (1961); e as lideranças panfricanistas que Fanon conviveu e foi fortemente influenciado, como Patrice Lumumba (1925-1961), Kwame Nkrumah (1909-1972), Abbane Ramdane (1920-1957), Ahmed Ben Bella (1916-2012), entre outros.

Agregam-se, a esses dados biográficos, alguns acontecimentos expressivos, como a Revolução Chinesa, em 1949; a já mencionada guerra da Coreia, em 1950; a humilhante

¹⁰ A poesia, explicitamente inspirada em L’Internationale, escrita pelo anarquista francês Eugene Edine Pottier, na ocasião da Comuna de Paris, de 1871, buscava afirmar que, àquela altura, o sujeito revolucionário era o povo colonizado: “Et nousvoicidebout / tous lesdamnés de la terre / tous lesjusticiers / marchant à l’assautde voscasernes / et de vos banques / comme uneforêt de torchesfunebres / our enfinir / une / fois / pour / toutes / avec ce monde / de negres / de niggers / de sales negres” (ROMAIN, 2003).

vitória vietnamita contra a França, de 1954, em Dien Bien Phu; bem como a influência teórica, política e militar, de Ho Chi Minh, sobre os revolucionários situados na periferia do capitalismo; a eclosão da guerra de libertação da Argélia, em 1954, do qual Fanon foi parte ativa; a Conferência de Bangung, em 1955, na Indonésia; e a tensão entre Iugoslávia e União Soviética. Em todas essas experiências, presentificava-se a questão do marxismo e da revolução, diante de sociedades não-ocidentais, sob o qual o capitalismo se impusera retardatariamente, seja pela manutenção de relações feudais de produção, seja pela violenta via colonial.

Se a liberdade se dá, como defenderá Sartre posteriormente, em *situação*, foram essas as condições de escolhas postas a Fanon entre as décadas de 1940 e 1950, e ele não hesitou em tomar partido. Essa posição não se resumiu a uma política de ocasião, mas a uma influência teórica visível em todos os seus escritos. Se em *Peau noire, masques blancs* (1952), ele aponta a “reestruturação do mundo” (FANON, 2018, p. 82) como única saída para a alienação colonial e, depois, inicia a conclusão do livro com o apelo de Marx ao futuro para reforçar a sua crítica à Negritude; nos outros livros, após a sua incursão, como intelectual orgânico, na Frente de Libertação Nacional, a única dúvida que fica, quando se observa seus escritos, é se o marxismo é apenas uma das influências ou se a sua teoria representa uma versão anticolonial do marxismo.

O ponto é que, a partir do engajamento de Fanon com a revolução argelina, a questão da liberdade é pensada cada vez menos, em termos individuais, como se pode ler em Sartre de *O Ser e o Nada* (2000)¹¹ e mais relacionada às possibilidades postas pela história, enquanto objetividade causal de possibilidades existentes, mediada pela ação de um sujeito que é cada vez mais coletivo, como povo, nação, negro, colonizado, etc.

Para além disso, é importante, pelo menos, indicar, que os diálogos de Fanon com a fenomenologia não se resumiram a Sartre. Paget Henry retoma o conceito de “redução fenomenológica” flexionada para afirmar que o estilo literário de Fanon oferece uma análise psico-existencial de autorreflexão filosófica, que suspende catarticamente as reduções positivistas da racionalidade, restringido, pelo menos temporariamente, algumas vigílias que invisibilizariam determinados elementos da consciência individual (HENRY, 2000, p. 12).

¹¹ Como ele próprio reconhecerá posteriormente: “A alienação fundamental não vem, como *O Ser e o Nada* poderia fazer crer, por engano, de uma escolha pré-natal: mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente” (SARTRE, 2002, p. 335).

Para além disso, continua o filósofo, a reflexão sobre a liberação racial desloca o problema da racionalidade como fonte de ocasiões de autorreflexão, para caminhos que transcendem aquilo que está posto na tradição europeia, inclusive os seus críticos (HENRY, 2006).

Já Lewis Gordon (2015) aproxima Fanon de Simone de Beauvoir (1908-1986) e Karl Jaspers (1883-1969), mas lamenta o silêncio, inclusive de Fanon, em relação à influência da primeira em sua obra. Há, lembra, uma influência de Richard Wright, em Beauvoir, e de Beauvoir em Sartre. Fanon faz referência a Sartre e Wright, mas não cita Beauvoir. No entanto, o título do 5º capítulo de *Peau Noire, Mâsques Blancs* é visivelmente inspirado no subtítulo de *Le Deuxième sexe, Tome 2: L'expérience Vécue* (1949). Nesse livro, Beauvoir assume receber influência direta de Richard Wright (1908-1960), na possibilidade de pensar a mulher como um tornar-se, desde a infância até a velhice. Para os existencialistas, o termo “experiência vivida” – introduzido por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), a partir da inspiração no *Erlebnis*¹² alemão – é um construto teórico fundamental (GORDON, 2015).

Outra categoria fenomenológica importante presente em Fanon é a ideia de “*paradoxo existencial*” de Søren Kierkegaard (1813-1855). Paget Henry chama a atenção para a importância do fracasso, em Fanon. O paradoxo existencial em Kierkegaard, lembra Gordon, é o lugar onde uma conquista requer um fracasso ou, como se vê em *L'Être et le Néant*, a *boa-fé* é ironicamente uma forma de *má-fé*. Tanto a falha contida na tentativa frustrada de reconhecimento – o não ser – que é, ao mesmo tempo, o predicado para o movimento dialético, até o autoengano da autoinscrição identitária, que não deixa de ser, paradoxalmente, a aceitação invertida da marca que o outro lhe impôs, compõem paradoxos discutidos por Fanon.

