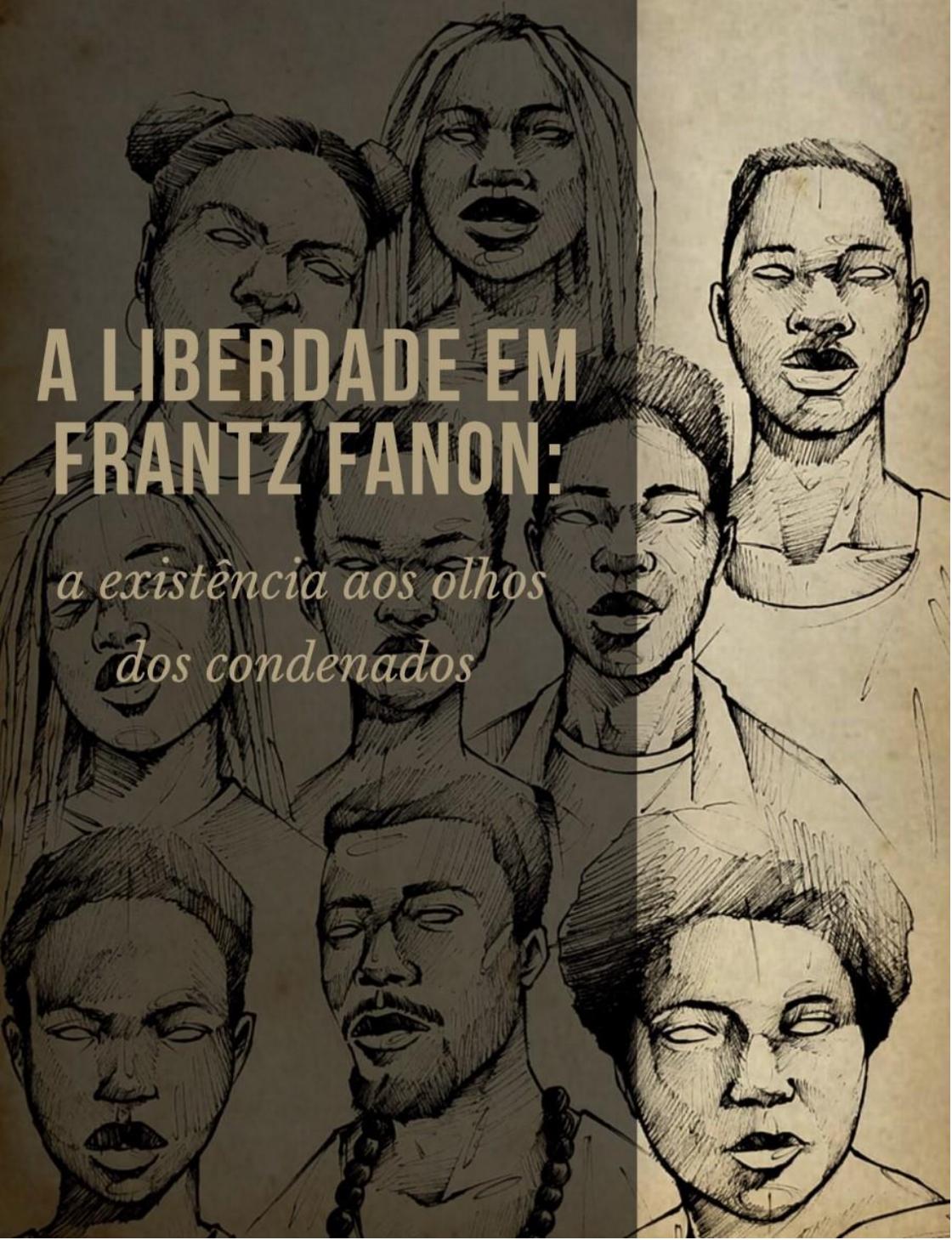


NILSON LUCAS DIAS GABRIEL

APOLODORO  
VIRTUAL EDIÇÕES

# A LIBERDADE EM FRANTZ FANON:

*a existência aos olhos  
dos condenados*





---

**A LIBERDADE EM FRANTZ FANON:**  
a existência aos olhos dos condenados

---

## **APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito

### **SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”**

Editor da série: Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

#### **Comitê Editorial**

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

**NILSON LUCAS DIAS GABRIEL**

---

**A LIBERDADE EM FRANTZ FANON:  
a existência aos olhos dos  
condenados**

---

**Apolodoro Virtual Edições  
2021**

## **APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

### **Diagramação**

Apolodoro Virtual Edições

Capa: Fabrício D'Art

Preparação e revisão: Tarik Adão

### **Concepção da Série**

Grupo de Pesquisa "Filosofia. Arte e Educação" MEN/UFSC

### **Concepção da obra**

Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Existencialismo

(LIEPPFEX/CNPq)

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPI (UEM/PR)

#### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Gabriel, Nilson Lucas Dias

A Liberdade em Frantz Fanon [livro eletrônico] : a existência aos olhos dos condenados / Nilson Lucas Dias Gabriel. -- 1. ed. -- Guarapuava, PR : Apolodoro Virtual Edições, 2021.

PDF

ISBN 978-65-88619-10-0 (digital)

ISBN 978-65-88619-09-4 (físico)

1. Existencialismo 2. Fanon, Frantz, 1925-1961 3. Filosofia 4. Psicologia I. Título.

21-61575

CDD-150.1

#### **Índices para catálogo sistemático:**

1. Psicologia : Filosofia e teoria I50.1

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Atribuição - Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

[editora@apolodorovirtual.com.br](mailto:editora@apolodorovirtual.com.br)

Rua Coronel Luís Lustosa, 1996, Batel

Guarapuava/PR, 85015-344

Ao meu pai Nilson Gabriel e à minha mãe  
Maria Iolanda



"pois nada se mostra mais insuportável do que  
a liberdade, depois de a possuirmos".

James Baldwin



## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha ancestralidade, pelo passado, pelo presente e pelo futuro.

À minha rainha e avó Hilda Gabriel, meu avô Nelson Gabriel e ao meu falecido avô Damaso Dias. Vocês são e foram meus maiores exemplos de êxito na vida.

A toda à minha família, aos mais velhos e aos mais novos.

Ao meu pai, Nilson Gabriel, e à minha mãe, Maria Iolanda, referências de coragem e rebeldia. E à minha irmã, Geovanna. Vocês me ensinaram a ir sempre para além daquilo que me foi oferecido.

Agradeço também ao Rap, pois foi quem primeiro me ouviu e me apresentou a possibilidade de ser ouvido.

Sem vocês este trabalho não seria possível, sem vocês eu não seria possível.

Agradeço à minha família baiana, com quem finalizo este livro, vocês me apresentaram a comoção de ver e ser visto. À Itamires Alcantara, por toda a ajuda e companhia, pelo amor e o cuidado.

Aos meus amigos e amigas, professores e professoras, em especial à Marivânia Araújo, ao Delton Felipe e à Lilian, toda a minha admiração. À Paola, ao Thiago e à pequena Naiá. À Ana Volpato e ao Marcos Shiozaki, muito obrigado pela amizade. À Luara Vieira, Alex Souza, Émily Albuquerque e Gregório Balielo, Daniara Thomaz, Eloá Lamin, Pedro Casteleira (PC), Jeferson Garcia, Luana Corbello, Amanda (Nina), Tarik Adão, Bruno Barra, Sílvia Elaine, Abraão Carlos e Isabely Cristine, Vivian Thomaz, Ana Carolina, Betyna Freitas e Thomas Teixeira, Oyama Netto, Amanda Mendes, Fernanda Bião, Marly Paixão e à professora Maria Júlia.

À Lucinha, minha orientadora no mestrado e agora no doutorado, obrigado por acreditar no meu projeto, na minha

escrita, por orientar essa pesquisa e por confiar tanto no meu trabalho. Eu não esperava encontrar nesse processo tanta humanidade como encontrei em você.

À Sylvia Freitas, que por meio de seu trabalho acerca da obra sartriana, das nossas conversas e suas aulas me apresenta Sartre por ele mesmo.

Ao meu irmão e referência Deivison Faustino (Nkosi), a sua honestidade e o seu compromisso intelectual com a obra fanoniana tornaram esse estudo possível.

Ao professor, amigo e editor Evandro O. Brito, pela oportunidade e pela parceria muito antes e durante a escrita deste livro.

O meu agradecimento às integrantes do Grupo de Estudos de Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX); às integrantes do Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros da UEM (NEIAB), do Coletivo Yalodê-Badá de Maringá e o Coletivo Negro Alexandrina de Manaus; à Wal; e à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPI), em especial ao professor e coordenador Guilherme Silva.

Agradeço às alunas e aos alunos, orientandas e orientandos. Em especial às integrantes do Grupo de Estudos *Intersecções entre raça, gênero e classe no existencialismo de Frantz Fanon, Sartre e Simone de Beauvoir*, realizado em 2019: Caroline Brambila, Cecilia Barbosa, Maisla Souza, Milleny Stéfany e Mikaelli Carvalho. Com vocês aprendi mais sobre o professor que quero ser.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES - pela bolsa de estudos em boa parte da minha pesquisa do mestrado que resultou neste livro.

# SUMÁRIO

PREFÁCIO .....	15
APRESENTAÇÃO .....	21

## CAPÍTULO 1

EU, SARTRE E FANON .....	25
1.1 Algumas questões de método .....	30
1.2 Eu tinha um nome .....	38
1.3 E me nomearam negro .....	49
1.4 Mediações marginais entre sujeitos universais e particulares .....	61
1.5 A transcendência do negro .....	73

## CAPÍTULO 2

A EXISTÊNCIA DE UM CONDENADO À ESSÊNCIA.	87
2.1 O pequeno condenado pelo “grande erro branco” .....	95
2.2 Liberdade, reconhecimento e dialética .....	115
2.3 A historicização da ontologia fenomenológico- existencial .....	121
2.4 O jovem negro e a liberdade branca .....	136
2.5 “A grande miragem negra” .....	157

2.6 Livre em busca de libertação .....	174
À GUIA DE POSSÍVEIS CONCLUSÕES .....	195
REFERÊNCIAS .....	201
BIBLIOGRAFIA DE FRANTZ FANON .....	211
Nota explicativa .....	211
Obras publicadas em francês (original) .....	211
Obras póstumas em francês (original, até novembro de 2020) .....	212
Obras publicadas por ordem cronológica, em português no Brasil (até novembro de 2020) .....	212
Peças teatrais, artigos políticos, psiquiátricos e filosóficos e falas redigidas por ordem de acontecimento/publicação .....	213

## PREFÁCIO

Por mais estranho que possa parecer, a temática da liberdade, tão importante ao estatuto teórico de Frantz Fanon, é uma das questões menos pesquisadas entre os seus leitores brasileiros. Temas diretamente relacionados a essa temática, como a práxis política, o corpo, a racialização, a relação entre cultura, política e dominação, a linguagem, a subjetividade e o sofrimento psíquico, entre outros, como a própria recepção do pensamento de Frantz Fanon no Brasil, têm recebido destaque entre os estudos contemporâneos sobre o seu pensamento.

O livro *A Liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*, de Nilson Lucas Dias Gabriel, é uma importante contribuição a esse debate. É sabido que a temática da liberdade encontrou um lugar de destaque em tradições teóricas diversas que compõem o chamado pensamento ocidental: do livre arbítrio de Santo Agostinho ao liberalismo utilitarista de Stuart Mill; da liberdade como direito, no Leviatã hobbesiano à liberdade como um dom essencial da natureza, do discurso sobre a desigualdade em Rousseau; da ética teleológica aristotélica que localiza a liberdade no exercício da razão, passando pela liberdade como ato político, a partir do Estado, em Hegel para chegar no ser-para-si de Sartre, tem-se um debate acalorado e polissêmico que transborda o campo meramente teórico para inspirar - e ser inspirado por - acontecimentos históricos de grandes proporções.

O caso do humanismo renascentista e do humanismo iluminista são emblemáticos, a esse respeito. Enquanto o primeiro movimento, protagonizado pela burguesia nascente na Europa, representou um certo alargamento ético, político e estético diante dos pressupostos supostamente estáticos da sociedade feudal, anunciando, progressivamente, a ação humana como o verdadeiro demiurgo de seus próprios pressupostos, o segundo movimento representou a ruptura radical com a or-

dem social vigente e a instauração de uma nova, na qual a liberdade passou a figurar, definitivamente, como o pressuposto da economia, do direito e da política.

A liberdade e a igualdade constituíam-se, assim - pelo menos no plano formal - como grandes paradigmas da modernidade e de suas noções de homem e de sujeito e, a partir dela, afirmou-se que a história poderia ser teleologicamente direcionada em função do que fosse considerado melhor para a humanidade. Esse foi o argumento que orientou a Revolução francesa.

Duas grandes contradições deste intento é que, em primeiro lugar, essa conquista colossal - quando se considera a profundidade das transformações que ela provocou à sociabilidade europeia e, conseqüentemente, mundial - ocorrera sob a restrição da própria realidade social que lhe deu fundamento: a classe social que lhe dirigiu, uma vez convertida em classe dominante, não poderia mais defender integralmente os ideais de liberdade e igualdade - senão, como existência restrita ao plano formal e jurídico - sob o risco de assistir a ordem social burguesa ser também substituída revolucionariamente por aqueles que ela deixa de fora ou explorava violentamente. Refiro-me aqui à classe trabalhadora e o risco de superação do capital que portava em seu DNA.

A segunda grande contradição tem a ver com a dimensão umbilicalmente colonial da democracia e da cidadania ocidental. Para que essa concessão, de caráter relativamente ilusório e universalista, fosse economicamente possível nos centros capitalistas em um contexto de crescente internacionalização do capital, ela precisou ser impossível nos territórios que conheceram a ordem capitalista a partir da colonização.

Dito de outra maneira, a contraparte da cidadania e da extensão da noção de igual dignidade a todo ser vivente considerado humano - ou seja, dotado "naturalmente" de razão e liberdade - era a escravização e coisificação animalizada dos

povos colonizados, a partir de um processo objetivo e subjetivo que interdita qualquer reconhecimento destes como humanos.

Instaura-se aqui uma aparente anomalia a um sistema de representação pautado pela ideia de liberdade, mas que, no plano econômico, não pôde abrir mão da colonização e da escravidão como condição de emergência, consolidação e expansão ampliada do sistema produtivo do capital. Se a liberdade é o que caracteriza o ser humano moderno, das duas uma: ou as pessoas escravizadas não poderiam ser escravizadas, sob o risco de colocar em xeque a própria definição do humano como liberdade, ou elas não seriam pessoas. Garantindo, assim, o bom funcionamento do sistema, em seu complexo de complexos.

Frantz Fanon detecta essa contradição e revela que a violência colonial não é uma anomalia ao que o humanismo burguês e o liberalismo têm de melhor, mas a sua condição de existência e contraparte não assumida. É deste lugar, primeiramente, que a temática da liberdade aparece em Fanon: como o diagnóstico da existência de uma promessa inspiradora, mas ainda não cumprida. A sua efetivação exigiria, como argumentou Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, o desmantelamento das bases carcomidas do edifício colonial capitalista em direção a uma reestruturação do mundo.

É diante deste diagnóstico, pois, que ele exigirá essa transformação e a defenderá com toda a sua força, até o último dia da sua curta vida. Para isso, não hesitará de lançar mão do arsenal teórico então disponível de forma a desvelar adequadamente e, consecutivamente, revolucionar a ordem social existente em direção à superação da exploração de um ser humano por outro.

É nesse esforço, ou pelo menos inspirado nele, que o presente trabalho de Nilson Lucas Gabriel se situa. A busca por desvelar o lugar da temática da liberdade no pensamento de Frantz Fanon permite ao autor explicitar importantes categorias filosóficas, sociológicas, políticas e, sobretudo, psicológicas. A sua familiaridade com a fenomenologia existencial, de inspira-

ção Husserl-Sartreana, o permite análises privilegiadas e conclusões singulares que enriquecem definitivamente não apenas o campo de estudos sobre o pensamento de Fanon, mas as ciências sociais e humanas como um todo.

O autor inicia justificando a escolha de seu objeto ao afirmar que não foi pelo fato de Fanon ser negro que ele o escolheu, “mas a realidade é que, por ele ser negro e martinicano, a ciência psicológica escolheu excluí-lo” (Gabriel, 2021, p. 28). Essa entrada no debate, narrada em primeira pessoa, o deixa à vontade – também ao leitor, é preciso que se diga – para um percurso teórico e filosófico intenso e ao mesmo tempo leve, uma vez que é permeado por exemplos de experiências vividas pelo próprio autor. Não à toa, o primeiro capítulo foi intitulado *Eu, Sartre e Fanon*, e, a partir daí, as escolhas teóricas e metodológicas, como o método progressivo/regressivo, vão sendo apresentadas enquanto Nilson Lucas Gabriel apresenta a biografia de Fanon e a sua própria, enfatizando o conflito entre a liberdade e a sua restrição pela racialização.

Há, aqui, a articulação de três instâncias de análise: 1. A concepção fanoniana de humano e de liberdade; 2. A restrição da liberdade imposta pela situação colonial; 3. As reivindicações de Fanon em direção à transcendência da racialização. Nos três casos, narrados em primeira pessoa, a narração de trechos da experiência vivida do autor é relacionada à biografia de Fanon, de forma a explorar, também corporalmente, os sentidos das categorias filosóficas a serem discutidas.

É neste caminho, pois, que o autor relata um caso de racismo vivido por ele para explicitar a temática da ilusão da raça no pensamento fanoniano: “Eu tinha um nome, mas me chamaram de negro”:

Sob o julgamento do olhar do outro e o jugo social, notei a necessidade de me fazer do que era feito de mim, do que o olhar do outro me revelava em gestos e atitudes. Assim, no início da minha adolescência, fiz-me tão “ne-

gro” quanto o olhar do outro me asseverava. E se antes era eu o oprimido pelo peso da palavra herdada antes mesmo do meu nascer, agora eu me sentia como aquele que oprimia, fazendo do “negro” atirado em mim uma arma contra o outro (Gabriel, 2021, p. 48).

Ao mesmo tempo, a sua análise sobre as categorias fanonianas não o impede de mobilizar uma música do rapper Emicida, por exemplo, para refletir sobre a sua utilidade para a compreensão do racismo no Brasil. E depois de um debate filosófico que remete à fenomenologia husserliana, passando por Sartre e Lewis Gordon o autor afirma “e se admitirmos em acordo com a máxima sartriana que ‘o inferno são os outros’, o inferno do negro é branco” (Gabriel, 2021, p. 82).

Enquanto a primeira parte do livro, em consonância com o método progressivo/regressivo, tem a função de localizar o pensamento de Fanon no tempo e no espaço, mas também no contexto teórico sob o qual ele emerge, a segunda parte foca, definitivamente, na temática da liberdade. Aqui, apresenta-se ao leitor um conjunto de escritos fanonianos, de forma a elucidar os seus referências teóricos e posição singular no debate a respeito da liberdade. A dialética hegeliana é então revisitada com vistas à explicitação, tanto da dimensão intersubjetiva e dependente da identidade na qual a liberdade se efetiva na relação com um outro - quanto dimensão histórica da ontologia fenomenológica adotada por Fanon. Esse caminho permite o desvelamento de importantes elementos presentes na proposta de liberdade fanoniana.

Por fim, o autor apresenta um conjunto de provocações ao campo da psicologia, e à psicologia existencialista, em particular: “A ciência psicológica ao rejeitar debruçar-se sobre os estudos de autores como Fanon [...] não só limita sua compreensão do mundo da vida, como rejeita o seu próprio objeto de estudo”, e continua “A perspectiva existencialista em Psicologia abandonou a existência ao esquecer do negro. Se no primeiro

capítulo questioneei a razão pela qual os(as) sartrianos(as) não estudam Fanon; agora questiono: se houve um Sartre para ler Fanon e que buscou pelos autores da negritude, quem são os(as) leitores(as) de Sartre para não buscar por autores(as) negros(as)?” (Gabriel, 2021, p. 198).

Deivison Mendes Faustino (Nkosi)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Deivison Faustino é professor do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo e integrante do Instituto Amma Psique e Negritude. É autor de *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*, e *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*, originais de 2018 e 2020, respectivamente.