Outra grande influência kierkegaardiana em Fanon é o movimento de suspensão teleológica da filosofia, que promove, seja por seu estilo de escrita, que nos convida a pensar também com as vísceras, seja com o tensionamento às restrições teóricas impostas pelo mundo moderno (GORDON, 2008). Para ele Fanon “andou com Hursel” (2015, p. 60), por meio de Sartre, Beauvoir, Merleu Ponty e Jaspers, mas acabou indo em direções opostas a ele(s), criando uma fenomenologia própria (fanoniana), que, em vez de caminhar na direção

¹² Em *Peau noire, masques blancs*, o termo *Erlebnis* é empregado no original alemão para denotar uma vivência específica, promotora de neuroses e recalques e o termo “*expérience vécue*” para pensar a própria racialização e identidade como experiência. Como se pode conferir ao longo do capítulo. O negro não existe em si, mas faz-se negro, em primeiro lugar, a partir da experiência da racialização colonial e, em segundo lugar, por seu afirmar-se no mundo como sujeito, por isso afirma, em *Sociologie d'une Révolution*: “C'est le blanc qui cré ele nègre. Mais c'est le nègre qui cré ela négritude” (FANON, 1968, p. 29).

de um “ego transcendental”, caminhou para a experiência vivida e o colapso do simbólico. O ponto que cabe destacar aqui, mais do que a delimitação de onde começa o marxismo e onde termina o existencialismo – em uma época em que alguns expoentes do existencialismo caminhavam em direção a Marx –, é a confluência, no plano das influências política, ideológica e teórica, dessas duas vertentes na formação de Fanon.

Essas vertentes estão incontornavelmente presentes, ainda que ambas tenham sido frontalmente interrogadas e validadas apenas nos aspectos em que ajudavam a desvelar, a colocar abaixo, a experiência colonial. Como afirma Fanon (2010, p. 67), “para o colonizado, a única verdade que importa é a verdade que precipita o desmantelamento do colonialismo e favorece a emergência da nação”. Abordaremos um pouco mais dessa experiência, a seguir.

2. O colonialismo e a racialização

Embora Arantes (2011) destaque aquilo que defende ser as diferenças entre Sartre e Fanon, uma análise mais detida nos permite afirmar que apesar das diferenças de enfoque e localização na geopolítica sociorracial do contexto francês da década de 1950 e início dos 1960, as proximidades (e possivelmente, influências mútuas) são maiores que as diferenças.

Em ambos, o racismo é 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, seria incorreto acreditar que as forças sociais que empreendem uma guerra colonial o fazem tendo em vista apenas um confronto cultural ou um preconceito individual mas, pelo contrário, afirma Fanon (1980, p. 37-38): “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”.

Tanto em Fanon como em Sartre, o colonialismo é um sistema econômico, histórico e contraditório, que permite as transferências material e simbólica das contradições sociais capitalistas para a sua periferia, poupando os centros metropolitanos – e, em consequência, a sua classe trabalhadora, da violência extrema e barbárie que sustenta a democracia burguesa (SARTRE, 1968).

Fanon (2010), por sua vez, argumenta insistentemente que o mundo colonial é congenitamente cindido, e a separação entre os polos é mantida pela força das armas. Diferentemente do que ocorre na metrópole colonial, em que 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 dessa negação, 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. Da mesma forma, para Sartre (1968, p. 37), “o sistema colonial para se manter deve conservar-se cada dia mais duro, mais desumano”. Entretanto, no colonialismo, essa desumanização não se concretiza de fato, mas como tendência. Em termos filosóficos, para ser desumanizado, o colonizado precisaria, antes de mais nada, ser reconhecido enquanto humano, em sua liberdade (SARTRE, 1968). Para Sartre (1968, p. 144), o termo que melhor descreve essa situação é “sub-humanizado”, ou seja, “nem homem, nem animal, eis o indígena”.

Indiferente a esse jogo de palavras, mas bastante atento às implicações práticas dessa filosofia, Fanon (1980, p. 38) buscara expor como a “expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem”, 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, diferente de Sartre (1968, p. 47), para quem o racismo – nos seus termos “segregação racial” - é, no fundo, uma segregação econômica, para Fanon é tanto um “produto” quanto um “processo” ao 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. Diante delas, um “novo conjunto imposto, não proposto, é afirmado com todo o seu peso de canhões e de sabres” (SARTRE, 1968, p. 38).

Isso significa que o racismo, em Fanon (2008), está longe de ser considerado um epifenômeno das contradições de classe, e, muito menos, que se dissolveria diante de uma

solidariedade abstrata entre os proletários do mundo¹³, 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 (2008, p. 88-89) permite perceber 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”.

Nessa altura, entramos em um nível mais profundo da análise fanoniana, que não chegou a ser explorado por Sartre, que é o efeito subjetivo da reificação colonial: a racialização das experiências. 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 (2010, p. 56), “a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico”.

É essa a raiz do enclausuramento do colonizado 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 “europeização 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 *versus* negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo.

¹³ 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, 1964, p. 89).

Veremos, mais adiante, como esses elementos atuam sob a posição de Fanon, a respeito das possibilidades históricas de dissolução da ordem colonial e em que aspecto essa posição difere daquela oferecida pelo filósofo francês, no que tange à dialética.

3. A dialética da negritude

No plano teórico/ideológico, uma das contribuições de Fanon à fenomenologia foi a denúncia da razão paradoxal sob a qual ela própria estava/está(?) inserida, i.e., o autoengano europeu de considerar-se a si próprio como Ser Absoluto. Essa *teodiceia*¹⁴ da civilização ocidental expressa-se pela sacralização e imposição da razão, da técnica, da produção teórica e dos pensadores europeus, não apenas como referencial universal do saber, mas, também, muitas vezes, toma esses sistemas como “completos e intrinsecamente legítimos em todos os aspectos da vida humana” (GORDON, 2015, p. 17). Não seria esse o caso de Arantes quando reduz Fanon a um revoltado violento destituído de teoria revolucionária que só teria acertado naquilo que se aproxima de Sartre? Se em Sartre, não se pode abrir mão da condição de sujeito, uma vez que a liberdade (ser-para-si) é inerente ao ser humano, em Arantes, Fanon é apenas produto (em-si) de uma época:

Não entenderemos a repercussão de sua obra, se não nos reportarmos ao contexto histórico da época. Ela traz à tona as questões prementes do colonialismo, mas deixa entrever, na ótica de Gerard Chaliand, um distanciamento e uma defasagem com a história, "Os Condenados da Terra" parecendo uma obra datada, com exceção dos estudos sobre os traumatismos do colonizado, um *produto de uma época e de uma corrente que, como sua vida e sua obra, é um reflexo mais lírico e mais consumado* (ARANTE, 2011-Grifos do autor).