## APRESENTAÇÃO

A experiência vivida, para Jean-Paul Sartre, deve ser o ponto de partida para compreendermos a relação da pessoa com o mundo – como essa o apreende, como o significa de acordo com suas necessidades e como empreende suas ações para perseguir seu projeto de ser pelos projetos secundários. À vista disto, inicio falando sobre minhas experiências na relação com Nilson Lucas Gabriel, e com o produto de sua pesquisa de mestrado – a este virtuoso livro, pelo qual objetiva denunciar a invisibilidade de Frantz Fanon, anunciando as formulações de seu pensamento.

Frantz Fanon, ao produzir suas obras, revela que dialogou com tantos outros estudiosos, como, por exemplo, Sartre e Freud; mas na relação com esses e outros autores europeus, foi colocado, na melhor das condições, no lugar de coadjuvante, principalmente por muitos “fenomenólogos e existencialistas” que o conheciam; quando não, foi negado ou mesmo não é conhecido.

As leituras sobre a fenomenologia e o existencialismo tendem a ser hegemonicamente europeias, berço de seus/suas precursores(as) e autores(as) expoentes. Fanon publicou seu último livro, *Les damnés de la terre*, em 1961, quando ainda era vivo, e Sartre o prefaciou. No entanto, fiquei sabendo, por meio do trabalho de Lucas Gabriel, que o prefácio de Sartre ficou mais conhecido do que a obra de Fanon. Pela mesma fonte, tive conhecimento das obras fanonianas.

Sim, faço parte da categoria dos(as) estudiosos(as) brancos(as) do existencialismo que se restringia às leituras de autores(as) existencialistas brancos(as). Por esse motivo, agradeço pela oportunidade de conhecer pessoas como Lucas Gabriel, que me ajudaram a ter consciência do lugar que ocupo na academia como mulher branca e da minha responsabilidade. Sou grata a ele por isso!

Essa condição, portanto, é ilustrada pelo que coloca Gabriel (2021):

...em sua dimensão para-o-outro, o negro, como numa encruzilhada, é transpassado por dois olhares, o do seu semelhante e o do seu diferente. O branco é desleixadamente esquecido de ser posicionado no mundo. Esquecido de ser racializado. Esquecido da necessidade de ser branco, em detrimento daquele que é sempre lembrado por ser negro (p. 152).

Esta frase sela qualquer dúvida que tinha sobre como pessoas brancas, pelas contradições históricas, precisam se atentar às condições em que estão alienadas, e, por conseguinte, como usam de discursos, também contraditórios, com a intenção de se expressarem como antirracistas. Gabriel (2021) nos alerta também nesse trecho que o branco é esquecido de ser racializado, contudo, ele é lembrado pelos seus feitos; e o contrário acontece com a maioria de autores(as) e pessoas negras.

O convite de Lucas Gabriel a mim foi para que apresentasse seu livro, mas considere importante narrar algumas experiências, dado a importância que essas também legitimam uma obra. Isso significa que pela relação entre autor e leitor, mediada pela obra, é possível produzir superações de condições anteriores.

O autor, inclusive, investe na busca de seu objeto utilizando o método progressivo-regressivo proposto por Sartre. Persegue os movimentos de Fanon na relação com o seu contexto sociomaterial; movimentos que tanto desvelam as ações de um homem negro martinicano alienado à cultura francesa dos colonizadores desta ilha, quanto às que revelam a sua consciência sobre as condições de subjugo em que se encontrava junto com seus compatriotas. Experiências vividas pelo autor igualmente são abordadas para ajudar a aclarar a problemática da relação paradoxal entre liberdade e constrangimento.

Nessa trajetória, o pensamento de Sartre também está presente, principalmente por sua noção de liberdade como ponto de partida para auxiliar a compreender da noção de Fanon sobre a mesma. Para que possamos, portanto, ficar alertas sobre como a liberdade ontológica sartriana é problematizada por Fanon quando se trata de pessoas negras, a leitura deste livro, *A Liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*, de Nilson Lucas Dias Gabriel, é fundamental.

Sua obra não somente contribui ao debate sobre as dimensões do pensamento de Frantz Fanon, mas também com a compreensão de como pessoas brancas e negras se constituem como sujeitos na dialética relacional. Ademais, além de dialogar com o pensamento de Frantz Fanon; Lucas Gabriel coloca em xeque a coerência dos(as) leitores(as) da fenomenologia e do existencialismo, quando denegam autores(as) negros(as).

Recomendo que este livro seja lido com o espírito investigativo e “alma aberta”, pois nele encontramos tanto conteúdos filosófico-teóricos e metodológicas quanto o entrelaçamento de experiências e histórias de vidas que buscam compreender a relação entre liberdade e negritude. À vista disso, é fundamental a leitura por psicólogos(as), tendo em conta que esses(as) profissionais lidam diariamente com histórias de vida e pessoas diferentes. Para aqueles(as) que estudam ou têm simpatia pelo pensamento de autores(as) existencialistas, é mister estarem atentos(as) para a realidade social que contém em seu bojo a seguinte contradição: não há pessoa livre que deseja se aposar da liberdade alheia, porque ela é serva da sua dependência da liberdade do outro.

Sylvia Mara Pires de Freitas<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Sylvia Mara de Freitas é professora do curso de graduação e de pós-graduação em Psicologia, da Universidade Estadual de Maringá, Paraná. É autora do livro *Psicologia Existencialista de Grupos e da Mediação Grupal: contribuições do pensamento de Sartre*, lançado em 2018 pela Editora Appris.



# CAPÍTULO 1

## EU, SARTRE E FANON

“Eu não tenho dom pra vítima, justiça e liberdade, a  
causa é legítima”  
(Racionais Mc’s)

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 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, 1952/2008, p. 25, 26).

Assim, Frantz Fanon (1925-1961) inicia a sua primeira obra publicada, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, e com ele eu também introduzo o presente livro. Talvez a minha escolha, por começar com este trecho fanoniano, possa parecer mera coinci-

dência, contudo não se trata de obra do acaso, afinal a cor da pele nos une na medida em que, na diáspora africana, fomos criados e nos criamos em uma sociedade civilizada, colonizada e desumana, mesmo que em épocas distintas e distantes.

Acompanhando a sua última linha citada acima e uma das primeiras largadas em seu livro, Fanon nos coloca a seguinte pergunta, afinal: “o que quer o homem negro?”. À vista desta interrogação, eu me questiono: o que eu, psicólogo negro, pesquisador negro, docente negro, e agora - será mesmo? - escritor negro, pretendo com esta publicação?

Redigir no escopo das relações raciais é também escrever sobre mim e sobre quem me antecedeu, para que hoje eu possa escrever sobre nós, em perspectiva sempre de futuro, em vias de possibilitar que outras pessoas negras possam também escrever sobre si, sobre o outro, e sobre tudo o mais que desejarem. Dessa forma, a intenção não foi de pesquisar e produzir um saber incontestável, ou seja, algo sobre o qual não há possibilidade de refutação, ou que inviabilize a troca honesta. Não tenho a pretensão aqui de me fazer pela lógica colonial do saber único, da única forma de se obter o conhecimento, ou de um único conhecimento possível.

Estou atento às “verdades decisivas” para não me armar com elas, e mesmo ciente das condições contraditórias, nas quais produzo conhecimento, pretendo ir em busca da liberdade que há na biografia e na obra de um homem que enfrentou as verdades científicas, demasiadamente, mentirosas sobre ele, sobre mim, sobre nós e sobre os outros. O grito não fez parte da minha vida, nem antes e nem agora. Tampouco, o simples falar. Similarmente a Fanon, também não pretendo gritar. E não há nada em mim contra esses e essas que gritam para serem ouvidos(as). E por isso é que, também calmamente, digo que o meu problema é com aqueles e aquelas que nos exigem o grito e que, acostumados a falar e serem creditados, não creditam o que fuja à regra de um umbigo colonial, sujo e eurocêntrico.

Nesse estudo, na maioria das vezes falo na primeira pessoa do singular, muito bem acompanhado de outras vozes, em oposição às páginas e mais páginas que ousaram falar por e sobre mim, interditando meu ser neste mundo e negando-me o lugar de pesquisador e de sujeito cognoscível e cognoscente. Aqui eu sou tema, vida e também o drama da existência<sup>3</sup>, a angústia de ser – ou não – é tão minha quanto daqueles e daquelas que a desbravaram.

O que pretendo, então, com este livro? Lançar ao mundo minha investigação existencial realizada durante o processo de confecção da minha dissertação de mestrado, orientada pela amiga, professora e doutora Lúcia Cecília da Silva, na qual pesquisei a noção de liberdade na biografia e na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, original de 1952, do psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon. A esta altura, se você não o conhece, entendo que seja trivial questionar as razões do meu debruçar sobre o seu trabalho e a necessidade biográfica, estabelecendo a temática da liberdade imbricada à utilização de uma perspectiva de análise existencial.

Creio, porém, que a pergunta mais adequada a ser feita, nesse caso, é: porque não escolhemos estudar Fanon e sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* em nossas trajetórias acadêmicas em Psicologia? Nesta obra, o pensador martinicano se utiliza da psicanálise, bem como de uma linguagem ontológica-existencial, para o cumprimento do seu objetivo: oferecer subsídios para a libertação do homem/mulher nomeados negro e negra entre os(as) homens(mulheres) do devastador arsenal de complexos originados da situação colonial (Fanon, 1952/2008).

---

<sup>3</sup> Referência à obra *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, de Guerreiro Ramos, publicada originalmente em 1982, à música Negro Drama do ano de 2002, dos Racionais Mc's, e ao artigo de Alan Ribeiro e Deivison Faustino *Negro tema, negra vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora* do ano de 2017.

E é aqui que a liberdade se torna uma questão para mim. Se por conta de sua compreensão existencial, o intelectual martinicano capta a dimensão ontológica da liberdade, ao mesmo passo que a historiciza para tão logo conquistá-la: como, então, pensar a pessoa negra, que no Brasil, tem mais tempo escravizada do que livre, partindo do pressuposto que a escravização dos povos originários de África teve seu início em torno de 1550 e a sua abolição, ainda que inconclusa, somente em 1888?

Esta é uma das questões que, junto a outros problemas, serão formuladas e discutidas nas páginas que seguem. Pois Fanon, com uma única pergunta: “o que quer o homem negro?”, é capaz de levantar uma série de indagações e nos apresentar uma sucessão de problemáticas às psicologias existenciais, fenomenológicas, fenomenológico-existenciais...

Não foi pelo fato de ele ser negro que eu o escolhi, mas a realidade é que, por ele ser negro e martinicano, a ciência psicológica escolheu excluí-lo. *Pele Negra Máscaras Brancas* é produto de seu trabalho de conclusão do curso (TCC) de graduação em medicina, na modalidade de psiquiatria. Na ocasião, o título era *Ensaio sobre a Desalienação do Negro* e foi rejeitado pela banca avaliadora na figura de seu orientador Dechaume, o qual orientou Fanon a compor um novo trabalho, desta vez, adotando uma abordagem positivista e privilegiando as bases fisiológicas em detrimento dos fenômenos psicológicos, no que dizia respeito aos estudos psiquiátricos.

Interessante notar que o trabalho recusado em 1951, na contemporaneidade é considerado “obra clássica do pensamento da diáspora africana, do pensamento psicológico, do pensamento da descolonização, da teoria das ciências humanas, da filosofia e da literatura caribenha” (Gordon, 2008, p. 13) e uma das principais obras precursoras do Pensamento Decolonial, interligada a uma rede teórica que problematiza as questões raciais e imperialistas.

Por se tratar de um trabalho de cunho psicológico e existencial, optei por partir da minha experiência vivida. Busquei,

então, refletir sobre as minhas relações, nesse tempo vivido, com a construção racial no Brasil e evidenciar por meio dela as justificativas, os objetivos e os problemas da pesquisa, demarcando o meu encontro com o pensamento de Sartre e o pensamento de Fanon na Psicologia, mediado pela noção e pela experiência da liberdade e da negritude. Eis as razões para o nome do primeiro capítulo: *Eu, Sartre e Fanon*.

Posteriormente, no segundo capítulo, *Fanon e a Liberdade*, busquei por cumprir com o meu objetivo principal de compreender a noção de liberdade em Fanon, a partir de sua biografia e de sua primeira obra. Confesso que, por vezes, a história nos alienou, e o racismo epistêmico apresentou algumas de suas garras por sobre o teclado no qual redigi este trabalho. Todavia, o olhar, sobretudo, foi de compreensão e o da análise crítica dialética.

Há quem afirme que a biografia não tenha o seu valor na produção das noções e dos conceitos. A vida de Fanon, no entanto, é tão desconhecida quanto a sua produção científica, e o meu interesse não está em produzir uma minibiografia que anteceda a resolução do meu objetivo central. Por isso que, contíguo aos meus objetivos, junto às referências que estão presentes nesse trabalho, busco realocar a biografia de um homem negro esquecido pela academia psicológica concomitante à sua produção intelectual perante a história. No entanto, é preciso acrescentar que esse trabalho não se trata de um apelo, “leiam pessoas negras”, mas de uma necessidade - leia-se exigência - caso a análise crítica realmente importe.

E por fim, chegaremos *À Guisa de Possíveis Conclusões*. É de se imaginar que se refira a uma seção de conclusão, todavia, também é de se presumir o risco que se corre ao optar por estudar a primeira e somente essa obra do autor, haja vista ter a possibilidade de ele ter superado a noção de liberdade, o foco da minha pesquisa, em suas obras posteriores. Mesmo diante desta possibilidade, argumentando-se na linha de um único Fanon defendido por Deivison Faustino (2020), há em *Pele Ne-*

gra, *Máscaras Brancas*, como ao longo de suas outras obras, um olhar unificador às subjetividades e suas relações intrínsecas com a objetividade, das consciências e à materialidade histórica.

Para tanto, utilizei-me do método progressivo-regressivo numa perspectiva existencial, precisamente elaborado por Jean-Paul Sartre (1905-1980) em sua obra *Crítica da Razão Dialética*, original do ano de 1960. Em resumo, o método é dialético pois consiste em regredir na história de Fanon, acompanhando suas progressões, a fim de compreender como se constituiu como sujeito marcado pelo regime colonial, bem como apreendeu sua época e dela forneceu algumas noções, tal como a de liberdade. Peço licença para tratarmos, na próxima seção, de algumas questões de método.

## 1.1 Algumas questões de método

“Todo método é uma arma social e política”  
(Sartre)

A presente pesquisa caracteriza-se como biográfica teórica-conceitual, já que busca a compreensão de um conceito, neste caso o de liberdade, a partir do pensamento e da biografia de Fanon. E isso consiste em seu aspecto singular, subjetivo e teórico, bem como em sua relação intrínseca e dialética com os aspectos universais, objetivos, a saber: históricos, econômicos, sociais e políticos.

Para isso, como já dito, utilizei *Pele Negra Máscaras Brancas* como principal fonte para este estudo, o qual abrange biografias sobre o pensador martinicano, artigos, livros, teses e dissertações, assim como obras clássicas e as mais recentes produções sobre Fanon, a sua obra e o seu tempo. Além disso, utilizei, também, alguns de seus outros textos políticos e psiquiá-

tricos compilados em livros, os quais foram profundamente necessários e fundamentais para a compreensão biográfica do autor e sobre o seu pensamento, uma vez que sua clínica foi política.

Desde a concepção desta pesquisa, jamais tive como horizonte abandonar o sujeito que pensa, das suas obras que materializam o seu pensamento. Por isso, busquei por uma metodologia que permitisse compreender o sujeito num mundo, ou seja, uma liberdade em seu contexto mais originário, sem reduzi-lo a um objeto, isto é, limitando a uma relação causal entre o efeito e a história.

Desta maneira, afirmo que meu trabalho está assentado sobre os dizeres de Fanon (1952/2008, p. 189): “nunca, através de minhas opções, renegar minha liberdade”. Ou seja, jamais abdicar a minha liberdade enquanto pesquisador, bem como a de Fanon enquanto sujeito pesquisado.

Para isso, foi preciso precaução, por conta de uma formação em psicologia sob modelos positivistas e tecnicistas, e vigilância constante para não enclausurar, mais uma vez, um homem negro em uma negrura pensada e criada por uma ideologia colonial, a fim de determiná-lo, isto é, impor a ele uma essência negra-criação branca contraditória aos meus e aos próprios preceitos vivenciais e científicos do intelectual martinicano.

No entanto, me sobrou a dureza de influência fenomenológica, e me faltou a coragem que sobrou a Fanon (1952/2008, p. 29), quando este não precede de uma tomada de posição metodológica em sua obra psicológica: “Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem”.

Estabeleço a metodologia utilizada com propósitos de conferir cientificidade à minha pesquisa e, consequentemente, me assegurar contra os discursos que a deslegitimam, uma vez que, enquanto pesquisador negro, busco por um intelectual negro que foi silenciado sob acusação de ausência de cientifici-

dade. Por isso, optei pela segurança do método e faço das palavras de Abdias do Nascimento (1978) as minhas:

O ensaio que desenvolverei nas páginas a seguir não se molda nas fórmulas convencionalmente prescritas para trabalhos acadêmicos e/ou contribuições científicas. Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define (p. 41).

Lembremos das inúmeras páginas, dos trabalhos de pesquisa e das incontáveis produções psicológicas racistas anti-negro, produzidas no Brasil e no mundo, e não nos esqueçamos que muitos(as) pesquisadores(as) se deixaram valer de seus preconceitos e ideologias por se esconderem atrás de metodologias científicas que não só pregavam uma supremacia branca e legitimavam seus preconceitos e seu racismo, como também os isentaram de alguma responsabilidade por suas pesquisas.

Por isso, procurei por regra não me esconder por trás de uma metodologia que assegurasse demasiada neutralidade, pelo contrário. Uma vez que, no método utilizado, a subjetividade do pesquisador é incorporada à objetividade do pesquisado(a), apliquei o método progressivo-regressivo desde o primeiro capítulo, no qual parto da minha experiência. O que não significa, de modo algum, dizer que somente neste capítulo me faço presença. Ao buscar pelas mãos de Fanon para com ele caminhar no decorrer de sua biografia, não pude deixar de

acompanhá-lo por todo o trabalho. No entanto, confesso que muitas vezes digladiiei com o empobrecimento subjetivo disposto pelo racismo epistêmico.

Sylvia Freitas (2018, p. 105) enfatiza que o método deve “elucidar como ocorre a relação dialética entre o(a) investigado(a) com o mundo”, pois, ainda segundo a autora, “o conhecimento nada mais é que uma consciência que escolhe o seu objeto e lhe confere sentido e finalidade”. E, por isso, utilizo da mesma noção para a investigação subjetiva do autor.

O método encontra-se na heurística e dialética de Marx e a partir de Henri Lefebvre (1901-1991) recebe o nome progressivo-regressivo. Em Sartre, a metodologia se torna biografia, meio pelo qual o autor se preocupou com a sua aplicação. Na contemporaneidade, algumas pesquisas têm se utilizado do progressivo-regressivo sartriano - a exemplo está a tese de Sylvia Freitas, a qual utilizou a metodologia à compreensão da biografia sartriana e suas obras - como forma de entendimento dos grupos.

De acordo com Freitas, se a realidade humana se faz inscrita nesse movimento, é por este que devemos compreendê-la. Segundo a autora, foi no método progressivo-regressivo realizado pelo marxista francês Lefebvre que Sartre encontrou uma metodologia capaz de compreender o indivíduo e o coletivo, em seu movimento singular e universal, num mundo concreto de pessoas concretas, a escrever a história e serem escritas por ela.

Num rumo contrário à noção de compreensão entendida como “um dom particular”, ou “uma faculdade especial de intuição”, esse movimento compreensivo, que para o ideólogo da existência é preciso dispor para a apreensão do sentido de uma conduta humana, corresponde ao conhecimento que nada mais é que “simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida [...]. O movimento da compreensão é simultaneamente progressivo [...] e regressivo [...]” (Sartre, 1960/2002, p. 115).