Diante desse autoengano, a incompletude e o fracasso inerentes, não apenas aos sistemas de pensamento, mas à própria condição humana, são sempre escamoteados e projetados naqueles que não partilham desses valores ou naqueles que, mesmo partilhando – uma vez que o colonialismo implicou a generalização das relações de produção capitalista e de seus pressupostos éticos, políticos e estéticos para o “resto” do mundo¹⁵ – não se tem nunca a sua produção humana reconhecida no mesmo patamar que a ocidental. Em outras

¹⁴ Apresentamos o conceito de teodiceia oferecido por Gordon, em Faustino (2018b).

¹⁵ “Um novo conjunto, imposto, não proposto, mas afirmado, com todo o seu peso de canhões e de sabres.” (FANON, 1969, p. 38).

palavras, a sacralização do branco só é possível mediante a transferência simbólica – e muitas vezes econômicas – de suas contradições, limites e violências para outrem, o lado negro, que nunca serão reconhecidos como humanos: o negro, árabe, favelado, traficante..., o outro.

O *paradoxo* enfrentado por Fanon, como será exposto a seguir, foi denunciar essa *razão* racista sem ao mesmo tempo incorrer na *i-razão* e, mais do que isso, propor meios concretos – práticos sensíveis e não apenas teóricos – de superar esse estranhamento. É, pois, diante desse desafio, que emerge um sujeito comum, tanto a Sartre quanto a Fanon, embora ambos se relacionassem com ele de maneira diferente: o movimento de Négritude.

Quando a Négritude emergiu com notoriedade pública no solo francês, Sartre emitiu várias notas apoiando-a. A mais famosa foi a introdução à *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache*, de Leopold Sedar Senghor em 1948. Senghor foi um dos fundadores do movimento, com Aimé Césaire e Leon Damas, na década anterior. No texto, que recebeu o título de *Orphée Noir*¹⁶, Sartre argumenta em favor da legitimidade histórica do movimento, diante dos séculos de escravidão e racismo antinegro e, ao mesmo tempo, exalta as suas contribuições para o espírito humano. Como afirma logo no primeiro parágrafo:

O que vocês esperavam que acontecesse quando tiraram a mordaca que tapava essas bocas negras? Esperavam que elas lhes lançassem louvores? [...] O que esperavam? Que se reerguessem com adoração nos olhos? Ei-los em pé. Homens que nos olham. Ei-los em pé. Faço votos para que vocês sintam como eu a comoção de ser visto. [...] Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem ser visto [...] O homem branco, branco porque era homem, branco como o dia, como a verdade, branco como a virtude [...] Hoje, esses homens pretos nos miram e nosso olhar reentra em nossos olhos. Tochas negras iluminam o mundo e nossas cabeças brancas não passam de pequenas luminárias balançadas pelo vento. (SARTRE, [1948] 1960, p. 89).

Esse nobre esforço empreendido por um pensador branco e francês – que, ciente de seus privilégios de raça e classe, decide utilizar-se de seu prestígio –, foi recebido com muito respeito pelo meio negro, inclusive por Fanon, que dialogou muitas vezes com ele, não como um inimigo, mas como leitor atento que se apoia teoricamente nele, mas que, nem por isso, o considera acima de qualquer crítica ou ponderação, tal como teodiceia. Nesse sentido é que

¹⁶ “Négritude, Sartre argued, was akin to the reincarnation myth of Orpheus, the lyrical singer, musician, and poet, who descends into the Underworld to rescue his beloved Eurydice but is told, after beguiling Hades, that he could return to the surface world with her so long as he doesn’t look back at her. Orpheus isn’t certain that it was Eurydice following him, so he looks back, loses her, and is subsequently ripped to shreds by mad worshipers of Bacchus/Dionysus, the god of wine, women, and tragedy. Sartre attempted to capture, poetically, the “descent” of the Négritude poets – descent into blackness – which, he argued, subjectively manifested a form of antiracist racism and objectively, following Senghor, a form of ‘black soul’.” (GORDON, 2015, p. 55).

Fanon dialogará com Sartre em *Peau noire, masques blancs*, ao citar o seguinte trecho, aqui reproduzido parcialmente:

o negro, nós o dissemos, cria para si um racismo antirracista. Ele não deseja de modo algum dominar o mundo: ele quer a abolição dos privilégios étnicos, quaisquer que sejam eles; ele afirma sua solidariedade com os oprimidos de qualquer cor. De repente a noção subjetiva, existencial, étnica da negritude “passa”, como diz Hegel, para aquela – objetiva, positiva, exata – do proletariado. “Para Césaire, diz Senghor, o ‘branco’ simboliza o capital, como o negro o trabalho... É a luta do proletariado mundial que canta através dos homens de pele negra de sua raça” [...] Mas isso não impede que a noção de raça não se confunda com a noção de classe: aquela é concreta e particular, esta universal e abstrata; uma vem do que Jaspers chama de compreensão, e a outra, da inteligência [...] De fato, a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Assim, a negritude existe para se destruir; é passagem e ponto de chegada, meio e não fim último. (SARTRE *apud* FANON, 2008, p. 120-121).

Diante de tal passagem, Fanon (1968, p. 29) reage com indignação: “quando li esta página, senti que roubavam a minha última chance. Disse a meus amigos: ‘A geração dos jovens poetas negros acaba de receber um golpe imperdoável’” e continua: “Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação”.