No que consiste, então, esse dialético movimento progressivo e regressivo? De acordo com Daniela Schneider (2006, p. 108), a progressividade e regressividade dialética do método se dá por situar os aspectos objetivos de um sujeito na mesma medida em que se volta para a subjetividade do mesmo. Dessa forma, as dimensões objetivas e subjetivas do sujeito são expressas através dos gestos, dos atos, das palavras, das obras etc. Pois, nesta perspectiva, como nos afirma esta psicóloga, “o sujeito é um singular/universal, pois ao mesmo tempo que é idiossincrático, ele é resultante de seu tempo, de sua cultura e, portanto, uma ponte para compreendê-lo”.

A primeira característica do sujeito é a condição da superação de uma dada situação, pois este sempre se faz daquilo o que foi feito dele. Para o filósofo francês, condenado à liberdade, a sina do homem (mulher) é fazer-se. Contudo, essa superação só é concebível em uma perspectiva de futuro, relacionando o existente com as suas possibilidades, uma totalização em curso (Sartre, 1960/2002). Nesse sentido temporal de futuro, afirmar que o sujeito é, é afirmar que o sujeito pode ser, ou seja, reafirmar que as condições materiais de seu existir baseiam o seu campo de possibilidades (Sartre, 1960/2002). O campo dos possíveis só o é possível mediante sua realidade social e histórica.

São as condições materiais, portanto, que permitem a condição de superação e a abertura do campo para os possíveis. Pois, só é possível para esse sujeito projetar-se constantemente na superação da situação em relação ao seu campo de possibilidades que pode ser mais reduzido ou mais amplo, a depender da realidade histórica do atuante, tal como: a raça, a etnia, a classe social, o gênero e suas intersecções.

Sartre (1960/2002), então, define uma dupla relação simultânea do projeto. Em relação à sua realidade posta, a práxis humana se faz pura negatividade, a negação de uma negação, contudo, em sua relação com o campo de possíveis ela é inteira positividade. Com isso, como no caso da superação, a concep-

ção de possibilidade também caminha duplamente, pois o futuro se faz presente no coração da ação singular, ao mesmo passo como a falta e a revelação da realidade pela própria ausência. Assim, a coletividade é transformada por esse mesmo futuro permanente e real, e de maneira inversa, o futuro define o indivíduo em sua realidade presente.

Nesse sentido, para dar conta da história, de acordo com Freitas (2018, p. 125), no método progressivo-regressivo “deve-se interrogar a escolha de uma pessoa (seu ato ou sua obra), pois é ela que mostrará como o indivíduo apreende e vive a realidade sociomaterial, e a supera em direção ao futuro, construindo sua singularidade no seio da universalidade”.

Por conseguinte, não é o objeto que deve ser descoberto no processo histórico nem a História que deve ser descoberta no objeto; senão este movimento perde seu autor. Regredindo na biografia de um indivíduo deve-se descobri-la progressivamente, aprofundando a época, e esta aprofundando a biografia (o projeto). É um movimento dialético progressivo e regressivo, regressivo e progressivo, como um vai e vem entre passado e futuro, singular e universal que se interpenetram, sendo visados a partir do acontecimento (Sartre, 1960/2002, p. 79).

A exemplo, o ativismo e a luta, individual e coletiva, de pessoas negras contra a opressão racial, acompanhando Sartre (1960/2002), exprime-se através desse sujeito pela recusa singular de um impedimento de suas possibilidades. Este empobrecimento subjetivo supera-se tão logo na objetividade em que se opera. Mas, para Sartre (1960/2002), é necessário que a pessoa em questão tome consciência de sua raça, uma vez que ela deve viver essa superação como obsessão pessoal, tornando-se assim sua possibilidade íntima em moldes de um futuro clandestino, uma possibilidade real já conhecida, a exemplo, pelos colonos brancos frente aos colonizados negros. Desta forma, o sujeito de

cor negra se lança possibilitando às pessoas negras o mesmo futuro possível das pessoas brancas.

Este jovem rebelde é tanto mais indivíduo e singular quanto mais a luta em seu país pede atos individuais. Assim, a singularidade única dessa pessoa é a interiorização de um duplo futuro: o dos brancos e o de seus irmãos, cuja contradição é assumida e superada num projeto que a lança para um futuro fulgurante e breve, seu futuro, quebrado imediatamente pela prisão ou pela morte acidental (Sartre, 1960/2002, p. 80).

Na medida em que o sujeito necessita do campo objetivo sempre em direção ao possível, a presente noção de objeto, segundo Sartre (1960/1979), nos conduz ao entendimento que a objetividade precisa ser experienciada na particularidade das situações vividas de cada sujeito, pois toda objetividade refere-se a uma realidade vivenciada. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção de uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de objetivação, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada (Sartre, 1960/2002, p. 81).

Segundo Freitas (2018), cada ato por meio da ação do sujeito, do gesto, do trabalho, sintetiza a relação indivíduo/coletivo e singular/universal. Ou seja, perseguir a totalização em curso é buscar pelo projeto de ser e pelo processo de historialização.

A análise aqui empreendida dirige-se a Fanon, constituindo-se dialeticamente com o mundo e com o outro, apreendendo este pretense “ser negro”, interiorizando, dessa maneira, as interdições ao seu ser de encontro com o mundo concreto. Esta interdição no mundo com os outros é o que o revela um lugar, seus limites, como deve viver e suas expectativas. Se, para Fanon (1952/2008), a libertação do enclausuramento racista, a fim de recolocar o negro na base da vida dialética, consiste

na condição de igualdade com o branco no contexto universalista, logo o reafirmamos como sujeito de sua própria história.

Fanon nos convida a sermos sujeitos de ação; a descer com ele aos sete infernos e voltarmos com vida; a introduzir a nossa liberdade no ciclo da história; a reconhecer e exigir o reconhecimento; a adotarmos posição crítica em relação a qualquer ontologia que não leve em consideração aspectos históricos; a sinalizar o horror das raças. Fanon nos convida a sermos melhores do que ele mesmo foi capaz de ser (Gordon, 2015), nos convida também a assumirmos a liberdade - a nossa liberdade com as nossas histórias - nos instiga à desalienação, à compreensão em direção a um novo humanismo, não apenas no tocante às relações de conflito, mas também sobre as relações de amor e compreensão.

O que quero com esse trabalho? Se a resposta à indagação feita por Fanon (1952/2008) na primeira citação direta aqui expressada passa pela sua teoria do reconhecimento, exijo que meu trabalho seja reconhecido como um exercício de minha liberdade e como expressão de minha negritude.

Ponto ainda a contradição necessária, a qual é, a princípio, conter no título deste livro o nome de um homem “negro” e a palavra “liberdade” equacionados em um mundo regido sob a lógica colonial quase como palavras rivais<sup>4</sup>, tornando-nos em oposição ao que foi feito de nós. Escrevo hoje sobre a liberdade em Fanon, para que amanhã outras pessoas também possam escrever. Livre, eu escrevo também por liberdade!

Posto isso, não procure por ódio nas páginas que seguem. Há revolta e um método científico que me possibilita

---

<sup>4</sup> Referência ao trecho da música Vida Loka, Parte 2, do grupo Racinais Mc's (2002), a qual questiona a rivalidade aparente entre o preto enquanto particularidade e dinheiro equivalente ao universal de riqueza, e que pode ser encontrada no link: <https://www.vagalume.com.br/racionais-mcs/vida-loka-parte-ii.html>.

materializá-la em meu estudo, e em cada linha escrita há um ato de liberdade<sup>5</sup>. Mas, afinal, o que é a liberdade para um homem nomeado negro entre os homens? O que é a liberdade para mim, homem e negro?

## 1.2 Eu tinha um nome

“...a horrível inanidade de nossa razão de ser”  
(Aimé Césaire)

Em 2003, o ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva<sup>6</sup>, após tomar posse, assumiu o seguinte *slogan* para seu mandato: “Brasil, um país de todos”. Apesar do grande número de pessoas negras no país, eu nunca me percebi incluso positivamente e, de forma contraditória, somente pude compreender verdadeiramente o fundamento de minha percepção na medida em que cada dia mais tomava consciência de que eu era – sou – negro.

Em sua obra *Crítica da Razão Negra*, publicada originalmente em 2013, na França, o intelectual negro Achille Mbembe diz que por este nome “negro”, nem aqueles que foram englobados por esta nomeação e nem mesmo aqueles que a inventaram desejam ser tratados como tal. A exemplo de como é ser

---

<sup>5</sup> Livre, adverso à escravização e por liberdade em oposição à realidade posta.

<sup>6</sup> Lula tornou-se, em outubro de 2002, o primeiro trabalhador eleito presidente do Brasil, o primeiro presidente sem um diploma universitário e filiado a um partido de esquerda, criado por ele, em 1980, o Partido dos Trabalhadores (PT); governando por oito anos. Para acessar a biografia completa, acessar o link: <http://www.institutolula.org/biografia>.

negro no país, o geógrafo e intelectual Milton Santos (1926-2001)<sup>7</sup> nos fala em uma entrevista: “a minha vida de todos os dias é a de negro e, como tal, mantenho com a sociedade uma relação de negro. No Brasil, ela não é das mais confortáveis” (Santos, 1997).

Uma existência inteira atrás, há vinte e oito anos<sup>8</sup>, englobado no nome negro e com a pele mais escura que o idealizado pela política de embranquecimento efetivada no país, “eu também não consegui fugir disso aí, prefiro contar uma história real e vou contar a minha” (Racionais Mc’s, 2002).

Filho de pai preto e mãe branca, cristãos, nasci no ano de 1992 em Curitiba, a capital do Estado do Paraná, que, por se aproximar das capitais europeias, é reconhecida como uma cidade brasileira modelo. A aproximação entre Curitiba e a Europa provém da concepção da elite intelectual, política e econômica do estado do Paraná, que em linhas gerais, desde a sua construção identitária regional, compreende que ser paranaense é ser branco, europeu e cristão, como nos mostra Janeslei Albuquerque (2003).

Assim, o Paraná seria reconhecido como um paraíso no planeta terrestre e, a partir da década de setenta do século XX, a sua capital seria concebida como uma cidade vitrine do estado

---

<sup>7</sup> Milton Santos é o principal nome da geografia brasileira. Único intelectual da América Latina a receber o prêmio *Vautrin Lud*. A entrevista em questão é datada no dia 06/04/1997 para o Jornal do Brasil, publicado algumas semanas após a exibição de sua participação no programa de televisão Roda Viva, no dia 31/03/1997. Link de acesso para a biografia completa, escrita por Marie-Hélène Tiercelin dos Santos: <http://miltonsantos.com.br/site/biografia>

<sup>8</sup> Referência ao trecho *Sete meses atrás, uma existência inteira atrás*, do livro *Numa Terra Estranha*, escrito por James Baldwin (1924-1987).

e, por conseguinte, um modelo de população brasileira a ser seguido, configurando-se como uma espécie de céu na Terra.

Nessa direção, Valquiria Renk (2014) mostra que a maioria da população nesse período do século XX, que era mestiça, apresentava-se como um problema social, pois a estas eram atribuídos todos os defeitos considerados herdados biologicamente da população negra e da população indígena. Segundo a autora, se no século XIX o branqueamento da população paranaense se deu por meio da “importação de mão de obra branca”, no século XX o branqueamento se deu através das escolas mediante às propostas e teorias eugênicas.

Numa cidade tida como a cópia dos céus divinos, onde os anjos são brancos, como capitula Albuquerque (2003, p. 46): “os negros não vão ao paraíso”. É a percepção de mundo e de corpo muito bem descrita por Fanon (1952/2008, p. 107): “Eu acenava para o mundo e o mundo amputava o meu entusiasmo”. Eu saudava essa Curitiba tentando alçar meus voos como qualquer criança, e ela cortava as minhas asas.

Tendo internalizado essa concepção curitibana antinegro, certa vez, acompanhando meu pai numa de suas viagens a trabalho, o questionei se havia a possibilidade de os anjos serem negros. Além da sua reação um pouco inconformada, não me recordo de sua resposta, mas nunca me esqueci das indagações nem dos motivos que eu escondia de meu pai.

De fato, eu não sabia se ser negro era exatamente bom; se minha cor não era o oposto da imagem e semelhança de Deus; se eu, por ser ainda uma criança, estava a salvo, bem como os meus colegas brancos de igreja; ou se pela cor carregada em minha pele, eu também carregava os pecados do mundo sem direito ao perdão, em suma um condenado da terra<sup>9</sup>; e se por essa condenação eu teria um destino demarcado e traçado por ser negro. “Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na

---

<sup>9</sup> Referência ao título da última obra publicada em vida por Frantz Fanon, *Condenados da Terra*, no ano de 1961.

Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é apresentado pelo negro” (Fanon, 1952/2008, p. 160).

Se os hinos cantados na igreja que eu frequentava junto de minha família entoavam louvores a uma brancura que deveria ser alcançada por mim, pela remissão dos meus pecados perante o Deus cristão, os cânticos marginalizados pela igreja, produzidos por pessoas pretas como eu, pelo contrário, faziam boas referências à minha ancestralidade e ao meu futuro, como cor e lugar celestial, conforme rima o rapper paulistano Pregador Luo, autointitulado Moisés Negro e Guerreiro do Futuro, do grupo Apocalipse 16 (2005):

*O tambor batendo forte, bota fogo e faz arder em chamas  
Ninguém fica parado na batida africana  
Esse negão aqui é compatriota de Zumbi, o grande ancestral amado  
Vou mais longe do que aquele que rasteja, pois sou marginal alado  
Morro livre, mas não vivo escravo  
Amo o rap, mas não sou teleguiado  
Sigo o plano do bom Deus e não do diabo.*

Desde muito pequeno, ouvia meu pai dizer que, ao seu alcance, possibilitaria a mim e a minha irmã mais nova tudo aquilo que a ele foi negado pelo – o que hoje eu compreendo – país da “democracia racial”, da “miscigenação” e da “mistura das raças”, mesmo que isso estivesse para além das suas possibilidades. Quando não o único, eu era um dos poucos estudantes negros e não escapei dos comentários que muitas das vezes provinham das mães e dos pais de minhas amigas da escola: “mas você nem é negro de verdade, você é tão bonito!”; “você é moreninho, adoro a sua cor!”; “essa mistura deu um belo resultado!”; “nossa como o seu nariz já é bem fininho!”.

À medida que os anos se passavam, a hostilidade das outras crianças parecia acompanhar o meu crescimento e aumentava conforme a minha idade também avançava. Do “mo-

reninho”, proferido pelas professoras e pelas mães dos(das) colegas(as), passei a ouvir “o preto”<sup>10</sup> pelos(as) outros(as) alunos(as) brancos e em sua maioria mais velhos que eu.

Ora me negavam a cor escura, numa tentativa de amenizar o negro de minha pele, como se nela carregasse algo de ruim prestes a acontecer, uma bomba negra prestes a explodir! Ora a negridão de minha pele era apontada para que eu não me esquecesse disso e aparecia sempre sob uma espécie de aviso: “olha, não vá esquecer, você é negro”.

De qualquer forma, ser negro era uma marca suficiente para ser notado e, por mais que eu quisesse, não me era possível passar despercebido, pois minha negritude gritava. Lembro que na época, nas vezes que a minha mãe podia me levar à escola, eu via, nessa situação, a possibilidade de um passaporte para um dia de humanidade (não exatamente nesses termos). Era como se fosse o meu lembrete para os olhares, as palavras, as pernas e braços que me rompiam, cortavam e batiam: “olhem para mim agora, eu sou quase como vocês”.

Mas essa humanidade parecia nunca vir. Era sempre prorrogada para a tentativa de, em um próximo dia, ser visto novamente com minha mãe e assim ser reconhecido não pela minha cor, mas pela humanidade de quem me chamava por filho. Eu precisava, como fala Fanon (1952/2008), da sanção branca, da sanção do branco, nesse caso de minha mãe.

Por conseguinte, a negridão de minha pele nunca me foi passível de ser negada, tal como uma marca em um mundo cindido pela racialização. Eu negro, desde a minha infância, sabia de algumas das coisas que acarretava em ser negro no Brasil, mesmo que vivencialmente de maneira limitada. Não me fazia todas as perguntas e para bem menos eu tinha todas as respostas, mas minha cor não me era uma dúvida. Na família

---

<sup>10</sup> Se não fossem as próprias medidas racistas, seria necessário eu dizer que este “preto” do qual falo era em modo pejorativo?

negra de meu pai eu era um igual e na família branca de minha mãe, um tanto diferente.

A raça, no que tange ao humano e conseqüentemente suas divisões, entre elas a negra, segundo Mbembe (2014), mais do que uma criação moderna é uma ficção útil de um delírio moderno. A filósofa negra Gislene dos Santos (2002) aponta para o século XVIII (chamado de século das luzes) em que, em nome da razão, pensadores iluministas percorreram todo o globo a fim de investigar a singularidade humana a partir de seus aspectos anatômicos. E nesse período, portanto, surgiram os verbetes utilizados sistematicamente como: “negro”, “chinês”, “mulato”, “América”, “África”.

Mbembe (2014) pontua que por muito tempo justificou-se essa empresa colonial por sob o prisma civilizador e humanitário. Nesta perspectiva, o político e poeta martinicano Aimé Césaire (1913-2008), em seu *Discurso sobre o colonialismo*, define o empreendimento colonial justamente por aquilo que ele não é: civilizado e tampouco humanitário (Césaire, 1955/2010).

Césaire (1955/2010) coloca em evidência a mentira colonizadora e a indefensabilidade europeia frente à violência inerente ao seu sistema colonial. Diferentemente da mentira contada, pela qual aproxima a ideia de civilização com a de colonização, o projeto colonial se deu infinitamente distante de um processo civilizatório, não resultando desse contato racista sequer um valor humano. Vejamos o que diz este intelectual negro:

[...] não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania, nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear por receio das conseqüências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de

civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial (Césaire, 1955/2010, p. 17).

Naquilo o que se é, Mbembe (2014) caracteriza o processo de colonização por meio das situações de extermínio da totalidade de povos nas Américas; de um sistema econômico fundado na escravatura; da anexação e a ocupação de terras não europeias e a submissão dessas populações à lei do estrangeiro de seus próprios territórios; da formação de estados racistas e das lógicas de autotecnização dos colonos; e, em consequência direta do sistema escravocrata, a formação das afrodiásporas ou diásporas negras<sup>11</sup>.

Nessa senda de conhecimento do “outro” que não o (eu)ropeu é que esses filósofos europeus passaram a se utilizar da noção de raça que, de acordo com o antropólogo negro Kabengele Munanga (2003), teve o seu primeiro uso pelas ciências da zoologia e da botânica para a classificação de diferentes espécies de plantas e animais. Por conseguinte, esta adaptação ficara a serviço desses pensadores para a classificação da diversidade humana.

Para este antropólogo, o problema da nomeação reside na hierarquização feita por esses pensadores a partir dessas classificações que, segundo ele, pavimentaram o caminho para a racialização que vivenciamos hoje. A partir dessa hierarquização forjada, Santos (2002) argumenta que o mundo, então, foi dividido nas raças criadas e, à vista disto, Munanga (2003) nos

---

<sup>11</sup> Para o filósofo negro Renato Nogueira (2014, p. 40), as diásporas citadas podem ser entendidas como “toda região fora do continente africano formada por povos africanos e seus descendentes, seja pela escravização entre os séculos XV e XIX, seja pelos processos migratórios do século XX”.

aponta três raças centrais e estancas dessas teses classificatórias e hierarquizadoras: a branca, a negra e a amarela.

Definidas por meio do conhecimento científico fisiológico e biológico, nesse momento as classificações das raças não correspondiam apenas ao caráter histórico e mutável, mas operavam em tipos raciais que determinavam o lugar do racializado a ocupar no mundo, ou seja, cada sujeito provido de uma raça teria o seu direito determinado pela sua natureza racial (Santos, 2002).

Não obstante, Munanga (2003) nos diz que, no século XIX, o pensamento científico acrescentou às leituras de cor que eram definidas a partir de mais ou menos melanina, critérios morfológicos para assim aperfeiçoar as suas classificações raciais. Já no século XX, “descobriu-se graças aos progressos da genética humana, que haviam no sangue critérios químicos mais determinantes para consagrar definitivamente a divisão da humanidade em raças estancas” (Munanga, 2003).