As perguntas que vale fazer a esta altura são: Por que essa afirmação o incomodou tanto? Sartre não estaria – assim como Fanon o fizera em outros lugares – reconhecendo as contribuições da Negritude, mas lembrando os seus limites? Se a raça e o negro são mesmo criações do imaginário racista do branco (FANON, 1968), não é certo que a Négritude se destruirá assim que cumprir a sua tarefa histórica de fazer frente, dialeticamente, à alienação que a tornou necessária? Qual é o problema em ser um polo da dialética?

O exame atento outros trechos do capítulo V do referido livro permite observar o alerta fanoniano para uma “melancolia negra no mundo moderno” (GORDON, 2008, p.17), como diz: “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103). E continua: “Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro”, mas “Não adiantou nada. Explodi”. Mais à frente, ele insiste: “Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço”. A verdade, beleza e bondade são brancas; o preto é o oposto do branco.

Mas o verdadeiro mundo é branco e, em seu mundo, “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” (idem, p. 104). Em consequência, diz: “Elaborei, abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial” (ibidem, 105) introjetado através de mil detalhes, anedotas e relatos fornecidos pelo branco. E continua: “Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento”, quando, de repente:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. (FANON, 2008, p. 105).

Depois de gargalhar, Fanon volta a se referir à animalização do negro, sempre visto como selvagem, específico, escravo. E segue: “Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto (FANON, 2008, p.106). Em termos sartreanos, como *ser-em-si*, cujo *para-si* está fora, é disposição da escolha de outrem. Fanon (2008, p. 106) agoniza dramaticamente: “Queria simplesmente ser um homem entre outros homens [...] nada mais do que um homem” universal, livre, e aberto ao futuro mas em uma sociedade racista associam-no apenas a seus “ancestrais escravizados, linchados [...]”, diante disso, entre um universal branco inalcançável e um inescapável passado negro, livre e ainda humano, embora nunca visto como tal, “decidi assumir” (idem).

Em seguida, Fanon (2008, p. 108) retoma o Sartre de *Réflexions sur la Question Juive* para afirmar que: “Desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer”. Mas, depois, lembra que os “o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é”. Já para o negro “tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”. E prossegue: “A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da

minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor [...] Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal” (FANON, 2008, p. 109).

Esse círculo infernal não se manifestava apenas pelo preconceito e a discriminação, mas também pela utilização política da “razão” que afirmava no plano discursivo – diante de uma ameaça iminente de revolta explosiva – uma igualdade que não materializava na prática, seja pela tardia condenação religiosa à escravidão, seja pelo moderno conceito de igual dignidade ou pela afirmação, no campo da biologia, de que a raça não existe, ao mesmo tempo em que se silencia sobre o racismo, a “razão assegurava a vitória em todas as frentes [...] A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais” (FANON, 2008, p. 111). Em uma sociedade colonial, a razão está do lado dos vencedores, i.e., é branca. Então, sem opções, do “outro lado do mundo branco, uma feérica cultura negra me saudava. Escultura negra! Comecei a corar de orgulho. Era a salvação?”. Se a razão (ser-para-si) é branca e negra (ser-em-si), o “métido regressivo” não parece ser acessível: “Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade”.

Nessa altura da narrativa, depois de agonizar desidratado pelo deserto branco do não reconhecimento e tentar inutilmente arrancar de si uma parte daquilo que o compõe; implorar a um grande Outro que não percebe a sua existência; depois de explodir esfarelando-se em pedaços, o narrador encontra alívio e alento naquilo que outrora havia negado. Aliás, nesse cenário, ele mesmo não é inteiramente humano, mas apenas aquilo que se havia negado nas noções teodiceicas de humano; ele mesmo não é universal, mas “especi(e)fico”, determinado pela natureza selvagem e pelo passado de escravidão, “ser-em-si”.

Ao “escolher” abraçar a “si”, portanto, – porque não lhe é permitido abraçar o mundo – é a essa caricatura ontológica que abraça, e não a si, propriamente dito. Mas é essa fantasmagoria que lhe oferece conforto e o sentimento de, pela primeira vez, estar em casa; aliás, afirmação política desse “lugar de fala” intransponível (a natureza, a selvageria, o irracional, o passado) pode ser subversivo, especialmente no mundo em que a técnica fria da razão instrumental possibilitou a bomba atômica e a escravidão do humano pela máquina. Diante desse mergulho primordial naquilo que o branco deixou de ver nele e se afastou por séculos arrogantemente, o branco percebe dolorosamente que sua alma estava corrompida “enquanto eu lhe escapava, e que levava algo comigo” (FANON, 2008, p. 117).

Mas não adiantava, porque o branco, diante da tentativa de escapar ao enquadramento, reagia sempre com mais força:

a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o “verdadeiro racional”. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido [...] Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, quando tentava, no plano das ideias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim. Demonstravam-me que minha iniciativa era apenas um polo na dialética. (FANON, 2008, p. 117).

Xeque-mate! “Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação” (FANON, 2008, p. 121). O argumento de Lewis Gordon a respeito desse trecho é bastante interessante. De um lado, há, nessa afirmação bem intencionada “do amigo dos povos de cor”, a escandalosa redução do problema racial ao problema de classe¹⁷. Essa posição é bastante comum em uma tradição – que vai do marxismo ao existencialismo – que reconhece as desigualdades raciais mas oferece, como resposta pseudo “dialética”, a subsunção da luta antirracista a uma perspectiva considerada “mais legítima”, vista como universal: a classe.

Ocorre que, para Fanon (1980), o capitalismo, enquanto sistema de exploração econômica, que não dissolveu as desigualdades raciais nem a própria reprodução da exploração de classes, estrutura-se a partir de uma existência racializada (FAUSTINO, 2018b). Essa racialização ganha dimensões assombrosas na periferia do capital, uma vez que essas regiões – coincidentemente não europeias – atuaram como depositárias das contradições reais e simbólicas produzidas pela teodiceia do capital. Como afirma Fanon (2010, p. 56) em *Les Damnés de la Terre*:

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.

O outro problema, implícito a essa afirmação, é a aceitação – que, do ponto de vista fanoniano, é expressão direta do racismo – dos pressupostos coloniais a respeito do negro. O verdadeiro “racismo antirracista”, para Fanon, não está na adoção auto-enganadora de uma pseudo-essência negra, mas sim a manutenção do negro, mesmo que de forma invertida e bem-intencionada, na esfera coisificada do em-si, enquanto expressão da natureza e do

¹⁷ Como explica Gordon (2015), o que se ganha com a negritude é apenas a consciência revolucionária subjetiva já que a verdadeira consciência seria a da classe.

passado. Essa crítica, óbvio, não se dirige apenas a Sartre, mas, principalmente, ao movimento de negritude, entretanto, encontrou no filósofo francês um eco quase paternalista. Nota-se, ao longo de todo o *Orphée Noir*, o elogio a essa “apreensão intuitiva da condição humana e a memória ainda fresca de um passado histórico” (SARTRE, 1960, p. 140) próprio e só acessível aos negros.

Ao mesmo tempo, e aqui entramos no outro elemento da crítica fanoniana, quando esse ser objetificado busca afirma-se em seu para-si universal, encontra, no seu maior apoiador, o disparo de um “tiro certo!” Assim, o intento do movimento já nasceria morto porque “não é mais que um dos polos da dialética” (FANON, 2008, p. 120). Não é nem universal nem particular, uma vez que o único particular apto a ascender à universalidade é o proletariado. A racialização do negro, enquanto específico, tem como consequência inescapável a racialização da universalidade como branca/europeia. Diante dessa racialização, o negro não é *futuro* e nem *racional*, mas o seu passado lúdico e sensual só serve nos fins de semana, quando se precisar distrair um pouco; mesmo no seu auge, não passa de *especi(e)fico* diante da verdadeira universalidade que segue branca até mesmo na boca do maior amigo dos povos de cor (FANON, 2008).

O outro problema, nomeado por Gordon (2015) de “dialecicismo claustrofóbico” é visão empobrecida que Sartre trazia até aquele momento a respeito da própria dialética. A esse respeito, no auge dos seus 25 anos, Fanon lamenta que *Orphée Noir*, embora tenha sido um marco para a afirmação do intelectualismo do existir negro (Negritude) não apenas chega à fonte da fonte, mas *a seca*, apresentando, com isso, uma visão fechada, e, portanto, racionalista, da dialética. Como afirma Fanon (2008, p. 121): “Desta vez, este hegeliano-nato esqueceu de que a consciência tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si”. E continua: “Contra o racionalismo, ele salientava o lado negativo, mas esquecendo que esta negatividade tira seu valor de uma absolutidade quase substancial. A consciência engajada na experiência deve ignorar as essências e as determinações do ser”.

Essa incognoscibilidade da dialética era inconcebível à noção sartreana de sujeito, que buscava afastar, a todo custo, todas as determinações extraconscientes do agir humano. O que ele não percebeu, segundo argumenta Gordon (2015), é que não havia espaço para o universal enquanto a sociedade permanecer racista e violentamente fechada ao negro, aliás, o único universal à vista era branco. Para Fanon (2008, p. 126), o conselho de Sartre seria o

mesmo que dizer a um recém-amputado de guerra que aceite a falta do seu membro. Assim, Gordon 2015, p. 60) se pergunta, dando razão a Fanon: “Como alguém poderia aceitar essa ausência quando o correlato do membro desaparecido, o elemento fantasma que assombra o corpo, é a humanidade?”.

A primeira reação de Fanon (2008, p. 118), diante dessa amputação, foi o choro “Minha originalidade me foi extorquida. Chorei por muito tempo e depois recomecei a vida” e riu da situação já que, às vezes, afastar-se dos problemas pelo riso ou a ironia é uma forma de lidar com eles de forma mais leve. Mas o riso tem limites e, em algum momento, o problema terá que ser enfrentado; por isso Gordon (2015) polemiza com o que nomeia como noção racionalista de dialética, o avanço “na terapia geralmente ocorre com lágrimas, com catarse. Fanon chorou porque percebeu que todos os esforços para evitar a verdade falharam. Foi através de tal catarse que ele foi capaz de enfrentar as implicações de sua situação, sob qualquer forma que fosse”.

Lewis Gordon sugere que, posteriormente, Sartre teria aceitado a crítica e, a partir dela, ampliado a sua percepção, não apenas do problema negro, mas de sua própria noção de dialética, expressa de maneira mais rica e aberta em *Crítica da Razão Dialética*. Fato é que, no prefácio do filósofo francês, ao *Le Damnés de la Terre*, há uma importante guinada na relação universal-específica da luta negra. Sob o calor das lutas de libertação africana e o dismantelar quase completo do colonialismo francês, na Argélia, sob o qual Fanon forjou esse seu último texto, a luta do colonizado ganha *status* de universalidade, quando o filósofo francês sugere que ela salvaria não apenas os colonizados mas a própria Europa (SARTRE, 2010, p. 24-48).

Entretanto, seu compromisso e a apologia a esse processo emancipatório o levou a exaltar elementos que julgava fundamentais para despertar a consciência europeia, ignorando outros longamente sistematizados ao longo do livro. Não obstante, o prefácio foi mais lido do que o próprio livro, como explica a psiquiatra e parceira de trabalho de Fanon, Alice Cherki: “O belo prefácio de Sartre a esse livro, que Fanon desejava, parece que foi mais lido, ao longo dos anos, do que o corpo do texto. Entretanto, de certo modo, esse prefácio desvia as preocupações e o tom de Fanon”. Para ela, “Sartre justifica a violência enquanto Fanon a analisa, não a promove como um fim em si, mas vê nela uma passagem obrigatória” (CHERKI, 2010, p.15).