Nessa perspectiva, o conceito de raça não pode ser definido segundo critérios biológicos fundamentados nas ciências dos séculos XIX e XX, nem sequer como uma categoria ontológica fundamentada no pensamento iluminista do século XVIII. O que não implica afirmar que a categoria “raça” não exista enquanto construção sociopolítica e que, a partir dessas noções de raças fictícias, não se institua o racismo como nos dias atuais.

Até porque, sob a ilusão da raça, a sociedade desembocou no que Munanga (2003) chama de operação de hierarquização, que visa estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças e delas relações entre os aspectos biológicos com as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais dos sujeitos.

Em sua obra *Racismo e Sociedade*, na qual busca oferecer novas bases para pensarmos o fenômeno do racismo, o cientista social negro Carlos Moore defende uma outra perspectiva até mesmo contrária à assumida neste trabalho. Para o autor, a raça é mais antiga do que a própria modernidade, ou seja, a raça

enquanto diferenciação fenotípica “é o verdadeiro motor da história”, se fazendo presente muito antes das teses iluministas do século XVIII e XIX, aqui mencionadas (Moore, 2007). Uma posição convergente com a de Moore, é a de Ta-Nehisi Coates (2015, p. 18), quando este escreve sobre “a raça como filha do racismo, e não sua mãe”.

Apesar de nossos diferentes lugares epistemológicos sobre essa questão, cabe que eu ressalte, conforme teoriza Moore (2007), que negar hoje a existência da raça é um absurdo completo. Esta negação só é possível por meio de uma postura contra a história, pois, em concordância com o autor, ainda são os genes que nos assombam e alimentam as figuras fantasmagóricas que nutrem o nosso imaginário social, demarcando e organizando os grupos sociais e as discriminações raciais no Brasil, nas Américas e no mundo.

Diante do exposto, é válido que, em um texto de Psicologia, eu me utilize do conceito de raça, mesmo que biologicamente as raças humanas não existam? Não seria esse o caso de também rechaçar aqui tal conceito, bem como vem sendo feito por grande parte das ciências desde o século XX depois das descobertas da genética?

Para ambas as perguntas uma mesma resposta: esse trabalho encontra-se em acordo com a afirmação de que as raças humanas biologicamente não existem, e que a sua criação e hierarquização foram “erros” centrais na história da humanidade, todavia as desigualdades decorrentes desses “grandes erros”, os quais me viabilizaram uma experiência racializada, são evidentes, são reais. Guimarães (1999) ao examinar a importância do conceito de “raça” para as ciências sociais traça uma continuidade histórica dos estudos de relações raciais no Brasil, que nos ajuda a pensar a ambiguidade que nos coloca à prova:

[...] Não é de estranhar, portanto, que nas ciências sociais brasileiras o conceito de raça, além de exprimir a ignorância daqueles que o empregavam, denotava tam-

bém seu racismo. “Raça” passou a significar, entre nós apenas “garra”, “força de vontade” ou “índole”, mas quase nunca “subdivisões da espécie humana”, as quais passaram a ser designadas, apenas, pela cor da pele das pessoas: branca, parda, preta etc. [...] É muito interessante notar como este ideário anti-racialista se entranhou na maneira de ser brasileira. Aliás, a percepção de que para os brasileiros as raças não existem e de que, aqui, o que importa em termos de oportunidades de vida é a classe social de alguém, tornou-se lugar-comum. [...] Quero realçar o seguinte ponto: no Brasil, o ideário anti-racialista de negação da existência de “raças” fundiu-se rapidamente com uma política de negação do racismo como fenômeno social. Entre nós existiria apenas “preconceito”, ou seja, percepções individuais equivocadas que tenderiam a ser corrigidas na continuidade das relações sociais (Guimarães, 1999, p. 149).

Dessa forma, negar tal conceituação em nome de se “perdoar um grande erro” não seria mais que outro grande erro - e dessa vez sem as aspas - em nome de um humanismo que se fez desumano a serviço de argumentos que não contribuem para a luta antirracista no Brasil e no mundo.

Retomando ao caminho da experiência, alguns anos depois da pergunta feita ao meu pai sobre a possibilidade de anjos serem negros, já adolescente, junto de minha mãe, fomos buscar minha irmã mais nova na escola. Em dado momento, enquanto eu as esperava de volta no carro, decidi ir até o portão em que os(as) cuidadores(as) aguardavam as crianças. No meio do caminho, ao avistá-las voltando, retorno também em direção ao carro quando no instante em que me aproximo do nosso veículo alguém parece tentar avisar às pessoas próximas aos berros: “Cuidado, é ladrão! Socorro! É ladrão!”. Rapidamente olho em direção aos gritos e avisto uma mulher branca que vociferava desesperadamente apontando para mim.

Eu era o negro! O ladrão era eu! Foi aos gritos de “ladrão” que minha mãe caminhou até ela e disse que eu - aquele que pulando ela dizia ser um ladrão - era o seu filho e que não estava roubando o seu carro. Minha mãe insistiu em elucidar quem eu era até que a mulher acreditasse e parasse de gritar. Retornando para casa, logo depois do ocorrido, de alguma forma eu me sentia bem com aquilo. Eu me sentia temido e não querendo novamente passar despercebido, entendi que o melhor era ser temido. Olharam-me e tiveram medo! Eu tinha um nome, e me nomearam negro.

Sob o julgamento do olhar do outro e o jugo social, notei a necessidade de me fazer do que era feito de mim, do que o olhar do outro me revelava em gestos e atitudes. Assim, no início da minha adolescência, fiz-me tão “negro” quanto o olhar do outro me asseverava. E se antes era eu o oprimido pelo peso da palavra herdada antes mesmo do meu nascer, agora eu me sentia como aquele que oprimia, fazendo do “negro” atirado em mim uma arma contra o outro.

Logo as boas notas que foram recorrentes no decorrer da minha infância desapareceram. Os convites em relação às reuniões de mães e pais foram substituídos por intimações a encontros com a diretoria da escola, até o dia que eu estava convidado a me retirar dela. Eu experienciava a contrafinalidade do “produto negro” que criaram.

Nessa dialética global<sup>12</sup>, de uma vida negra em um mundo branco, aprendi a desumanidade pelo ato do branco; minha necessidade era a de ser visto, antes de tudo, como humano. Há a produção social que por vezes parece alcançar uma

---

<sup>12</sup> Na música *Vejo*, o grupo de rap nacional A Família (2004) rima Sobre os efeitos dessa chamada “dialética global muito séria”, vista por olhos marginalizados socialmente: “vejo que nada mudou são mais de 500 anos. Vejo prato vazio, e extinção de seres humanos”. A música pode ser ouvida no seguinte link: [https://www.youtube.com/watch?v=ECqC1\\_2q9l0](https://www.youtube.com/watch?v=ECqC1_2q9l0).

categoria ontológica em que “ser negro(a)” é “ser perigoso(a)”, como uma pré-disposição desse suposto “ser negro(a)”, uma condição da desumanidade do(a) negro(a). E, assim, interiorizei esse ser como uma arma que eu acreditava ser emancipadora.

O racismo sempre me foi evidente e efetivo: a cada abordagem sofrida pela polícia desde o início da minha adolescência, a cada chiclete colocado em meu cabelo no ônibus, a cada segurança de shopping ou do mercado que me seguia pelos corredores e no banheiro, era me asseverado que eu era o negro do mundo, o destruidor de sonhos, eu era o preto daquela cidade branca, eu era o “pecado” daquela capital “paraíso”, lugar ao qual eu não era bem-vindo.

O que havia sido feito de mim? Da série de coisas das quais eu também não consegui fugir, a criação da categoria da raça-negra-oriunda-da-África, “um quase humano, o selvagem, o animal”. O africano colonizado, conforme fala Mbembe (2014, p. 25), é “um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos” e está na origem das catástrofes de responsabilidade humana no decorrer dos séculos causando “devastações físicas inauditas” e “incalculáveis crimes e carnificinas” (Mbembe, 2014, p. 11).

### 1.3 E me nomearam negro

“Lembranças bem vagas, meu corpo sem chagas,  
mas há marcas pra me separar do resto”  
(Parteum)

No Brasil, o último país a abolir o sistema escravista, segundo a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2016, a população de pessoas pretas e pardas

atualmente corresponde a 54%. Na atualidade, é o país com o maior número de descendentes de africanos(as) fora do continente de África, estando, assim, atrás apenas da Nigéria, país africano com a maior população negra mundial.

Tal situação, segundo Malavota (2013), corresponde ao que conhecemos como diáspora africana, constituída por um alto número de pessoas negras no país que se deu por meio da escravidão. É sabido que o fenômeno escravocrata não foi uma prática de exclusividade europeia, muito menos uma prática criada no continente africano. De acordo com Moore (2007), o confisco da dignidade de seu congênere humano serviu nas suas mais diversas modalidades às elites de todo o mundo, fazendo-se um fenômeno universal na história da humanidade, entretanto, singular em algumas de suas especificidades.

Mbembe (2014) faz distinção entre os regimes de escravatura transatlântica e as demais formas autóctones de serventia nas sociedades africanas pré-coloniais. Nessas sociedades africanas, que assim como todas as outras sociedades, conforme aponta Moore (2007), se utilizaram da escravidão, de forma alguma extraíram de seus cativos tamanha acumulação primitiva de capital, sequer a título de comparação com a extraída dos sujeitos enclausurados por europeus no Novo Mundo. Por esse ângulo, o capitalismo sempre precisou de subsídios raciais para explorar os recursos do globo terrestre.

Segundo as referências históricas a partir do levantamento bibliográfico realizado por Maria André (2007), a escravidão negra no Brasil durou mais de 300 anos. Neste período, foram trazidas do continente africano, aproximadamente, 50 milhões de pessoas, tornando o Brasil o país que, por mais tempo, traficou o maior número de pessoas negras para o cumprimento da mão de obra escravocrata com fins comerciais.

Dessa forma, “o(a) negro(a) é o(a) escravo(a), o escravo(a) é o negro(a)”. Consoante nos lembra Mbembe (2014), o ser negro, portanto o ser escravo, no período escravagista, significava para si e para o outro não ter um futuro a não ser aquele

da alforria oferecido pelo seu dono – o branco – como uma dívida concedida por um deus ao seu cativo. E, ainda assim, não era em seu completo sinônimo, o da liberdade do indivíduo, muito menos da igualdade racial entre senhores e servos; humanos e animais; deuses e demônios; brancos e negros.

Mesmo vitimadas pela violência inerente ao sistema escravocrata e colonial, chicoteadas em sua carne, surradas em seu ser, açoitadas em sua humanidade prorrogada e dilacerada, essas pessoas negaram o assassinato daquilo que, segundo Fanon (1952/2008), é o que há de mais humano: a liberdade. Sartre, reconhecido como uma das principais consciências do século XX, em seu primeiro grande tratado filosófico *O ser e o nada*, que ele mesmo reconheceu em entrevista para Beauvoir (1971/2012, p. 468) ser “uma obra sobre a liberdade”, argumenta contra o que ele irá chamar de debates intermináveis entre os deterministas e os partidários do livre arbítrio.

Nesses debates, ora o ser da humanidade é completamente determinado encontrando os mais diversos pretextos, ora é livre para ser aquilo o que bem entender de si ignorando a situação em que se faz e mistificando o que possibilita essa sua liberdade arbitrária. O filósofo francês entende, portanto, que a condição humana é ser livre em situação e que a liberdade é a própria condição da humanidade, utilizando-se do paradoxo para exprimi-la: “o homem está condenado a ser livre” (Sartre, 1996/2013, p. 33).

No século XVIII, dois séculos anteriores à concepção sartriana, a exemplo, os mesmos pensadores responsáveis pela hierarquização e classificação das raças, segundo Susam Buck-Moss (2011), entendiam a liberdade como contraponto, uma antítese à escravidão. Assim, a liberdade era um direito inalienável do humano, já a escravidão assumia um caráter completamente oposto, significando aquilo o que há de pior na humanidade.

Interessante notar que os filósofos iluministas ao compreenderem a liberdade como “valor supremo e universal”

(Buck-Moss, 2011, p. 131) não questionavam a escravização negra como uma violação desse valor libertário que, dito universal, na prática reduzia-se ao pequeno universo europeu, que, sabido, nada tem de umbilical, mas que não consegue transpor as barreiras de se enxergar para além do próprio umbigo. Sobre os valores humanistas da Europa leiamos Sartre (1961/2015):

Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, e o que mais? Isso não nos impedia de ter ao mesmo tempo um discurso racista, negro sujo, judeu sujo, turco sujo. Bons espíritos, liberais e ternos – em resumo, neocolonialistas – se mostravam chocados com essa inconseqüência. Erro ou má-fé. Nada mais conseqüente, entre nós, do que um humanismo racista, pois o europeu só pôde fazer-se homem fabricando escravos e monstros (p. 43).

Em concordância com Fanon (2008), se é a liberdade o que há de mais humano, o que resta quando a humanidade é tomada pela escravidão? Restaria liberdade para essa humanidade que foi desumanizada em seu próprio ser “pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses” (Brown, 2006)? Qual é a possibilidade de ser livre em situação de escravidão? Há essa possibilidade de ser livre mesmo enquanto escravo?

Acredito que caiba ainda lembrar a intenção de ressaltar a liberdade negra em período de escravidão, não se trata da infeliz e racista tentativa de negar a escravidão negra na Europa e no Novo Mundo, mas sim de negar, com todas as forças e linhas escritas nessa pesquisa, a naturalização da escravização negra, negando a desumanidade imposta e afirmando a humanidade tomada. No exercício de sua liberdade, resistindo assim

a uma existência escravizada, de acordo com Renata Santos<sup>13</sup> (2018), está na formação dos quilombos a mais expressiva representação das pessoas de cor contra a escravatura imposta pelos seus senhores brancos.

Abdias do Nascimento (1914-2011), escritor, dramaturgo e ex-senador brasileiro, em uma Sessão do Senado em Comemoração ao Dia Internacional pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, profere o quilombo como uma “singular experiência societária e humana” que sua tamanha força foi capaz de reconstruir no novo mundo, “a vida soberana dos africanos em sua terra de origem” (Nascimento, 1997, p. 39).

Dentre as formações dos quilombos no Brasil, o quilombo República de Palmares, liderado por Zumbi e Dandara dos Palmares<sup>14</sup>, foi o que mais alcançou destaque. Contra a colônia portuguesa e os senhores de escravos, tornou-se o primeiro Estado livre nas Américas após a invasão colonial, durando mais de meio século. O quilombo dos Palmares não apenas resistiu à repressão das forças militares por tão longo tempo, como também muito produziu, praticando uma agricultura mais sofisticada do que a agricultura cultivada nas fazendas regionais que se utilizavam da mão de obra escrava negra (Nascimento, 1997).

---

<sup>13</sup> Esta obra está no segundo livro publicado pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros – NEIAB, a fim de apresentar o resultado de pesquisas produzidas em diferentes áreas do conhecimento por integrantes do núcleo.

<sup>14</sup> Dandara dos Palmares, ao lado de Zumbi dos Palmares, resistiu à escravidão lutando por libertação. Pouco se sabe sobre a sua história em função do apagamento histórico que sofreu. O admitido entre historiadores é que ao negar a possibilidade de cativo pela sua revolta contra o período escravocrata, cometeu suicídio no ano de 1694.

O chamado quilombo dos Palmares, portanto, foi destruído somente no final do século XVI, através da maior formação do exército até então, sendo superado em número somente com a reunião do exército pela Independência do Brasil. De acordo com Nascimento (1997), o referido quilombo lutou pela liberdade e inspirou indivíduos e coletivos de pessoas negras pelos mesmos sonhos de liberdade e fortemente contribuiu para a derrocada final da escravidão, posteriormente assinada em lei formalizando a abolição, no ano de 1888.

Neste sentido, o existir negro escravizado se fez resistência à escravidão, pela resistência se fez livre em defesa de sua liberdade, logo sua humanidade. E se o mais importante é o que nós fazemos de nós mesmos, a história do negro, no Brasil, nos mostra, que o que foi feito de nós pelo outro - branco - também tem lá a sua importância.

Assim, eu também negocieei, interiorizando e exteriorizando a resistência à escravidão, demarcando os olhares insistentes em me aprisionar, mas também acompanhado de minhas referências na mediação da minha experiência com a liberdade, grupos como: Racionais Mc's, Posse Mente Zulu, RZO, Apocalipse 16, e rappers como Sabotage (1973-2003), Parteum, Apelidado Xis, Lil' Wayne, Notorious B.I.G, entre tantos(as) outros(as) "poetas da liberdade".<sup>15</sup>

O sentido de minha ação era o de me apropriar dessa humanidade e a busquei nas "coisas" humanizadas pelo capitalismo. Compreendido como ladrão, minha liberdade era tomada não apenas no campo simbólico, mas sempre em vista de um dado objetivo, a exemplo, o de não ser preso, o de não ser morto pela polícia. Era como se a prisão fosse um destino próprio

---

<sup>15</sup> Talvez o meu encontro, ainda na infância e adolescência, com esses(as) "poetas da liberdade" tenha sido fundamental para o meu reconhecimento com a escrita poética científica fanoniana em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, obra objeto de estudo nesse trabalho.

da minha condição negra, ou melhor, da minha humanidade desumanizada.

A experiência descritiva de Fanon (1952/2008, p. 107) ilumina a minha lembrança: “O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto”. Os questionamentos que eu fazia nessa fase de minha adolescência sobre o que era ser negro e o que era ser livre me eram inevitáveis. Eu era negro, e o mundo não me permitia descansar dessa “courage”, porém nessas minhas movimentações entre o negro socialmente posto e o negro que escolhia ser, eu notava o que para mim era um dado irredutível da minha experiência vivida, eu me fazia livre.

Nessa época, eu também experimentava algo como uma espécie de proscricção. O assunto da raça e do racismo era tudo sobre o qual não se devia falar, não se podia falar em nenhum lugar e com ninguém. Foi, portanto, através desses poetas da liberdade – os músicos do Rap nacional<sup>16</sup> – que me proporcionavam a relação de ouvir e ser ouvido, entender e me fazer entendido, que ressignifiquei o que para mim era ser negro.

---

<sup>16</sup> Azevedo e Silva (2014, p. 213), no artigo sobre o movimento Hip Hop no Brasil, situam o rap nacional brasileiro a partir da década de 80 como “tempo de formação de uma nova modalidade musical praticada por uma juventude com as mesmas modalidades do funk”. Seriam essas modalidades: preta, pobre e periférica. “Em diálogo constante com as versões norte-americanas, seja pela via festiva do funk carioca e paulista ou pela via ativista do rap”, formatando assim uma “estética musical negra ancorada nas práticas culturais herdadas da Diáspora africana. Vale ressaltar Sabotage (1973-2003) que, considerado um dos maiores rappers brasileiros, nos diz “o rap é compromisso”. (Sabotage, 2000). A música pode ser ouvida no link: <https://www.youtube.com/watch?v=wTaZOENBY4w>.

A negridão de minha pele ganhava um diferente e novo sentido a partir dessas músicas rimadas, atribuindo novos significados para o meu modo de ser. Aqueles(as) poetas cantavam um sentido de ser negro novo para mim, uma orientação de ser negro e livre. Numa mistura de rebeldia e orgulho, por vezes vingança e ódio, eu escutava e cantava como um grito de liberdade, um canto de libertos em nome da libertação de todos(as).

Engana-se pensar que esses questionamentos pertencem apenas ao meu tempo presente – em que redijo este livro –, pois durante minha adolescência essas eram perguntas que eu me fazia. Pode-se questionar a elaboração dos questionamentos, que de fato não passavam por referenciais teóricos acadêmicos, mas passavam por aquilo que me era de mais próximo, os(as) músicos(as) da liberdade, meus referenciais de vida, política e de tomada de consciência.

Talvez como Genet (1910-1986) parece ter aprendido que nós também somos aquilo o que fazemos (Sartre, 1952/2002), foi com o rap nacional que aprendi que poderia fazer algo diferente da reprodução de mim. E, assim, ser aquilo o que fazia com o que havia sido feito, bem como com o que ainda era feito, de pessoas como eu, a todo o momento.