Essa visão distorcida, no entanto, marcou décadas de estudos sobre Fanon e, de certa forma, persiste até nossos dias. Para Marco Antônio Arantes, por exemplo, enquanto Sartre “se apoiava nos escritos de Marx para formular sua *teoria* revolucionária [...] Fanon preferia *seguir* os ensinamentos do sindicalista francês Georges Sorel, autor de ‘Reflexões sobre a Violência’” (ARANTES, 2011, grifos nossos). o psiquiatra martinicano é apresentado como um mero seguidor reativo de Sorel enquanto Sartre, por outro lado, como um teórico que formula sua própria teoria revolucionária, embora Fanon sequer cite Sorel ao longo de todo o livro. Quem o faz é o próprio Sartre, em seu prefácio. Ainda assim, para o autor, Fanon seria, assim, com exceção de seus estudos sobre os efeitos psíquicos da guerra, um autor datado que só fizera sucesso por devido ao “contexto histórico da época” (ARANTES, 2011).

Longe de considerar Fanon acima de críticas, argumentamos apenas que essas distorções, que resumem Fanon à violência, além de seu tom racista – ao fixá-lo na reatividade passional, destituindo-o do reconhecimento de sua proposta teórica – fazem perder de vista a riqueza do pensamento fanoniano como um todo, sobretudo os elementos presentes em *Les Damnés de la Terre*, que não foram problematizados por Sartre em seu prefácio: o livro é iniciado com a constatação de que a “violência total” (necropolítica) é a norma – e não a exceção – da sociedade colonial, a partir daquilo que Benjamin (1996) nomeava de “violência mítica”; posteriormente, problematiza os intentos de negação da negação colonial que, segundo ele, só desmantelam a sociabilidade colonial se forem capazes de reestruturá-la radicalmente.

A leitura rápida dos capítulos evidencia que Fanon, não apenas está em diálogo com as teorias revolucionárias marxianas e marxistas – pelo menos do ponto de vista político¹⁸ – como ponderará *ad nauseam* os limites, riscos e a desventura da violência. Parafraseando Benjamin (1996), poderíamos afirmar que Fanon não deseja a violência; apenas diagnostica a sua inevitabilidade “legítima” diante de uma ordem “miticamente” violenta.

Para além disso, o tema da violência, mediado pela percepção fanoniana da incognoscibilidade da dialética, remete a outro ainda pouco explorado e relativamente distinto das posições defendidas por Sartre, que é a relação entre a ontologia hegeliana e a

¹⁸ Embora, de fato, haja discordância entre Fanon e o restante do marxismo, em relação ao sujeito revolucionário. A realidade observada por Fanon, nas colônias, era a de um número extremamente reduzido de proletários urbanos-industriais, como previsto pelo marxismo da época, além do que, esses, quando havia, frequentemente assumiam posições e privilégios que lembram aquilo que Lenin (2012) nomeou como Aristocracia Operária. Já as contradições de classe se davam principalmente entre camponeses e o lumpem (FANON, 2010).

metapsicologia freudiana. Para o filósofo estadunidense Stephan Bird-Pollan (2015), ao afirmar que a violência revolucionária desintoxica (FANON, 2010) a psicopatologia de Fanon¹⁹ estaria apontando para uma noção integrada de sujeito, tanto no nível individual, intersubjetivo quanto no nível social. Assim, a primeira contribuição de Fanon para a psicanálise é afirmar que existe uma ontologia humana, mas o colonialismo a rebaixa (aliena) para alguém do nível geral de desenvolvimento intersubjetivo (BIRD-POLLAN, 2015, p. 103-110). Para o filósofo estadunidense o objetivo, dessa constatação apresentada por Fanon, é propiciar uma “cura” – tanto clínica quanto social – dos complexos gerados por essa obliteração. Em Fanon (2010), a clínica clássica só faz sentido em um processo político mais amplo de análise e reestruturação das relações sociais que produzem o sofrimento (revolução) de acordo com as necessidades dos indivíduos.

Para além disso, Fanon mobiliza a psicanálise não apenas para dar conta dos efeitos psíquicos do colonialismo e do racismo sobre os indivíduos – como frequentemente se afirma – mas, sobretudo, para fundamentar quanto a insatisfação causada pela opressão pode provocar o seu contrário, impulsionando (ou impedindo) movimentos sociais e individuais em direção a uma sociedade justa²⁰.

A autoconsciência, enquanto consciência da liberdade humana, só pode ter lugar através do interdesenvolvimento subjetivo mas a pressão causada pela obliteração desse reconhecimento – em sua conseqüente interdição da satisfação narcísica, enquanto satisfação não alcançada – impulsiona energeticamente o sujeito em direção à busca pela satisfação completa. Nas palavras de Freud “a diferença quantitativa entre o prazer da satisfação que é exigida e a que é realmente conseguida é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas” (FREUD, 1920/2006, p. 52-53).

Desde a metáfora do Senhor e do Servo (HEGEL, 1999), é sabido que a relação entre sujeito/objeto é não apenas relacional, mas, sobretudo, recíproca. Mas essa reciprocidade é interdita pela racialização colonial e o colonizado fixado na condição de objeto impedindo toda a relação intersubjetiva. Fanon já havia demonstrado, em *Peau Noire, Masques Blancs*, que o problema não é a mera objetificação, já que todos somos sujeitos (para-si) ou objetos

¹⁹ Segundo ele, na contramão da teoria do sujeito “essencialmente fragmentado” de Hommi Bhabha (2004), mas em continuidade com a teoria freudiana do trauma (BIRD-POLLAN, 2015).

²⁰ Há aqui, se concordarmos com Bird-Pollan, uma relativa diferenciação entre as noções de sujeito em Fanon e em Sartre. Para o primeiro, a busca por liberdade não deixa de ser atravessada por *pulsões* e reações inconscientes a movimentos internos e externos. Em Sartre, tal movimento é inconcebível.