Dessa forma, conquistada à custa do sangue negro e pelas manifestações abolicionistas e somente assinada pela princesa Isabel, no fatídico 13 de maio de 1888, a Lei Áurea – responsável pela “extinção da escravidão” no Brasil – não intencionava o benefício daqueles e daquelas que lutaram por liberdade com seus corpos e pagaram com as suas próprias vidas, mas em verdade cumpria com um cronograma que “visava colocar o Brasil em condições de participar do sistema econômico mundial” para mais uma vez o capital tirar proveito da vida negra (Nascimento, 1997, p. 40).

Segundo Abdias do Nascimento (1978, p. 66), “para acrescentar o insulto à injúria, os brancos das classes dominantes ainda têm o despudor de acusar o negro, trazido de África

sob grilhões, de ser o causador do problema racial brasileiro!”. Munanga (1999) afirma que mediante questionamentos e na busca de uma identidade nacional e na construção de uma nação, com o problema dos novos cidadãos brasileiros – os(as) escravizados(as) negros(as) – o pensamento racial da elite intelectual brasileira, do final do século XIX ao início do século XX, buscou, no pensamento europeu, teorias, explicações e novas propostas para se pensar a questão da nacionalidade brasileira e o tal problema negro.

Influenciado pelo determinismo biológico, o pensamento da intelectualidade brasileira vigente em sua época reproduziu as contradições da ciência europeia e americana racista e, a partir de suas especulações cerebrais, também elaborou as suas propostas originais acerca da mestiçagem e do negro acreditando na inferioridade dos nativos e dos ex-escravizados, por conseguinte, na supremacia branca da qual a elite brasileira acreditava fazer parte (Munanga, 1999).

A Psicologia brasileira em plena ascensão, segundo Masiro (2002), nesse período assumia um papel importante relacionado à miscigenação racial no país. A promissora ciência psicológica da época – por meio de seus métodos classificatórios e quantitativos – mostrava que a “mistura das raças”, leia-se da “raça superior” branca e das “raças inferiores” – sabe-se quais – viria a atrasar a mentalidade da população brasileira, tendo em vista os seus colonos e colonizadores.

Ao invés de políticas públicas e de ações afirmativas que permitissem aos ex-escravizados e as ex-escravizadas negras, nessa época livres, retomarem o curso de suas vidas de onde foram tomadas, no sentido de reparação, igualdade e justiça, o Estado brasileiro não só facilitou a migração de europeus para o país, como investiu nela distribuindo trabalho, terras e incentivando financeiramente essas pessoas que não eram as de cor. Às outras pessoas, que com a própria vida construíram o país, foram destinadas à marginalização, à desigualdade, ao genocídio e ao racismo.

Nesse ínterim, o genocídio da população negra no Brasil interliga-se a uma política de liquidação sistemática do negro e da negra brasileira(o), conforme expressa Abdias do Nascimento (1978). Esta prática que se manteve durante toda a época de escravidão no Brasil nela não se encerrou, considerando-se os diferentes mecanismos de opressão e de extermínio destinados à população negra. Nascimento (1978) destaca o caráter genocida do “mito da democracia racial” brasileiro, o qual por muito se fez à base de estupros de mulheres negras por homens brancos a fim de se conceber um “entremeio” ao negro, a chamada população miscigenada e, de igual modo, com as estratégias de silenciamento acerca da discussão racial e do embranquecimento da cultura.

Ao modo de ser em um mundo colonizado à base da escravidão negra como essencial para o funcionamento de seu sistema capitalista, a existência da luta e a resistência por aquilo o que é de mais humano não cessou com a inconclusa abolição da escravatura. Por não se ter políticas de reparação e a reforma agrária necessária, restou entre elas a nossa maldição: o racismo.

Para Jones (1973), o racismo não se trata apenas de um preconceito individual, mas se encontra articulado tanto nessa esfera, como também nos meios institucionais e culturais, uma vez que as pessoas negras passaram a ser vistas historicamente pelos olhos ocidentais como inferiores e primitivas e, assim, consideradas submissas ante a determinados grupos humanos estruturando-se, dessa forma, uma hierarquização de raças. No tocante ao último fenômeno citado, segundo o jurista e filósofo negro Silvio de Almeida (2018), o racismo se refere a um problema estrutural e, dessa forma, deve ser analisado como um processo estruturante e por isso político e histórico.

Sem nenhuma política pública de ação afirmativa feita pelo governo, muito menos pela iniciativa privada, o negro e a negra, outrora escravizados(as) pelo branco e pela branca, não mais nas senzalas teriam suas futuras gerações, mas sim nos

morros e favelas. Nessa perspectiva, as gerações que se seguiram eram oriundas não só das práticas afetivas entre si, mas também de estupros às mulheres negras por homens brancos a fim do branqueamento, como destacado anteriormente (Nascimento, 1978).

Esses não mais carregariam os grilhões de seus senhores, mas carregariam consigo e suas gerações as marcas na alma expostas nas cores de suas peles negras mais claras ou mais escuras, mas, ainda sim, negras.

Resultante desse longo processo histórico, corresponder à maior parte da população não livrou as pessoas negras da desigualdade social, econômica e racial. Em uma lógica de igualdade formal, a população negra, vítima de um racismo estrutural, continua compondo as marginalidades e servindo de base para uma sociedade forjada na hierarquia racial.

Acompanhando Fanon (1952/2008, p. 190) quando diz que “a desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar”, continuo afirmando que a nossa liberdade tomada deu-se libertando; nossa humanidade tirada cumpriu-se a tomando, o que possibilita que, hoje, eu possa escolher por escrever sobre ela no campo da ciência psicológica e que só foi possível mediante a inúmeras pessoas negras e, em grande parte mulheres, psicólogas integrantes do movimento negro no Brasil, as quais tornaram suas práticas psicológicas em lutas políticas e libertárias.

Segui e aos quinze anos de idade junto à minha família mudamos de Curitiba para a cidade de Manaus, capital do Amazonas. Até então, entrar em uma universidade jamais tinha feito parte dos meus planos, nem parecia ser nela um campo possível para as minhas realizações. Quando, então, no ano de 2011, aos dezoito anos de idade, ingressei na universidade para iniciar a minha formação em Psicologia.

Diferente de grande parte das minhas e meus colegas de curso, eu jamais tivera a sensação de me sentir escolhido pela Psicologia ou ter nascido para ser psicólogo. Pelo contrário,

àquela altura eu poderia listar inúmeras coisas que a princípio eu “fora feito para tal” – caso eu acreditasse nessa predestinação ou não resistisse ao que a mim fora escolhido – e em nenhuma delas incluía estar em uma universidade, quicá ser um psicólogo negro. Naquele momento, eu compreendia a escolha pelo curso quase como uma deliberação gratuita e aleatória que não me deixava escapar a sensação de uma escolha livre.

Como grande parte da classe de psicólogas e psicólogos no Brasil, durante minha graduação no curso de Psicologia, não tive a experiência de cursar disciplinas referentes às temáticas da população negra. Em meio à variedade de temas relacionados ao humano e às perspectivas de estudo, tampouco as compreensões se davam no plano do concreto. O que quero dizer com isto: ao falar de uma única forma de ser do homem, tomando esta como universal e sendo essa a sua visão de humanidade: branca, europeia, cristã, heterossexual, cisgênero, binária, burguesa; a humanidade em sua concretude se esvai deixando apenas rastros de um pequeno vislumbre do que ela poderia ser em sua totalidade e potencialidade no mundo.

Conteúdos sobre relações raciais nas disciplinas inexisteram, assim como referências negras no que diz respeito à grade curricular do curso. Era como se não existissem produções de pessoas negras; por conseguinte, essa negação me informava que autores(as) negros(as), assim como eu, não existiam e, não obstante, não transitavam na academia<sup>17</sup>.

Em consonância com a minha vida anterior aos muros que separam a academia das pessoas que não são cientistas, referências negras clássicas e contemporâneas não estiveram presentes, ao ponto de não me recordar da leitura de algum autor negro, quicá uma autora negra antes e durante o processo

---

<sup>17</sup> Ver cartilha: *Enegrecer o saber: presença negra na universidade e na academia*, disponível no link: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4160144/mod\\_resource/content/1/Cartilha%20direito%20e%20discriminação.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4160144/mod_resource/content/1/Cartilha%20direito%20e%20discriminação.pdf)

de graduação. Essa foi uma realidade até então não questionada por mim e por aqueles e aquelas que também cursavam Psicologia na época. Logo, e de igual forma, seguiu-se a minha formação acadêmica.

#### **1.4 Mediações marginais entre sujeitos universais e particulares**

“Fértil como terra preta é a mente do vilão”  
(Mano Brown)

A neutralidade defendida, de uma maneira geral, pelas ciências humanas, bem como pela ciência psicológica com seus métodos pautados na cartilha positivista, não só silencia e apaga como igualmente mata aqueles e aquelas que em um plano histórico, econômico e político não compõem a faixa dos sujeitos universalizados. Dessa forma, esse tipo de neutralidade proposta por esses discursos coloca-se em detrimento daqueles que fruto da possessão colonial no mundo e sua lógica são demarcados, invisibilizados, diferenciados e hierarquizados. Trata-se de uma humanidade marginalizada à parte do discurso pretensamente humanizador da Psicologia.

De modo geral, a Psicologia enquanto disciplina do ensino superior, assim como ocorre com as outras áreas do saber espalhadas nas diversas universidades pelo Brasil, por silenciar, esconder, apagar, marginalizar saberes e sujeitos que não são europeus, tem contribuído para a permanência de uma visão eurocêntrica, racista e brancocêntrica acerca do negro, que segundo Nogueira e Guzzo (2016), não só marginaliza, mas também elimina outros sujeitos do conhecimento. O que me parece não somente colaborar com a marginalização epistemológica desses “outros saberes”, como também contribui com a segre-

gação desses “outros sujeitos”, os quais não são indivíduos brancos.

Concomitante a minha graduação, meu pai viajara a trabalho ao continente africano. O país era a Angola, dentre as maiores capitais do mundo: a cidade de Luanda. Em seu retorno, dentre a bandeira do país, pinturas locais, objetos e alguns adereços trazidos, estava a imagem de aproximadamente 20 centímetros de um sujeito negro esculpido em madeira com os traços demarcadamente grossos, largos e os olhos fechados, já sem os cabelos e sentado ao chão de cócoras com as mãos por sobre a própria cabeça. E a imagem não me era totalmente estranha.

De acordo com as pessoas que a venderam, aquela estátua é uma espécie de fotografia esculpida do momento final da vida de um pensador (a) de Angola, um sujeito angustiado pelo futuro de seus pares e que morreu de fome e preocupação, pensando em como libertar o seu povo das garras da colonização portuguesa em suas terras. Esta figura que não recorria nem a uma sexualidade ou gênero refletia sobre seu tempo, seu povo e as atrocidades sofridas que os afligiriam no decorrer dos séculos.

Bastante diferente do que acontece com a imagem esculpida do pensador africano, não foram poucos os livros no início da graduação de psicologia que traziam a figura da estátua europeia do Pensador, idealizada e esculpida pelo francês Auguste Rodin (1840-1917), no ano de 1880, sob encomenda do Estado francês, como forma de representar o escritor Dante Alighieri da obra *Divina Comédia*. Sua imagem no Brasil é presente não só nos livros, mas também em documentários, objetos de decoração, estampas de camisetas, e é amplamente difundida em nosso imaginário social. Segundo Maristela Carneiro (2016, p. 175), mergulhado em pensamentos o pensador “encontra-se diante da mesma problemática: a transitoriedade humana. A obra combina certa tensão, em virtude da introspecção do personagem, com força latente”.

Na década seguinte, a estátua francesa foi ampliada em seu tamanho, conquistando o status de uma obra independente, sendo replicada em várias triagens, uma delas entregue de presente à cidade de Paris e instalada no Panteão, um dos monumentos mais importantes da França. Tornou-se assim a representação daquele que pensa, ou melhor, do sujeito humano. Rodin tinha como objetivo reproduzir a verdade e não apenas a superfície (Duguet, & Grunberg, 2016).

Dois pensadores de diferentes lugares esculpidos por diferentes mãos. O primeiro por mãos negras e anônimas. O segundo por um renomado escultor francês. O primeiro é chamado negro, o segundo é considerado universal. Um patrimônio da humanidade, o outro não. O que confere a universalidade a um pensador e a marginalidade ao outro? Parafraseando Fanon (1952/2008), o pensador negro não é um pensador, é um pensador negro.

Ao subtrair o mundo entre os ditos conquistadores e, por conseguinte, os seus conquistados, legitimou-se o eurocentrismo que estabelece o homem branco, a saber o homem branco ocidental, como sinônimo de humanidade, tão logo o seu saber como único e verdadeiro. Enquanto o outro, o pensador negro, é uma humanidade à parte do pensador “humano”. E nesse sentido, mesmo expondo-se ao ressentimento de seus irmãos de cor, Fanon (1952/2008) nos mostra que o negro não é um homem, é um homem negro.

Assim, para que invoquemos um sujeito negro pensante ou para sinalizarmos qualquer que seja o sujeito pensante que não branco, não basta que o chamemos por “o pensador”, “o homem”, “a mulher”, é necessário mais, é preciso dizer “o pensador negro”, “a mulher negra”, “a criança negra”, “o jovem negro”. Já o universalizado pensador branco, não. Ele pode falar por esses e por aqueles, pois racializado branco se dispensa de uma cor. Se percebe ao longo de toda a sua brancura, neutro, humano e capaz de generalizar em si toda a humanidade.

Verdade é que por muito a Europa se colocou como o berço do mundo; o bairro mais civilizado da gigante terra da qual o homem europeu universalizado se autodeclarou único dono. Já, sobre o sujeito de cor negra, Hegel (1770-1831, pensador branco europeu, cânone filosófico e um dos filósofos responsáveis pela noção moderna de humanidade, dos direitos civis e políticos, o pai da dialética moderna, pai fundante da moral e da ética ocidental em sua obra póstuma *Filosofia da História*, original de 1837, afirma que por não possuir uma consciência ou linguagem, o africano não pode ser considerado um sujeito histórico e por isso os sujeitos negros foram excluídos de sua análise histórica. Leiamos o próprio:

O caráter tipicamente africano é por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. Os extensos relatórios dos missionários comprovam esse fato, e o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma, até os negros. [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido (Hegel, 1837/1999, p. 83-85).

No entanto, Hegel é apenas um dos exemplos da filosofia canônica que podemos nos fazer uso para fundamentar o racismo europeu, e não devo aqui cometer o mesmo erro de “centralizar” o problema do racismo nas figuras de Hegel ou de Voltaire, uma vez que na perspectiva adotada aqui nas seções anteriores, a inferioridade do negro, ou melhor, a ausência de humanidade no negro foi decretada pelas ideias iluministas.

Nessa toada racista, o negro marcado pela diferença é aquele que não é visto pelos olhos brancos como um sujeito de possíveis; neste sentido, é também marcado pela indiferença, um outro do qual não é “relacionável” com o branco, o centro das relações humanas. Dessa forma, a representação do mal e de tudo o que ficou para trás no processo evolutivo precisa ter seu corpo domado, se não destruído, pois este é destituído do pensamento racional, movido pelas paixões, não passa de um puro corpo (Faustino, 2014).

Assim, o negro enquanto outro é classificado como oposto da inteligência, mesmo quando comparado ao bárbaro branco, como afirma o filósofo David Hume (1711-1776) – que serve de suplementação para as colocações racistas na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) – ao afirmar que o negro escravo livre é incapaz de uma produção intelectual; ou em Montesquieu (1689-1755), ao justificar a escravidão pela força bruta do negro incapaz de pensar reflexivamente (Foé, 2011).

A psicóloga, artista e escritora Grada Kilomba (2014) nos auxilia ao falar sobre a pretensa mentira europeia numa perspectiva de descolonização, subvertendo a lógica colonialista do silêncio imposto ao negro quando problematiza a auto universalização do sujeito branco, tendo em contrapartida o silenciamento do seu outro. Caminhando com a autora, tudo aquilo o que não é branco, logo pertencente à norma, é o outro, uma maneira específica de vida anormal, não correspondente à universalidade humana que é branca.

O racismo, no caso antinegro, retira o grupo de pessoas em questão do seio da relação dialética entre o eu e o outro, tal relação, para Fanon (1952/2008), constitui a base da vida ética. E, assim, seguindo a lógica eurocentrista e racista, em proveito de um “eu”, se elimina o outro. Dessa forma, a pessoa de cor negra é vista como incapaz de uma intelectualidade, de produzir uma forma objetiva de conhecimento teórico e prático, pois esta não representa o gênero humano. E uma vez que a humanidade é branca, ao negro resulta pensar apenas as especificidades, quando não secundárias, destituídas de sua importância para a história universal e humana.

Um exemplo comum: “pensadores(as) negros(as) devem se ater a pensar as questões sobre racismo, nada mais lhes compete dizer. Não os convide para discutir a economia do país, ou apresentar o estado da arte... Estes não estão aptos para discutir assuntos os quais importam a todos (as), reserve a eles apenas ‘problemas negros’”<sup>18</sup>. O negro é, portanto, a superfície da qual Rodin não queria representar.

Gordon (2008), numa perspectiva do pensamento de Fanon, destaca que esse fenômeno resulta numa espécie de exigência contraditória, pois para que os estudos sobre o negro possam existir deve haver um acordo no qual o negro não exista. A mesma exigência se estende ao pensamento negro. Ou seja, para que a pessoa negra seja considerada produtora de conhecimento, esta não deve produzir conhecimentos somente acerca do negro. Assim, o negro não representa a verdade da existência, o negro é mesmo a mentira moderna.

Parafrazeando Souza, citado por Faustino (2014) e também segundo o próprio Faustino (2014, p. 86), “até que se prove o contrário” o negro não é sábio, não é detentor de razão, não é

---

<sup>18</sup> Como se o chamado “problema negro” não fosse de toda uma criação europeia e só possível a partir do saber eurocentrista e racista desembocado na colonização, escravidão e no capitalismo.

um professor educador, não é pesquisador, não é conhecimento, o negro é um suspeito e o espaço acadêmico não é um lugar reservado a 'indivíduos suspeitos'". Nas palavras de Fanon (1952/2008):

O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual. O pensador de Rodin em ereção, eis uma imagem que chocaria. Não se pode, decentemente, "bancar o durão" toda hora. O preto representa o perigo biológico. O judeu, o perigo intelectual. Ter a fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. E só Deus sabe... (p. 143).

Agora vejamos a análise de Faustino (2014) sobre o trecho citado de Fanon:

A triste verdade é que assim como a estátua O pensador de Rodin é inconcebível com o pênis ereto, o negro é inconcebível nos espaços de poder reservados ao administrador onipotente (saber, tecnologia, civilização). Seja pela pretensa dimensão animalizada de sua corporeidade, seja pela necessidade de adestramento constante neste esquema de subalternidade, o homem negro representa uma constante ameaça à ordem simbólica (Faustino, 2014, p. 86).

Ao tratar do silenciamento referente às contribuições fanonianas sobre as causas terceiro mundistas no Brasil, Faustino (2015) afirma a exitosa e próspera efetuação do racismo moderno. O autor pontua que o racismo moderno nos impede de pensar autores negros como pensadores, produtores de conhecimento e seres dotados de razão crítica. Mesmo em situações nas quais esses indivíduos conseguem romper com a barreira e ascender academicamente, suas produções são negligenciadas até

mesmo por indivíduos de ideologia progressista. Dessa forma, o racismo acadêmico é uma prática não só daqueles que apoiam a sucessão do capital como daqueles que se dizem lutar pelo bem comum, incluindo o outro, o restante, o negro.

De acordo com Mbembe (2014), é esta negação de humanidade, ou seja, este estatuto de inferioridade que obriga o discurso dos negros a se inscrever, desde as suas origens, numa tautologia: “também somos seres humanos”. E, conseqüentemente, reafirmar também o homem negro como produtor de conhecimento.