(se-em-si) de e para alguém, em algum nível das relações humanas. O problema é que, nas relações humanas atravessadas pelo colonialismo o negro encontra a impossibilidade concreta de se efetivar na história, e, em consequência, a sua ontologia é rebaixada à condição de coisa (em-si). E aqui encontramos uma irônica semelhança com Sartre, embora eles entendam a psicanálise de maneira distinta.

A proposta teórica de Bird- (2015) permite pensar, especialmente se a relacionarmos com a fenomenologia sartreana, que essa objetificação é “má-fé heteroinfringida”, i.e., não se efetiva senão como desejo do colonizador e coparticipação assujeitada do colonizado. Entretanto, por mais que não seja visto como humano, o colonizado o continua sendo e a sua humanidade se expressa a partir de seu desejo sempre frustrado de ser reconhecido²¹, se não como humano – diante da interdição do reconhecimento –, pelo menos pela identificação do branco como “ego-ideal”.

Ocorre que, por mais que tente negar a si para se aproximar desse grande Outro (SOUZA, 1982), a racialização é exterior à compreensão e às imagens – reais ou distorcidas – que inventa a respeito de si, e, portanto, até mesmo o desejo autoestranhado de aniquilação encontra limites para se efetivar²². Diante da impossibilidade até mesmo da má-fé (desta vez autoinfringida), vê o seu ego explodir em farelos desmoronar em “esquemas epidérmicos raciais” (SOUZA, 1982, p. 105) adocedores e cada vez mais autodestrutivos, ou converter, a depender das escolhas realizadas, toda essa energia represada no seu oposto: o desejo de autoinscrição e o ressentimento diante da fissura narcísica anterior²³.

Essa autonegação, convertida agora em autoafirmação e autoinscrição, longe de se resumir a uma desconstrução gramatológica, consuma-se em negação (energeticamente proporcional) da negação dos elementos exteriores e interiores que sustentavam o

²¹ “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de que, mas sinto que sou um miserável.” (FANON, 2008, p. 125).

²² “Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar.” (op. cit. p. 126).

²³ “Vocês chegaram muito tarde, tarde demais. Sempre haverá um mundo – branco – entre vocês e nós... Essa dificuldade que tem o outro de liquidar definitivamente o passado. Diante dessa esclerose afetiva do branco, é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro. Pouco a pouco, criando pseudópodes aqui e ali, secretei uma raça. E esta raça titubeou sob o peso de um elemento fundamental.” (op. cit. 113).

colonialismo²⁴. A agressividade é redirecionada e a “pulsão de morte”, enquanto negatividade autoaniquiladora, anteriormente voltada ao desejo de identificação ao colonizador, converte-se proporcionalmente no desejo de sua morte²⁵. Pouco importa aqui se é a morte real ou simbólica ou se a situação histórica propicia que a primeira seja condição para a segunda, mas sim que a morte do colonizador é também condição para a morte do colonizado, enquanto estatuto e a possibilidade de renascimento humano como pressuposto da verdadeira intersubjetividade, inclusive com o branco, agora não mais na condição de senhor absoluto mas de ser-para-o-outro.

O argumento de Bird-Pollan (2015) é que a agressividade freudiana, como manifestação metapsicologia da pulsão de morte, é fundamental para diferenciar o eu do outro. Segundo ele, Fanon estaria promovendo um encontro entre Freud e Hegel, ao indicar que essa negatividade aniquiladora e incontornável, em sua função de viabilizar a *negação da negação* colonial, encontra contrapartida positiva no narcisismo – que é também uma forma de autodiferenciação – mas que se volta para o outro, em vez de se afastar dele. Em *Les Damnés de la Terre*, a dialética fanoniana teria posto em prática, em vez de contrariar, a *Filosofia da História*, de Hegel, ao mostrar como os “sem-história” entram na história: arriscando a vida em busca da liberdade. Com isso, afirma a imanência da própria história e a sociedade como particularidades universais (BIRD-POLLAN, 2015).

Há uma diferença substancial entre as noções de história, constantes em *Fenomenologia do Espírito - Phänomenologie des Geistes – escrito em 1907 e visivelmente presente no texto fanoniano - e Filosofia da História Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*). As implicações explosivas da dialética objetiva do senhor e do servo, contidas no primeiro texto, assustavam até o próprio Hegel que “tenta desesperadamente desdizer sua conclusão (incendiária) já na última meia página do capítulo sobre ‘Domínio e servidão’, com o auxílio de malabarismos linguísticos e sofisticação conceitual”.

Já no segundo texto, publicado três décadas depois por seus discípulos, “as dúvidas de Hegel desaparecem por completo, e a racionalização ideológica da autoafirmação brutal da

²⁴ “Será preciso dizer que a guerra, terreno privilegiado de expressão de uma agressividade finalmente socializada, canaliza para o ocupante os gestos congenitamente mortíferos? É uma constatação banal que os grandes abalos sociais diminuem a frequência da delinquência e dos distúrbios mentais.” (Fanon, 2010:352-3).

²⁵ “O desenvolvimento da violência no seio do povo colonizado será proporcional à violência exercida pelo regime colonial contestado... A lógica do colono é implacável, e só se desconcerta pela contra-lógica decifrada na conduta do colonizado, na medida em que não se atualizaram previamente os mecanismos de pensamento do colono.” (FANON, 2010, p. 107).

ordem social, material e politicamente dominante, através da ‘prova de fogo da guerra’, adquire a rigidez antidialética de um postulado metafísico arbitrário” (MÉSZAROS, 2008, p. 135-136). Em termos raciais, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* apresenta uma visão racional predeterminada da história humana universal, pautada por uma geografia racializada onde, não apenas a África subsaariana não compõe a história universal, como a Europa (ou o ocidente em seus pressupostos liberais) é o polo mais desenvolvido e o seu fim acabado: o fim da história. O que Fanon faz aqui é usar Hegel contra ele próprio, apostando em uma nova abertura revolucionária da história.