No entanto, não pretendo negar nem mesmo inferiorizar o pensador ocidental representado pela estátua de Rodin e suas correntes de pensamento. Mais uma vez parafraseando Fanon (1952/2008), trata-se de deixar o(a) pensador(a) livre. E porque falo em deixar o(a) pensador(a), e não em deixar o pensador negro livre dessas amarras apenas? Pois, se através dessa hierarquização colonial o(a) negro(a) é inferiorizado(a), o(a) branco(a) é elevado a um patamar do qual também não corresponde, como uma figura superior. Se a intenção é a de libertação, trata-se de libertar ambos de suas ilusões. O negro que foi iludido pelo branco, este que iludiu a si mesmo.

Isto posto, está no fenômeno do racismo colonial antinegro a base para a compreensão do processo violento de marginalização, silenciamento, exclusão, inferiorização e genocídio do negro na ordem do pensamento, da razão e do conhecimento fora e dentro da academia. Certamente, alguns dirão do caráter descontextualizado dessas reflexões, e não negarei que o objetivo deste trabalho não passa pela análise do pensamento racista na filosofia, nem nas ciências humanas ou da saúde. Aliás, reitero que, por não ser esse o objetivo, há produções de dentro e de fora da academia sobre a temática.

Ao racializar o outro e construí-lo como “um não semelhante a si mesmo”; ao despejar no outro toda a sua desumanidade; e ao corresponder a racialização de sua branquura à humanidade, a perspectiva eurocentrista, conforme tenciona Mbembe

(2014), pratica o altercídio. Já o filósofo negro brasileiro, Roberto Nogueira (2014), denomina este fenômeno como racismo epistêmico, uma categoria específica do racismo antinegro que consiste em recusar outras referências filosóficas, históricas, científicas e culturais que não sejam ocidentais.

Abdias do Nascimento, em sua obra *O Quilombismo* (1980), conceitua como mentecídio esse processo de lavagem cerebral que visa castrar a capacidade de raciocínio dos indivíduos negros. Para este autor, esta é uma ferramenta de controle social que contribui significativamente para a estratégia de aniquilamento total da população negra.

Djamila Ribeiro (2016) atenta para as ausências referentes ao negro e à negra nos espaços acadêmicos, nos seus mais diversos âmbitos, em concordância com Nascimento (1980), aponta para esse fenômeno como um tipo de morte cotidiana para aqueles e aquelas que lutam pela sua sobrevivência nesse espaço e fora dele. A autora se utiliza do conceito de Epistemicídio cunhado por Boaventura de Sousa Santos. Este conceito foi recentemente ampliado pela filósofa brasileira Aparecida Sueli Carneiro (2005), em sua tese de doutoramento *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*.

Em sua tese de doutorado, a filósofa negra Sueli Carneiro (2005, p. 97) compreende o epistemicídio para além da “anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados”, como entendido por Boaventura Sousa Santos, mas também como “um processo persistente de produção da indigência cultural”. Esta negação, em relação à legitimidade de outras formas de conhecimento e de outros sujeitos de conhecimento que não o hegemônico e do dominador, é o que Carneiro (2005, p. 96) aponta que Sousa Santos vem a chamar de epistemicídio: um “processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilização do outro”, “um *modus operandi* do empreendimento colonial” que constitui um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica e racial.

Complementa Carneiro (2005) que, ao desvelar a violência colonial, o genocídio empregado pelo colonizador como um epistemicídio que se fez e se faz em proporções muito mais vastas e devastadoras que o primeiro se realiza. Pois, tanto no espaço periférico como no espaço central europeu, a exemplo: subalternizando, subordinando, marginalizando e até mesmo ilegalizando grupos sociais, os quais possuem a capacidade em si de ameaçar a expansão capitalista. Em geral, funciona como um sistema contra todas as minorias. Concordando com Carneiro (2005), entendo que o epistemicídio transcende aquele apresentado por Sousa Santos e não se resume apenas à desqualificação do conhecimento do outro – o não branco – e, portanto, o que não está inserido na norma padrão branca.

Parafrazeando mais uma vez o grupo de intelectuais negros Racionais Mc's (2013), no início da música *Mente do Vilão*: “fértil como terra preta é a mente do vilão”, penso que nossas mentes ganham tons vilanescos perante uma academia eurocêntrica que produz e reproduz desigualdades. Assim, o epistemicídio se configura minando esse campo fértil que é a terra preta, tal como é a mente do vilão, na tentativa de alcançá-la em suas raízes, para que daí não surja “no coração da quebrada, percorrendo artérias” nenhum sujeito negro(a) em meio às trevas que sirva de “lâmpada para os pés”, “espalhando sonhos em grão”.

Como nos mostra Carneiro (2005), é pela negação do acesso à educação de qualidade; pela produção de inferiorização intelectual; pela deslegitimação do negro e da negra como portador e portadora de conhecimento; pelo rebaixamento da capacidade cognitiva aleivosamente justificada na carência material, que o epistemicídio se apresenta, em princípio, como um dos instrumentos colonialistas, e conseqüentemente racistas, mais eficazes, tudo isto porque segundo a intelectual negra:

[...] não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los

também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjogado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc (Carneiro, 2005, p. 97).

Após muitos anos de luta e como pauta do movimento negro unificado no Brasil, foi elaborado pelo Legislativo a Lei 10.639/03 que, segundo Silva<sup>19</sup>(2010), se deu a fim de efetivar o objetivo fundamental da República Federativa do Brasil, constante do art. 3º., IV, da Constituição Federal de 1988, que consiste em “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”.

Neste mesmo período, um ano antes à aplicação da Lei 10.639/2003, a Comissão Nacional de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (CFP) criou a *campanha* “O Preconceito Racial Humilha”, gerando a discussão acerca do racismo como produtor de sofrimento psíquico, fato que resultou posteriormente na resolução do CFP nº 018/2002, a qual estabelece as normas de atuação para os(as) psicólogos(as) em relação ao racismo.

Diferentemente de seu histórico recente e longe de ser suficiente, porém necessário, nos últimos anos a Psicologia, através de eventos, de produções científicas e de cartilhas de orientação profissional, tem mostrado certa preocupação em relação à temática racial. Isto ocorre, contudo, depois de sua significativa omissão em reconhecer o fenômeno do racismo

---

<sup>19</sup> Texto oriundo do primeiro livro publicado pelo Neiab-UEM, com a intenção de oferecer subsídios históricos e culturais da população negra da diáspora africana, para a prática educacional sobre as relações étnico-raciais.

como problemática social e, por conseguinte, contribuir fortemente para a legitimação do mesmo como fenômeno estrutural no Brasil (CRPSP, 2002).

Tais reflexões, não dizem respeito a uma procura por números e estatísticas, tampouco correspondem a uma tentativa de chocar quem lê o presente ensaio e, dessa forma, não serão ao seu todo respondidas. Numa espécie de daltonismo-científico-acadêmico, há aqueles(as) que argumentarão não ver a cor no que tange as suas referências acadêmicas, estabelecendo certa neutralidade a partir de sua livre escolha, refugiando-se em aspectos metodológicos para justificar a ausência negra e naturalizando a exclusão e o silenciamento.

Diante deste panorama científico empobrecido e adequado a ele, minhas primeiras leituras acerca das temáticas raciais se deram de forma muito tardia e bastante problemáticas. O negro, como categoria de análise, fruto do processo colonizatório e escravista, somente teve minha atenção nos últimos períodos da graduação. Referências negras dentro dos estudos psicológicos ou filosóficos, contudo, somente aconteceram após minha formação.

Quero dizer com isso que, além da demasiada demora em incorporar aos meus estudos as leituras de raça – que hoje compreendo como fundamentais para quaisquer que sejam as discussões das ciências humanas no Brasil –, esse contato se deu por meio de olhares europeus, compreensões europeias e, mais notadamente, a partir do meu encontro com o existencialismo de Sartre, por meio de seu prefácio *Orfeu Negro*, publicado originalmente no ano de 1946 como prefácio da obra *Antologia da nova poesia negra e malgaxe* de Leopold Senghor (1906-2001), um dos principais fundadores do movimento de negritude; e em 1948 enfeixado na obra *Reflexões sobre o Racismo*.

Vale a pena notar que esse primeiro contato com o tema do racismo numa perspectiva sartriana se deu num sebo na cidade de Salvador, há seis anos, enquanto eu participava de um congresso de Psicologia, quando apresentei um dos meus

primeiros trabalhos, resultante da prática de estágio supervisionado, tendo como tema a liberdade. Momento em que meus questionamentos vivenciais sobre “ser negro” tornavam-se problemas a serem investigados no campo científico e filosófico, a partir do método fenomenológico e numa perspectiva existencial, tendo a filosofia de Sartre como o meu marco teórico.

Sartre pode ser encontrado na ala dos autores europeus anticoloniais e antirracistas e isso não é um problema. O problema que evidencia o epistemicídio já trabalhado anteriormente mora justamente no fato que: sobre o existir negro, o meu primeiro contato foi com a obra de um intelectual branco por meio de seu prefácio traduzido em diversas línguas e escrito para a obra de um poeta negro que se quer foi traduzida e publicada no Brasil.

### 1.5 A transcendência do negro<sup>20</sup>

“Depois que algum palestrante convidado com cabelo e cérebro difusos ousou sugerir uma conexão entre Franz Fanon, o pensamento existencial...”

(Paul Beatty)<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Se é verdade que a consciência é a atividade transcendental, o ser da humanidade cindida na colonização é preto, é branco; no entanto, em sua negritude, transcende este pretense ser negro no qual fora transformado.

<sup>21</sup> Este trecho pertence à obra *O Vendido* de Paul Beatty, que em linhas gerais, satiriza as relações raciais nos Estados Unidos e trata com humor as disputas teóricas em torno da obra fanoniana.

A Fenomenologia, enquanto movimento filosófico, surgiu em meados do século XIX e XX pelas obras do matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938). Dartigues (1992) traça um breve percurso etimológico da palavra fenomenologia, que fora utilizada por vários pensadores europeus. Contudo, é nas obras de Husserl que a Fenomenologia, enquanto palavra, torna-se movimento filosófico, dando assim um novo sentido a uma denominação antiga do termo.

Não são poucos(as) os(as) autores(as) e comentadores(as) de Sartre que citam o primeiro encontro do filósofo francês com a fenomenologia do alemão, através de Raymond Aron (1905-1983), narrado pela pensadora francesa Simone de Beauvoir (1905-1980) em seu diário autobiográfico: *A Força da Idade* (1960/2017). Possivelmente, o próprio acontecimento justifique sua onipresença nos textos que destacam o encontro entre o pensador francês com a fenomenologia alemã.

Segundo Beauvoir (1960/2017), tomando coquetéis de abricó, Aron, um amigo do casal, apontou para o seu copo e disse a Sartre que se ele fosse fenomenologista poderia falar daquele coquetel e fazer disso filosofia. Beauvoir (1960/2017) conta que naquele momento Sartre empalideceu de emoção, pois ele ambicionava há anos a possibilidade de fazer filosofia das coisas tais como elas se apresentavam para ele. Como nos relata a intelectual, aquele foi o dia em que Sartre estava convencido de que a Fenomenologia de Husserl atendia as suas inquietações filosóficas, sendo vividamente atraído por ela, através da apresentação de Aron.

Ao invés de num bar regado à bebidas, diferentemente de Sartre, meu primeiro contato com a fenomenologia husserliana se deu na sala de aula durante o sétimo e penúltimo período da graduação. Na condição de, para o filósofo francês, a prerrogativa ser a possibilidade de filosofar a partir da própria experiência, a minha residia na possibilidade da busca pela experiência por ela mesma, ou seja, por meio da relação intrínseca

entre consciência e mundo, que o método fenomenológico à primeira vista parecia me garantir.

Sokolowski (2000) afirma que a Fenomenologia estuda a experiência humana e por isso é de seu feitio saber lidar com os aparecimentos, tais como se dão para e por meio da experiência. Feijoo (2000, p. 35) afirma que o projeto fundamental husserliano para a ciência é a elaboração da fenomenologia enquanto um método rigoroso, uma filosofia como teoria do conhecimento, ou como nas palavras da autora: “[...] uma atitude perante o ato de conhecer”.

Para Sartre (1939/2005, p. 105), o pensar comum da filosofia por muito tempo ficou preso nas teias da dualidade: ora idealista, ora realista. Nesse sentido dual, o filósofo francês compara o ato de conhecer ao ato de comer, em que a consciência é como um “espírito aranha” que atira as coisas em sua “teia” cobrindo-a com uma “baba branca”, alimentando-se das coisas e do mundo, e aos poucos digerindo o alimento em si mesma: uma filosofia alimentadora, de filósofos alimentadores.

Em conformidade com Sartre, a psicóloga Feijoo (2000) expressa que Husserl identifica a fenomenologia como uma psicologia descritiva, afastando-se tanto da perspectiva idealista como da realista. Em dissonância com esta “filosofia digestiva” e os seus alimentadores modernos, a fenomenologia husserliana, segundo o filósofo francês, não dissolve coisa alguma na consciência, pois, para a fenomenologia, consciência e objeto não possuem uma mesma natureza.

Para Husserl (1929/1992), consciência e mundo se dão ao mesmo tempo, sendo o mundo relativo à consciência, e a consciência de mundo, o que se exprime na máxima husserliana: toda consciência é consciência de alguma coisa.

Conhecer, nesse sentido, é manifestar-se rumo a algo que não é minha consciência, pois nela nada há, e nada é além de ser consciência de alguma coisa (Sartre, 1939/2005). Deste modo, e para a Fenomenologia husserliana, podemos afirmar que a consciência se dá em direção ao mundo e esta, para Sartre

(1939/2005), é a ideia fundamental da Fenomenologia husserliana, a intencionalidade. Vejamos no próprio Husserl (1929/1992):

A propriedade fundamento dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa [...]. A experiência fenomenológica enquanto reflexão deve manter-se afastada de todas as invenções construtivistas e, como genuína, deve tornar-se muito concreta, justamente com o conteúdo de sentido e de ser com que ela surge (p. 12).

Husserl nos devolve ao mundo, pois “reinstalou o horror e o encanto nas coisas”. Um mundo que, por sua hostilidade, nós intencionamos nos refugiar em uma suposta interioridade na tentativa de nos resguardarmos e guardarmos as coisas e o mundo em nossas consciências. Assim como a aranha que deposita as coisas em sua teia para depois comê-las (Sartre, 2005, p. 107).

Minha consciência não era mais um receptáculo, ou um copo a ser preenchido. A partir dos meus estudos fenomenológicos, minha consciência simplesmente era consciência de alguma coisa, uma dimensão aberta. E, parafraseando Feijoo (2000), munido agora de um método rigoroso como o fenomenológico, minha intenção não era mais de demonstrar, ou apontar, ou hipotetizar, ou de meras deduções do aparente pelo que não se mostra, mas sim de mostrar e explicitar as estruturas à vista da experiência. Retornando às coisas mesmas, ao caminho da própria experiência por ela em si.

Eu estava no mundo, tal como ele se mostrava para mim, sem lentes teóricas que antecedessem aquela experiência de ser-com outras pessoas. Sartre exprime bem essa ideia da fenomenologia husserliana:

Libertos ao mesmo tempo da via interior [...], porque finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (Sartre, 2005, p. 107).

Dartigues (1992, p. 107), ao mencionar as diferentes concepções fenomenológicas, como as de Kant, de Hegel e de Husserl, afirma que a Fenomenologia de Husserl “procura substituir uma fenomenologia limitada por uma ontologia impossível e outra que absorve e ultrapassa a fenomenologia por uma fenomenologia que dispensa a ontologia como disciplina distinta”, e já que “o sentido do ser e do fenômeno não podem ser dissociados”, Husserl busca a sua maneira por uma “ontologia - ciência do ser”.

Neste período de graduação, fui apresentado ao pensamento de Sartre. Este filósofo que primeiramente encontrou no método fenomenológico campo fecundo para a sua ontologia e que, posteriormente, encravou a sua ideologia existencial na filosofia insuperável de seu (nosso) tempo - a dialética marxista. Sartre combina, então, a sua compreensão de fenomenologia com o marxismo de Karl Marx (1818-1883).

Jean-Paul Charles Aymard Sartre nasceu em 1905 na capital francesa e faleceu aos 75 anos de idade por levar uma vida de excessos, segundo Beauvoir (1981/2012). Ele teve o seu velório testemunhado por aproximadamente 20 mil pessoas no primeiro ano da inaugural década de 80 do século passado. O pensador francês é considerado por muitos como a consciência de seu século. Ao passo que suas palavras ousaram libertar toda uma geração e, contraditoriamente, condenaram os privilegiados-burgueses à responsabilidade de se escolherem deuses em detrimento de homens e mulheres.

Segundo Sylvia Freitas<sup>22</sup> (2018, p. 83), o existencialista foi um escritor compulsivo: “lia e escrevia muitas coisas ao mesmo tempo e interrompia a escrita de uma obra para iniciar outra” e, bem por isso, possui um grande número de obras publicadas e traduzidas ao redor do mundo: livros e ensaios de postulações filosóficas, artigos políticos, peças teatrais e romances, assim como várias obras de sua autoria publicadas após a sua morte.

Daniele Schneider (2011, p. 17) procura analisar as contribuições sartrianas para o campo da Psicologia e nota o filósofo francês como um crítico de sua época e da burguesia, a qual ele afirmava também pertencer. Esta autora considera que muitas das críticas de Sartre vigoram até os dias de hoje, pois há novas formas de se reproduzir os discursos generalizantes, deterministas e essencialistas, aos quais Sartre “opunha-se assim, às concepções filosóficas, antropológicas e psicológicas que embasavam tal racionalidade dominante, tornando-se um intelectual não só da filosofia, mas também um teórico no campo presente da psicologia”.

Dado que, inicialmente, sobre forte influência da Fenomenologia de Edmund Husserl e da hermenêutica de Martin Heidegger<sup>23</sup> (1889-1976), Sartre preocupou-se com a descrição da realidade humana na dimensão da consciência intencional, estabelecendo assim sua ontologia fenomenológica. É, contudo, em sua obra *Crítica da Razão Dialética* que o pensador francês encrava a sua filosofia da existência em terreno marxista e busca, assim, reconstituir “uma antropologia dialética na qual a compreensão seja exigida a cada instante e assim o projeto da

---

<sup>22</sup> Foi a primeira doutora em Psicologia formada no estado do Paraná, obtendo seu doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (PPI-UEM).

<sup>23</sup> Um trabalho que analise as relações da filosofia de Heidegger com as de Fanon mostra-se interessante e necessário.

pessoa sob forma concreta e real apareça” (Sartre, 1960/1986, p. 93).

Não por isso, a realidade humana, para Sartre, deixaria de ser a sua própria liberdade, pelo contrário, a liberdade continuaria a ser a realidade humana primeira. Sartre, contudo, não deixa de enfatizar a importância da objetivação dessa subjetividade que se faz livre e que só é possível que exerça sua liberdade por meio do campo objetivo que a faz necessária.

Isto posto, o filósofo europeu rejeita qualquer natureza humana a fundamentar as suas escolhas, não havendo o determinismo, nem biológico, ou oriundo de um aparelho psíquico, ou da vontade de um ser supremo, sendo o homem, em sentido de humanidade, não apenas livre, mas a sua própria liberdade.

Quanto mais eu me debruçava sobre o existencialismo humanista de Sartre e de suas contribuições para a compreensão do humano, ao contrário dos discursos humanistas aos quais tive acesso durante minha graduação, compreendia que este não burocratizava o sujeito por meio de teorias antecessoras à experiência humana e dicotômicas dessa.

A concepção de liberdade sartriana, por conceber a humanidade primeiramente livre para escolher a sua essência, me encantava. À época, eu me via negro e livre e me permitia pensar contra a noção aprendida, até então, sobre a condição humana das pessoas escravizadas no Brasil, a exemplo, não mais como escravos, mas escravizados por outras pessoas e por isso, originalmente livres e humanas.

Finalizando o último ano da graduação, equipado das minhas leituras existencialistas e a trilhar os caminhos da liberdade com Sartre, fui convidado para participar de uma mesa redonda junto a profissionais e estudantes do Direito. Nessa fala, procurei apresentar a música *Boa Esperança*, do rapper Emicida, como tomada de consciência de ser negro no Brasil, estabelecendo relações com o texto sartriano *Orfeu Negro*, no qual o filósofo francês, a partir de sua compreensão existencial

sobre o conceito de negritude, entende a poesia negra francesa de sua época como a única revolucionária de seu tempo.

A experiência em ter trabalhos apresentados sobre a liberdade sartriana me conduziam a um certo conforto para, naquele dia, participar daquela mesa. Expectativas que não se confirmaram durante a minha exposição. O meu incômodo durante minha fala era notável, o conforto transformado em inconformismo ao olhar outros olhos negros que também me olhavam e ouviam o que era dito por mim era inegável, algo parecia estar fora de lugar. Seria eu? Todas aquelas pessoas? Era o que eu falava?

Naquele momento, enquanto desconfortavelmente apresentava minha fala mediada pela obra sartriana, uma professora do Direito, que também integrava a mesa, me interrompeu antes que minha exposição chegasse ao fim. A professora utilizou-se dos meus argumentos existencialistas para reafirmar que não havia racismo no Brasil, “pois aqui éramos todos iguais, incluindo o negro” (sic). Ao sair do auditório, a sentença “não há racismo no Brasil” martelava minha cabeça tal e qual uma enxaqueca, como se fosse eu a ter proferido aquelas palavras.

A interrupção antirracista, e não por isso antirracista daquela professora, me serviu e me forçou a questionar as minhas bases epistemológicas, os meus marcos teóricos, as minhas referências, quem eram e de onde eram. Sem muitas surpresas, se não todas, eram quase em sua totalidade referências brancas, o mesmo no que diz respeito ao continente, quando não estadunidenses, eram europeias. Foi quando notei que as lentes teóricas que julgava não utilizar a partir de uma perspectiva existencialista eram lentes racializadas, produzidas na Europa, num país francês e que me ofereciam uma perspectiva branca da existência.

Na condição de anteriormente isso não ter sido uma questão para mim, passara então a ser algo a ser superado. Sartre não me era o suficiente para a compreensão das condições objetivas e subjetivas de ser negro no Brasil e no mundo. Vale

lembrar que o próprio filósofo estabeleceu diálogo e se debruçou para o estudo de pensadores negros, tais como Leopold Senghor, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Richard Wright (1908-1960). Nesse ponto de vista, questionei por que nós psicólogos(as) e estudantes de Psicologia, inspirados na filosofia sartriana, se quer conhecíamos essas pessoas?

Terminada a minha graduação em Psicologia, notei a necessidade da minha formação se fazer também em outros espaços que não apenas acadêmicos; não apenas com autores(as) europeus(as) e brancos(as); não apenas entre outras pessoas brancas. O que não excluía o meu desejo pela pesquisa, nutrido pelo interesse na temática da liberdade voltada à população negra. Foi através de debates e encontros promovidos pelos movimentos sociais, atrelados à leitura existencial e fenomenológica, que conheci o psiquiatra martinicano Frantz Fanon.

Sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* reduzia minha experiência à essencialidade infernal da minha existência, ao passo que expandia o meu ser, para além da facticidade do mundo, rumo a horrível e espantosa contingência, livre e responsável, condenado e culpado, numa contradição viva da qual não havia escape, negação e afirmação: um homem negro livre num mundo cercado por espaços brancos, como cada uma dessas letras estão<sup>24</sup>.

Consoante à filosofia da existencial sartriana, Fanon reconhece a zona original de não-ser do humano, essa região ontológica do nada “extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (Fanon, 1952/2008, p. 26). No entanto, o psiquiatra constata que a maioria dos negros não desfruta desse caminho de angústia, liberdade, escolha e responsabilidade

---

<sup>24</sup> Essa última frase faz referência à intervenção artística de Grada Kilomba (2015).

individual e universal, e como ele melhor diz: uma “descida aos verdadeiros infernos” da existência humana (p. 11).

Esse campo dialético entre o eu e o outro, a base da vida ética, agora rompido pelo racismo colonial, para Fanon, segundo Gordon (2008), confere às pessoas negras uma “alma negra” e uma essência negra, ou seja, para o negro, neste caso, a essência precede a existência. E se admitirmos em acordo com a máxima sartriana que “o inferno são os outros”, o inferno do negro é branco.

Verdade também é que ambos os pensadores tiveram a liberdade como experiência fundamental do existir humano e foram homens correspondentes aos seus respectivos tempos históricos e que, livres, se viam responsáveis pela humanidade: “o homem é responsável por todos os homens” (Sartre, 2014, p. 26). “Pertença irredutivelmente a minha época” (Fanon, 1952/2008, p. 29).

A partir de sua análise da conduta do sujeito negro sobre a égide colonial, Fanon não apenas me oferecia uma perspectiva não determinista acerca do negro, mas também me possibilitava uma tomada de posição de negritude referente às ciências e suas metodologias e, em específico, ao existencialismo de Sartre.

Além de não entender a questão racial como apenas uma etapa da dialética humana, como pensada pelo filósofo francês, Fanon me oferecia olhar para além daquilo que eu não conseguia ver através do saber eurocentrado; e, muitas das vezes, o fazia numa linguagem poética incapaz de ser reproduzida pelo curso da técnica eurocêntrica; e, quando o convinha, dialogava com as matrizes filosóficas de seu tempo, como a existencialista, por exemplo, e a afro-caribenha, que também muito me interessava.

Para Fanon (1952/2008), a Psicologia numa sociedade que corresponde à lógica colonial, portanto estruturada pelo racismo, e que não passa por uma crítica racial em suas metodologias, epistemologias, ontologias e práticas, coloca o negro

em sentido de negar a sua humanidade tão logo classificando-o como seres patológicos, menores, inferiores e particulares.

A pensar com Fanon, não são poucos os exemplos de pessoas negras que relatam a falta de preparo de seus/suas terapeutas e psicólogos(as) frente à vivência do racismo. Contam com frequência em espaços de conversa que ao falarem de seu sofrimento, logo são taxadas com algum complexo referido a inferioridade, ou até mesmo levadas a se culpar pois, na fala desses psicólogos(as): “o racismo não existe no Brasil”, ou, “o verdadeiro racista é você”.

Eu procurava por um “Fanon”, como anteriormente procurei por um “Sartre”, e me encontrei nos dois. De um lado, um pensador apagado, esquecido e silenciado, do outro, um aclamado. Um deles, marginalizado e que só me foi possível conhecer fora do ciclo acadêmico; o outro, nas grades curriculares, nas rodas de discussões, nos livros, nas livrarias e sebos, nas camisas, como interesse nas linhas de pesquisa de doutores e doutoras, eventos científicos etc.

A essa altura já formulava a minha pergunta central, a qual resultaria no presente trabalho, afinal: “o que é a liberdade para um homem negro, mais precisamente, o que é a liberdade para Frantz Fanon?”. Foi quando, no ano de 2017, mudei novamente, mas dessa vez sozinho e para a cidade de Maringá, regressando ao estado do Paraná onde ingressei no mestrado em Psicologia.

Faustino (2015), em sua tese *Por que Fanon, por que agora?*, oferece um mapeamento de diferentes caminhos e perspectivas com diversos focos e múltiplas tendências do uso e das apropriações atribuídas a Fanon no Brasil. Dentre as diversas tendências teóricas, o autor identifica a Psicologia e a psicanálise como alguns dos campos de estudo em que o pensamento de Fanon tem sido constantemente requisitado. É, portanto, no campo da ciência psicológica, e por sobre a vertente teórica do existencialismo, em que o presente livro se encontra inserido.

Faustino (2015) apresenta-nos algumas vertentes teóricas em “disputa” do pensamento de Fanon, e entre elas estão os estudos existenciais e fenomenológicos que direcionam seus raciocínios às relações de Fanon com Edmund Husserl, Soren Kierkegaard (1813-1855), Merleau-Ponty (1908-1961), Aimé Césaire, W.E.B Du Dubois (1868-1963)<sup>25</sup> e Jean-Paul, Sartre.

O teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall (1935-2014), citado por Faustino (2018), também se refere a um “diálogo inter-relacionado e não concluído” entre Fanon, Césaire, Hegel e Sartre. Sendo com o pensamento envolto na filosofia da existência deste último com o qual estabelecemos relação de diálogo nesta obra.

Facilmente encontramos diversas influências europeias na obra do martinicano, todavia, segundo Henry Paget (2002), raramente tem sido tratada a influência caribenha no seu pensamento. A título de exemplo, é bastante acessível trabalhos que discutam a importância de Sartre para o pensamento fanoniano, quando não outros pensadores europeus, como Marx, Jaspers (1883-1969) etc.

Porém, não é com o mesmo entusiasmo que anunciam as contribuições do psiquiatra martinicano aos pensadores de sua época e posteriores à sua geração, incluindo o próprio Sartre (1961/2015, p. 143) que, no prefácio da última obra fanoniana publicada em vida, referencia Fanon como “o primeiro, desde Engels a esclarecer o parto da história”.

Correspondente ao momento tardio dos estudos de Fanon no Brasil, o primeiro livro sobre a vida do revolucionário no país, *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*, foi publicado somente no ano de 2018, por Deivison Faustino, conhecido também por Nkosi. O que nos evidencia não somente a

---

<sup>25</sup> W.E.B Du Dubois, isto é William Edward Burghardt Du Dubois, citado desta forma no corpo deste livro haja vista ser assim reconhecido no meio acadêmico.

lógica do epistemicídio referente ao pensamento de pensadores(as) que não eurocêntricos(as) e ocidentais, como também a urgência do pensamento fanoniano para a compreensão da sociedade contemporânea, do sujeito contemporâneo, por conseguinte, as suas contribuições para a Psicologia.

Hall (1935-2014), citado por Faustino (2018, p. 14), em recusa a uma cisão no pensamento de Frantz Fanon, a partir das diferentes recepções de seu pensamento e as elaborações fundamentais de suas obras, defende um elo teórico através das suas postulações por meio de suas obras na “centralidade dos temas da subjetividade e dos complexos psíquicos provocados pela “epidermização” do olhar”. Devido à importância de seu pensamento, os trabalhos de Fanon foram traduzidos e difundidos ao redor do mundo para mais de 15 línguas diferentes, entre esses estão: os Estados Unidos, América Latina e Caribe, Europa, África, China e, tardiamente, o Brasil.

Fanon é um desses pensadores negros-suspeitos, que num ato de liberdade, da margem a qual foi sujeitado, emerge para o centro fazendo-se sujeito da sua própria história (Kawahala & Soler, 2010). Renato Nogueira (2014) acredita que Fanon, a partir de seus questionamentos profundos em relação às bases coloniais, nos oferece a oportunidade da descolonização do pensamento filosófico e de outros saberes.

A presente pesquisa, portanto, se insere no campo da psicologia de compreensão existencialista, ou como convencionou-se chamar psicologia fenomenológico-existencial. Ângulo compreensivo, com o qual Fanon estabeleceu diálogo em muitos momentos de sua obra e para o qual ofereceu também contribuições que me parecem ser abandonadas pelas referências existenciais e fenomenológicas em psicologia, mas que aqui tentarei evidenciá-las.

A razão pela qual optei por fazer uso da obra *Pele Negra Máscaras Brancas* foi por se tratar de uma análise psicológica do intelectual antilhano, estendendo-se para toda população colonizada e escravizada e que teve certa influência aos pensadores

do campo da ideologia existencial. Questionando as bases coloniais e tratando de composições contraditórias como já explicado, entre colonização e liberdade, escravidão e liberdade, essência e existência, como Fanon compreende a liberdade em *Pele Negra Máscaras Brancas*? Na encruzilhada de todas essas contradições, nessa perspectiva fanoniana, a pessoa negra é livre?

## CAPÍTULO 2

### A EXISTÊNCIA DE UM CONDENADO À ESSÊNCIA

“Uma biografia é uma história de admiração se for ocasionada pela fama ou por uma alegoria da infâmia. No primeiro caso, cada incidente da infância marca o herói com qualidades heroicas. De outro modo, uma infância banal torna-se marcada por profecias de grandeza. No último caso, o estágio trágico é definido através do qual a profecia também presagia desgraça. A vida de Fanon era tal qual que ambas as leituras poderiam ser aplicadas. Como o testamento de um grande revolucionário, poderia facilmente ser lido em um nível de proporções bíblicas”.

(Lewis Gordon, tradução minha)<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *One's biography is a story of wonder if it is occasioned by fame or an allegory of infamy. For the former, each childhood incident tags the hero with heroic qualities: An otherwise banal childhood becomes marked by prophecies of greatness. For the latter, the tragic stage is set, through which prophecy also portends doom. Fanon's life was such that both readings could apply. As a testament of a great revolutionary, it could easily be read on a level of biblical proportions.*

O esforço dialético foi contínuo, busquei segurar a mão de Fanon e caminhar com ele. Por vezes consegui, em outros momentos tive que lidar com o empecilho objetivo e subjetivo do racismo científico, que não me impediu a caminhada, apesar de suas obstruções tão logo superadas, conforme avançava em busca de me encontrar com o projeto fundamental fanoniano.

O encontrei no caminho, em solo martinicano, pela França. Às vezes ele estava aos pedaços, e em vários momentos eu o perdia de vista. Não que Fanon se escondesse, nada disso, ele estava no centro de sua história, da história da humanidade. Mas a história me pareceu tê-lo rejeitado. Então questioneei, o que quer? Reconhecimento, ele me assegurou.

Nas chances que consegui segurar as mãos de Fanon, o leitor notará que este pensador foi um homem de palavras firmes, e eu aprendi com ele. O autor martinicano não se restringiu a uma única perspectiva de análise e passou por leituras médicas, psicanalíticas, psiquiátricas, psicológicas e filosóficas para a resolução do chamado “problema negro”, adotando um linguajar existencial e fenomenológico em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Neste capítulo, finalmente, busco a liberdade existencial em Fanon. Palavra essa tão determinante aos povos de cor negra e tão condicionante para grande parte dos(as) existencialistas. Se para Fanon (1952/2008) o reconhecido psicanalista francês Octave Mannoni<sup>27</sup> (1899-1989), com sua pretensa psicologia sobre as colônias, falhou em seu objetivo de compreender a realidade colonial, para Sartre (1960/2015), depois de Engels (1820-1895), Fanon é o homem a parir a história. Tudo porque este descreveu a realidade humana tal como ela é. Eis a impor-

---

<sup>27</sup> Dominique-Octave Mannoni foi um psicanalista francês que estudou a psicologia do colonizado e do colonizador, no entanto, Fanon o crítica por sua demasiada crença num complexo de inferioridade inerente à experiência colonizatória, do negro frente ao branco.

tância de, numa perspectiva existencialista, buscar pela liberdade neste pensador martiniquenho<sup>28</sup>.

O estudo clínico de Fanon é sobretudo regressivo, no entanto, vale salientar que o meu trabalho não se trata de um estudo do estudo fanoniano, ou de sua biografia apenas, uma vez que a metodologia adotada me possibilita movimentos de ida e de volta, de partida e de retorno. Pois, como nos lembra o autor caribenho, a colonização “comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (Fanon, 1952/2008, p. 84).

Isto posto, como fora elucidado nas páginas anteriores e colocado em prática da melhor maneira encontrada já no primeiro capítulo, aqui a análise será progressiva e regressiva, e, por isso, ao passo que regresso para a história, também progrido em direção ao projeto, à subjetivação da objetividade.

*Pele Negra, Máscaras Brancas* fora arquitetada em seu espaço temporal, conseqüentemente a presente pesquisa também, isto é: no tempo vivido do autor, análogo ao nosso tempo presente. Apesar de concebê-la de maneira não muito linear<sup>29</sup>, optei por seguir uma ordem cronológica, que, demonstrado por Sartre (1960/2002), é de suma importância se tivermos em vista o poderio da dialética.

Fanon (1952/2008, p. 29) já o dizia uma década antes: “todo o problema humano exige ser considerado a partir do seu tempo”, uma vez que, segundo ele, “pertencemos irredutivelmente à nossa época”, eu enquanto pesquisador, ele enquanto

---

<sup>28</sup> Por vezes adoto o modo “martiniquenho” e por outros “martinicano” para me referir ao povo da Martinica, conforme também utilizado na obra de Faustino (2020).

<sup>29</sup> Com isso quero dizer que, ao passo que progrido e regrido nas atitudes de Fanon diante das condições objetivas, notei a necessidade de não seguir a mesma ordem de seu pensamento, assim retomo e retorno em sua obra a todo o momento.

pesquisado, nós enquanto homens negros pesquisadores/pesquisados, ocupados em nossa contingência.

Daí busquei compreender sua concepção de liberdade tendo sempre como norte não separar a obra de seu autor e nem o autor de sua obra. E isso se mostrou cada vez mais relevante com o limbo que há entre mim e Fanon, uma escassez de materiais que, por vezes, separou nossas mãos, quando nem Fanon e nem sua obra são reconhecidos e sequer conhecidos pela psicologia no Brasil, de modo geral. Espero contribuir para diminuir essa distância que há entre as nossas mãos, de psicólogos e psicólogas na seara fenomenológico-existencial, das mãos do autor martinicano.

Em seu texto autobiográfico *A Força das Coisas*, Beauvoir (1960/2017, p. 380), na última vez que segurou nas mãos de Fanon antes de sua morte, relata: “quando eu apertava a sua mão febril pensava tocar a paixão que o queimava. Ele comunicava esse fogo; perto dele a vida parecia uma tragédia muitas vezes horrível, mas de um valor infinito”.

Gordon (2006) destaca que o trecho “A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais” (Fanon, 1952/2008, p. 25) elucida a paixão fanoniana, um fogo que o queima por dentro e por fora, anunciado como uma explosão subjetiva que insiste em queimar no decorrer do seu livro, às vezes pela forma da raiva, às vezes por uma sobriedade assumida, uma chama esfriada. Todavia, esse “ainda é muito cedo” ou “tarde demais” de modo algum significa que essa sobriedade é ausência de calor, pois durante toda a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* “Fanon luta para manter o fogo sob controle, cujo resultado é um calor contínuo que ocasionalmente explode em chamas” (Gordon, 2006, p. 2, tradução minha)<sup>30</sup>.

Num mundo de mentiras contadas sobre este pretensão ser negro e que cada vez mais cai em chamas, não nos espante-

---

<sup>30</sup> *Throughout the work, Fanon struggles to hold the fire at bay, the result of which is an ongoing heat that occasionally bursts into flame.*

mos quando por vezes nos depararmos apenas com os destroços do mundo, pedaços de Fanon e os nossos próprios, tudo por termos tentado segurar suas mãos em combustão durante todo o trajeto.

De vez em quando, como quem observa de longe com a vontade de se aproximar, acontecerá de não conseguirmos chegar tão perto, mas a dialética permite-nos também aproximar-nos de nós mesmos e de nossa realidade, por meio das análises fanonianas dos países colonizados que - apesar dos anos de distância, do tamanho distanciamento geográfico, das diferenças colonizadoras entre Portugal, França, Espanha - nos aproximam mais e mais.

Destarte, seguremos nas mãos de Fanon em busca de, com ele, compreendermos sua concepção de liberdade. Sintamos o fogo que o queima. E, se nos queimar, sintamos o fogo que nos queima também. Sigamos adiante com as verdades em combustão e a cremação das mentiras.

Em seu texto *Antilhanos e Africanos*<sup>31</sup> originalmente escrito para a revista *Esprit* no ano de 1955, e posteriormente publicado junto a outros textos na coletânea *Em Defesa da Revolução Africana*, em 1969, Fanon (1969/1980, p. 23) me alertou: “esta história de negro é uma história suja. Uma história de revolver o estômago. Uma história que nos deixa completamente desarmados se aceitarmos as premissas dos patifes”. E para que compreendamos juntos o que se passa, e não cometamos erros grosseiros, nem amputemos a realidade e os sujeitos: “é preciso estarmos habituados ao que se chama espírito martinicano”.

---

<sup>31</sup> Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon escreve sobre a necessidade desse trabalho: “Um estudo deveria ser dedicado a explicação das divergências que existem entre antilhanos e africanos. Talvez o façamos um dia. Pode ser também que ele se torne inútil, do que não poderíamos senão tirar motivo de satisfação” (Fanon, 1952/2008, p.31).