Para voltar à Sartre, o “hegeliano-nato (FANON, 2008, p. 121), e as diferenças entre ele e Fanon, é possível afirmar que para este último, diferentemente do primeiro, nem o Sujeito é *para-si* absoluto diante das determinações sociais e psíquicas e nem a reciprocidade da relação sujeito-objeto²⁶ que marca *Para-si-Para-outro* sartreano (SARTRE, 2000) são plenamente possíveis diante da sociabilidade colonial. Assim como em Sartre, tanto a insuportável segurança da submissão quanto a arriscada luta de vida e morte pela emancipação são escolhas possíveis a esse sujeito objetificado, mas para Fanon, esse sujeito só efetiva enquanto tal quando canaliza a impulsividade agressiva (violência), usualmente voltada aos iguais e aos mais fracos, contra as forças que o constroem em um processo transformador do mundo, e em consequência, de si. Se a alienação colonial interdita o reconhecimento do negro como um ser-para-si, apenas a luta – e esta, não pode abrir mão da violência ou não se efetiva - pode libertar o servo, mas também o senhor, dos estranhamentos que o atravessam.

Referências

ARANTES, Marco Antônio. Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, 2011, p. 382-409.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, São Paulo, v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

BEAUVOIR, Simone. **Deuxième sexe. Tome 2: L'expérience vécue**. Paris: Edité par Gallimard, 1949.

²⁶ Própria ao sistema hegeliano, e em consequência, ao sartreano.

BHABHA, Hommi. Foreword: “framing Fanon”. *In*: FANON, Frantz. **The wretched of the earth**. 2004.

BIRD-POLLAN, Stefan. **Hegel, Freud and Fanon. The dialectic of emancipation**. London-New York: Rowman & Littlefield, 2015.

CHERKI, Alice. Prefácio à edição de 2002. FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações** – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan./jun. 2005.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Editions du seuil, 1952.

FANON, Frantz. **Pour la révolution africaine (écrits politiques)**. Paris: François Maspero, 1964.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: François Maspero, 1968.

FANON, Frantz. **Sociologia d’une révolution. L’an V de la révolution algérienne**. Paris: François Maspero, 1968.

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

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do. **Revista Tecnologia e Sociedade (on-line)**, v. 1, 2013, p. 121-136.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos: UFSCar, 2015a, 260 f

FAUSTINO, Deivison Mendes. O que Fanon disse, afinal? Lewis Gordon e a defesa de uma abordagem fanoniana. **Plural São Paulo (on-line)**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 247-253, dec. 2015b.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018a, 144 p.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Notas introdutórias sobre o “Africana Philosophy” e o humanismo pós-colonial de Lewis Gordon. **Entreletras**, Araguaína, v. 9, n. 1, jan./jun. 2018b (ISSN 21793948).

FREITAS, Sylvia Mara Pires de. **Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal**: contribuições do pensamento de Sartre. Rio de Janeiro: Editora Apris, 2018.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (v. XVIII, p. 13-85). Rio de Janeiro: Imago. Obra original publicada em 1920.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GORDON, Lewis R. **Fanon and the crisis of european man**: an essay on philosophy and the human sciences. New York: Routledge, 1995a.

GORDON, Lewis R. **Bad faith and anti-black racism**: atlantic highlands. Humanities Press: 1995b.

GORDON, Lewis R. **An introduction to africana philosophy**. Cambridge: University Press: 2008.

GORDON, Lewis R. **What Fanon said**: a philosophical introduction to his life and thought. Fordham University Press Publication, 2015.

HENRY, Paget. **Caliban's reason**: introducing afro-caribbean philosophy. New York: Routledge Library Binding, 2000.

HENRY, Paget. Africana phenomenology: its philosophical implications. **Worlds & Knowledges Otherwise**, 2006.

MANNONI, Octavi. **Psychologie de la colonization**. Paris: Ed. du Seuil, 1950

MÉSZAROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

PAIVA, Vera Silvia Facciolla. Psicologia na saúde: sociopsicológica ou psicossocial? Inovações do campo no contexto da resposta brasileira à aids. **Temas Psicol.**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 3, p. 531-549, dez. 2013 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2013000300002&lng=pt&nrm=iso . Acesso em: 18 dez. 2019.

RODRIGUES, Eli Vagner F. **Reflexões sobre o racismo, de Jean Paul Sartre**: uma análise das origens psicológicas do preconceito racial. Bauru, v. 4, n. 1, p. 161-169, jan./jun., 2016 (6).

RODRIGUES, Nelson. **O óbvio ululante**. Primeiras Confissões. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

ROUMALN, Jacques. **CEuvres completes**: agence universitaire de la francophonie. Paris, 2003.

SARTRE, Jean Paul. Précédée de Orphée noir par Jean-Paul Sartre, anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française [1948]. *In*: SARTRE, Jean Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Difusão europeia do livro, 1960.

SARTRE, Jean Paul. **Colonialismo e neocolonialismo (situações V)**. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1968

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 1970. Disponível em: http://stoa.usp.br/alexcarneiro/files/-1/4529/sartre_exitencialismo_humanismo.pdf.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. *In*: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

SARTRE, Jean Paul. O genocídio. Les temps modernes, n. 259, dec. 1967. *In*: SARTRE, Jean Paul. **Escritos políticos**. 2. Sobre el colonialismo. Madrid/Buenos Aires: Alianza Editorial, 1987.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SARTRE, Jean Paul. **Critique of dialectical reason, v. 1: theory of practical ensembles**. Translation: Alan Scheridan-Smith, New York : Verso, 1991.

SARTRE, Jean Paul. **Crítica de la razón dialéctica, tomo I: teoría de los conjuntos prácticos**. 2 ed. Trad.: Manuel Lamana. Buenos: Lasada, 1970.

SARTRE, Jean Paul. **Crítica da razão dialética**: precedido por questões de método. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Apresentação Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

SEKYI-OTU, Ato. **Fanon's dialectic of experience**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio Janeiro: Ed. Graal, 1982.