Aquele(a) nomeado(a) pelo nome “negro”, assim como tende à universalidade humana, também tende à singularidade que é própria do humano. Dessa forma, não devo cair no erro da generalização desse suposto “ser negro” sem levar em consideração a singularidade do sujeito, uma vez que, a título de exemplo, segundo o psiquiatra martinicano, um antilhano é tão diferente de um africano de origem quanto um brasileiro é diferente de um madrileno, quando comparadas essas duas constituições de sujeito em diferentes situações (Fanon, 1969/1980).

Aproveitando o exemplo oferecido pelo pensador negro, não é preciso tomar tamanha distância geográfica para que consigamos compreender, basta colocarmos em perspectiva a população negra no Brasil que, atualmente, corresponde à maior parte da população brasileira. Assim, uma pessoa negra nascida e criada no nordeste não terá a mesma experiência singular de uma pessoa negra nascida e criada na parte sudeste do país, o que não significa dizer que ambas não terão em comum a experiência de serem pessoas negras no Brasil. Muitas de suas experiências colidiriam, pois, junto a Fanon (1952/2008, p. 85), “defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: ou uma sociedade é racista ou não o é”, e como já vimos, o Brasil encontrou no racismo muito mais que o seu *modus operandi*, encontrou a sua estrutura (Almeida, 2018).

Desse modo, generalizar essas singularidades é sinônimo de negligenciar esses sujeitos, ou pior, é matar nesses sujeitos a possibilidade de serem sujeitos de sua própria história, enterrando suas cabeças na universalidade de uma história suja e mal contada, não permitindo o respirar da singularidade que também é própria da humanidade.

Fanon (1952/2008, p. 148-149), no entanto, questiona: “Todavia, não poderíamos esquecer que há negros de nacionalidade belga, francesa, inglesa; que existem repúblicas negras. Como pretender a apreensão de uma essência quando tais fatos nos interpelam?”. E ele apela para a superação deste obstáculo: “onde quer que vá, o preto permanece um preto”. Contudo, por

fruto da migração forçada nos processos de colonização e nos processos escravistas, o preto hoje e já na época de Fanon “possuiu uma pátria, faz parte de uma União ou de um *Commonwealth*<sup>32</sup>”, e por isso: “há uma ambiguidade na situação universal do preto, que, contudo, se resolve na sua existência concreta” (Fanon 1952/2008, p. 149).

Portanto, este preto do qual fala Fanon, segundo Mbembe (2014), está para além de uma realidade biológica ou da simplista referência à cor da pele do sujeito, mas diz respeito a uma forma histórica da condição humana. Isto posto, não há uma essência negra que viabilize afirmar que “ser negro” é uma condição ontológica originária e fundante dos sujeitos de cor negra.

Nessa toada, o pretense “ser negro” se faz sempre em uma dada situação e para além das teorias biológicas, posto isto, falarmos sobre ser negro no Brasil na América Latina, é consideravelmente diferente de falarmos de ser negro em Angola na África, ou em França na Europa... Leiamos Fanon (1969/1980) sobre tais generalizações que amputam sujeitos e realidades:

E quando digo que a expressão ‘povo negro’ é uma entidade, quero dizer com isso que, excluídas as influências culturais, nada mais fica [...] O que se procura ao englobar todos os negros no termo ‘povo negro’ é arrebatá-lhes toda a possibilidade de expressão individual. O que se procura assim é obrigá-los a corresponder à ideia que já se faz deles. Que seria o “povo branco”?

---

<sup>32</sup> Segundo o site da organização *The Commonwealth* “é uma associação voluntária de 53 estados soberanos independentes e iguais”. Abrigando em torno de 2,4 bilhões de pessoas, inclui desde pequenos estados, nações insulares, até países em desenvolvimento e com a economia avançada (Commonwealth, 2009).

Não é, pois, evidente que só pode haver uma raça branca? Será que preciso que eu explique a diferença que existe entre nação, povo, pátria, comunidade? Quando se diz “povo negro”, supõe-se sistematicamente que todos os negros estão de acordo sobre certas coisas; que existe entre eles um princípio de comunhão. A verdade é que não existe nada, a priori, que permita supor a existência de um povo negro. Que haja um povo africano, acredito; que haja um povo antilhano, acredito. Mas quando me falam de “este povo negro”, esforço-me por compreender. Então, infelizmente, compreendo que há nisso uma fonte de conflitos. Então, tento destruir essa fonte (p. 21-22).

Atendendo a esse pressuposto, vou ater-me à singularidade antilhana frente à universalidade da escravidão e da colonização na Martinica que, sob análise fanoniana, se deu de forma diferente que o ocorrido nas américas: “na América, o preto luta e é combatido” (Fanon, 1952/2008, p.184).

Numa perspectiva fanoniana, não há a possibilidade de se pensar no “negro” se não pensarmos no “branco”, uma vez que, historicamente, só há um “negro” porque houve um “branco” para assim nomeá-lo. Só há um escravo ou servo se houver um senhor. Conforme explica Mbembe (2014, p. 258), fora dessa dialética não há negro, nem branco, nem francês ou martinicano<sup>33</sup>, pois se não há senhor, também não há escravo, e vice e versa.

Para Fanon (1952/2008), o negro tem duas dimensões: a primeira diz respeito ao seu semelhante também nomeado negro, e a outra ao seu diferente, o branco, aquele que o nomeou. Ambas não se deram de forma espontânea e genuína, pelo contrário, foram plantadas no ser do homem (mulher), gerando

---

<sup>33</sup> Tratarei da colonização francesa em solo martinicano no próximo tópico.

uma cisão que está diretamente ligada às aventuras coloniais, caracterizando o que Fanon chamou em seu artigo *Antilhanos e Africanos* de “o grande erro branco” (Fanon, 1969/1980, p. 31). A saber, tal erro não se restringiu apenas aos antilhanos de Martinica, onde nasceu o pensador negro, mas para com todos(as) aqueles(as) que foram colonizados(as) (Fanon, 1952/2008, p. 40). Lembremos a fala de Fanon (1952/2008, p. 149): “onde quer que vá, o preto permanece um preto”.

Nesse sentido, se a desgraça da pessoa negra consiste em ter sido escravizada, colonizada; a desgraça do homem de cor branca consiste em ter “matado o homem em algum lugar” (Fanon, 1952/2008, p. 190)<sup>34</sup>. E esse desgraçado colonizado responde a “todo aquele povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural” (p. 34).

Ao contrário de Carl Gustav Jung (1875/1961) que, segundo Fanon (1952/2008, p. 61), tentou “ir à juventude do mundo”, mas o máximo do que se aproximou foi à juventude da Europa, será preciso tomarmos rumo à infância martinicana, e, posteriormente, à infância de Frantz Fanon. Esta e aquela consequentemente colonizadas pelo continente europeu, que por tanto tempo creditou-se como o berço da humanidade, mas que no mais pariu a colonização e a desumanização. Vejamos, portanto, os “erros brancos” e as traições que condenaram os antilhanos e como os antilhanos agiram frente aos rumos históricos.

## 2.1 O pequeno condenado pelo “grande erro branco”

“É preciso remontar os caminhos da histó-

---

<sup>34</sup> Reafirmando o mencionado no item 1.3.

ria, da história do homem condenado pelos homens, e provocar, tornar possível o encontro do seu povo e dos outros homens.”  
(Frantz Fanon)

No dia 20 de julho de 1925, nascia uma criança de cor escura chamada Frantz Omar Fanon. Filho da lojista Eléanore Médélice Fanon (1891-1981) com o servidor público Félix Casimir Fanon (1891-1947), na ilha caribenha da Martinica, em sua capital administrativa Fort-de-France<sup>35</sup>. No total, o casal teve oito crianças, dentre elas duas faleceram ainda na infância. Frantz era o mais novo dos seus quatro irmãos e mais velho que as suas três irmãs.

Sua mãe era filha de uma mulher negra martinicana com um homem branco de Alsácia, local que fazia fronteira entre a França e a Alemanha e que garantiu a ele um nome de origem alemã. Já o pai do pequenino Omar, garantira a maior concentração de melanina e o sobrenome da família Fanon oriundo de seu bisavô, um homem ex-escravizado e dono de um pequeno pedaço de terra na ilha.

Na época do nascimento de Frantz, a população martinicana girava em torno de 300.000 habitantes, e a grande maioria esmagadora era composta por negros e negras descendentes de pessoas escravizadas nas plantações francesas. A família

---

<sup>35</sup> Gordon (2015) considera as leituras e análises sobre o relacionamento de Frantz Fanon com a sua família um tanto falhas na medida que, para o autor jamaicano, ambos os focos de análises não dão conta da realidade objetiva nem subjetiva da complexidade das escolhas feitas por Frantz em seu contexto histórico, político e econômico.

Fanon encontrava-se entre os 25.000 habitantes, em média, de maioria negra que na sociedade martinicana eram consideradas famílias francesas de classe média.

No entanto, eram os *békès*, a aristocracia rica e branca que naquela época girava em torno de 1.000 pessoas, que possuíam três quartos das terras mais produtivas da ilha e que eram donos das grandes empresas, lojas e estabelecimentos. Os *békès* tinham condições econômicas para arcar com os custos extravagantes que era viver na ilha, uma vez que, a exemplo, as carnes e todos os produtos manufaturados eram importados da França, local onde os preços que já eram altíssimos e subiam consideravelmente até chegar na Martinica (Geismar, 1971).

A família Fanon pertencia aos reduzidos 4% de ilhéus com condições reais de manter seus filhos e filhas numa instituição de ensino privada e religiosa para crianças negras, e esse era um privilégio de classe para as pessoas de cor, contudo não era um privilégio de raça, uma vez que os filhos e as filhas dos *békès* estudavam em outras instituições privadas e religiosas somente para brancos (Faustino, 2018).

A família possuía um apartamento espaçoso no centro da cidade de Fort-de-France, com o privilégio de poder ter quem cozinhasse e limpasse a casa para eles, além de algumas outras regalias como comer carne aos fins de semana e também poder ir, algumas vezes no ano, ao cinema (Geismar, 1971).

Apesar disso, as questões raciais nas Antilhas não eram demasiadamente acentuadas: “apesar da maior ou menor carga de melanina, existe um acordo tácito que permite a uns e a outros reconhecerem-se como médicos, comerciantes, operários” (Fanon, 1969/1980, p. 23), encobrendo, assim, as questões de raça pelas questões econômicas na ilha martiniquenha.

De acordo com Faustino (2018, p. 20), a população martinicana girava em torno de 274.000 pessoas, caracterizada por uma “imensa massa de trabalhadores negros pauperizados e semianalfabetos, portadores de uma das principais marcas discriminatórias na ilha: o baixo domínio da língua francesa”.

A Martinica é uma pequena ilha dentre o conjunto de ilhas caribenhas localizada na parte sul das chamadas Antilhas Menores, a quase dez mil quilômetros da França e quatro mil quilômetros da América do Sul. À leste, a ilha é banhada pelo Oceano Atlântico e à oeste pelo Mar do Caribe. Césaire (1956/2012), em alguns de seus poemas, nos conta sobre essa ilha:

No fim da madrugada, sobre essa tão frágil espessura de terra ultrapassada de modo humilhante por seu grandioso porvir - os vulcões explodirão, a água nua levará as manchas maduras do sol e só restará um morno fervilhar picado por aves marinhas - a praia dos sonhos e o insensato despertar (p. 9).

A ilha originalmente era habitada por indígenas de origem Aruaques<sup>36</sup>. No entanto, em 1443 fora mapeada pelo italiano Cristóvão Colombo (1492-1506) e, desde então, tornou-se alvo de disputas imperialistas, mais propriamente entre Inglaterra e França. No século XVII, datado em 1635, um grupo de colonos franceses estabeleceu o domínio francês por sobre as ilhas.

Nos três séculos seguintes, com o extermínio dos povos nativos e conseqüentemente sua extinção, marca própria do método civilizatório da colonização europeia, de acordo com a pesquisadora Letícia Canelas (2017), foram trazidos navios e mais navios negreiros, abarrotados de carregamento humano, homens e mulheres-mercadoria-objeto, às Antilhas Menores, tornando-a grande produtora de açúcar e uma das principais responsáveis pelo abastecimento da metrópole francesa.

---

<sup>36</sup> Segundo Schmit (1917), os aruaques tinham sua localização nos afluentes superiores das amazonas, mas também foram encontrados em grande número no Orinoco, nas Guianas e em épocas mais antigas nas Antilhas.

Canelas (2017) destaca que, a partir do século XVIII, nas colônias francesas, os procedimentos de alforria de um escravo ou escrava se davam ora por meio da operação manumissão que correspondia ao “ato pessoal e privado de um senhor ao alforriar seu escravo” (p. 61), ora pela operação da alforria legal que dizia respeito a “garantir os direitos dos indivíduos libertos” (p. 62). No entanto, conseguir a alforria por meio da operação da manumissão não garantia uma alforria legal.

Em 1713, o governo colonial passou a regulamentar as concessões das alforrias, passando para as respectivas administrações coloniais o controle por sobre a liberdade de seus escravizados e escravizadas, podendo, assim, concedê-la ou negá-la. Isso fez surgir uma classe de ex-escravizados(as) livres clandestinamente, denominada por irregulares que, ao serem encontrados e não tendo seus senhores identificados, eram leiloados. Sendo estabelecido, no ano de 1745, um imposto que definiu um dado valor para se alforriar homens e mulheres negras e perdurou até o ano de 1831 na ilha da Martinica, apesar de ter sido abolida a escravatura oficialmente em 1766.

Cabe dizer que entre meio a tudo isso, vários eram os motivos e as formas que os senhores de escravos encontravam para burlar essas leis em Martinica, assim como, por ordem governamental, muitas pessoas eram escravizadas novamente (Canelas, 2017). E foi no ano de 1794 que, de acordo com Saes (2013), as colônias experimentaram as primeiras experiências abolicionistas nas ilhas.

Segundo Canelas (2017), nesse período houve inúmeras revoluções e revoltas de pessoas que resistiam evocando a Declaração dos Direitos do Homem nas Antilhas Menores, incitando a luta armada por toda a Martinica e, posteriormente, alcançando as outras ilhas.

E foi durante a revolução francesa que se proclamou a abolição da escravidão, em busca de libertar os escravos para que lutassem ao lado da República contra os britânicos que faziam frente visando a retomada das ilhas, aliados aos senhores

das colônias que também não queriam a abolição da escravatura, tendo seu início em São Domingos e alcançando as outras ilhas posteriormente.

De acordo com Canelas (2017), a partir daquele momento, tornavam-se cidadãos franceses todo aquele contingente de pessoas negras, entre escravos(as) e libertos(as), cidadãos da ilha martinicana. Ainda segundo a autora, tal manobra, no entanto, não impediu o domínio inglês que, em 1794, retomou o controle da Martinica e de Guadalupe.

Contudo, em 1803 durante essa disputa imperial, não conseguindo retomar São Domingos, a França restabeleceu seu domínio na ilha da Martinica, tornando-se a maior população de escravos(as) e libertos(as) da região, contabilizando no total 106.196 pessoas, dentre elas 10.087 brancos(as) e 89.864 escravizados(as), mais os 6.254 livres, porém negros(as) (Canelas, 2017).

Nesse ínterim, no século XIX a exemplo, o maior contingente de pessoas em Martinica já era da cor negra. E assim, a ilha martinicana foi dividida em duas partes, com uma sede administrativa ao sul, em Fort-Royal, que hoje é Fort-de-France, e outra ao norte, em Saint-Pierre. Estes eram os principais centros urbanos da Martinica. Atualmente, a Martinica ainda é considerada um departamento ultramarino insular francês, sobre tal fato, Faustino (2018) explica:

Os departamentos de ultramar (em francês 'départements d' outre-mer', comumente designados pela sigla DOM) são coletividades territoriais integradas à República Francesa, recebendo o mesmo título que os departamentos metropolitanos europeus. Atualmente os cinco departamentos ultramarinos são: Guadalupe; Martinica; Guiana Francesa; Reunião; Mayotte. Cada um desses departamentos constitui uma região monodepartamental, chamada região ultramarina desde a revisão constitucional de 2003 (p. 20).

A abolição da escravatura na Martinica se deu de fato em 1848, coincidentemente no mesmo período em que a França reivindicou o controle do território argelino. Segundo Lee (2015), a desumanização e a violência inerente ao sistema escravocrata continuaram a marcar a história martinicana durante o século XX, de forma que o domínio colonial francês ainda fazia parte do cotidiano das pessoas que ali viviam, outrora escravizadas e agora “livres”.

Geismar (1971) nos aponta de forma bastante eficiente para este fenômeno que mesmo após os mais de cem anos da abolição da escravidão, fora encontrada uma forma de aplicação na ilha muito mais eficiente que a do modelo adotado no passado, o da escravidão salarial. Ou, como diz Saes (2013, p. 125): “a emancipação jurídica dos escravos não deu lugar a um regime de liberdade plena, mas sistemas de trabalho destinados a garantir a continuidade da produção colonial”.

Essa demografia racial combinada com a hierarquia social, construídas pelo sistema escravista e colonialista nas Antilhas, fez com que a posse de terras permanecesse em mãos brancas mesmo após a emancipação das mãos negras e, assim, o trabalho continuava a ser prestado por uma incrível maioria negra para uma minoria aristocrata branca, possuidora do poder econômico e político.

Fanon introduz *Pele Negra*, atrelando a afirmativa, “a infelicidade do homem é ter sido criança” (p. 28), ao filósofo alemão Nietzsche (1844-1900) e a conclui reafirmando que o início da existência humana é sempre congestionado pela contingência. Mas no que consistira essa infelicidade, uma vez que Frantz Fanon seus irmãos e suas irmãs foram possibilitados a ter uma vida urbana de classe-média, sabendo o francês, numa colônia francesa, formada por uma maioria negra?

Segundo Geismar (1971), quando Fanon se propôs a fazer uma reflexão crítica, sobre as relações interpessoais na ilha martiniquenha, encontrou nas relações classistas de privilégio

dos martinicanos pequeno-burgueses com os outros menos favorecidos o porquê de não haver demasiado ressentimento da burguesia antilhana francesa em seu relacionamento com a França metropolitana.

Ora, mesmo que a cidadania francesa tenha demorado a chegar, o antilhano é grato pela civilização francesa, pois se vê como um francês. Tais aspectos irão constituir o modo de ser do martiniquenho, o chamado “espírito martiniquenho”, logo, o de Frantz Fanon.

Tal questionamento acima, me encaminha para as palavras de Gordon (2015), quando este diz que Frantz Fanon cresceu numa sociedade em que a realidade era a da hierarquia racial. De acordo com Fanon (1969/1980):

Antes de 1939, o Antilhano dizia-se feliz, pelo menos julgava sê-lo. Votava, ia à escola quando podia, acompanhava as procissões, gostava de rum e dançava a *biguine*. Aqueles que tinham o privilégio de ir a França falavam de Paris, enfim da França. E aqueles que não tinham o privilégio de conhecer Paris deixavam-se embalar (p. 23).

O filósofo acredita que para que consigamos tomar compreensão de algumas realidades psíquicas seja necessário retornar a este momento infeliz da nossa existência, o período infantil. Pois, para o teórico, em Martinica a infância é solo fecundo para o germinar de uma existência traumatizante.

Fanon compreende os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas, e as revistas ilustradas como forma de catarse coletiva, a qual ele define como um canal necessário presente em cada sociedade e que funciona como porta de saída para as energias acumuladas socialmente e liberadas de forma agressiva.

No caso, há os jornais ilustrados ou como conhecemos as histórias em quadrinhos, as quais são um exemplo de lingua-

gem gráfica, escrita por roteiristas brancos, ilustrada por ilustradores brancos e endereçadas às crianças brancas, mas que também teve como destinatário as crianças negras em Martinica, naquela época.

Os quadrinhos são uma forma mais acessível de leitura e são capazes de representar a ideologia vigente de sua época em determinada sociedade, por meio de suas gravuras, das linhas narrativas e de seus personagens. Fanon utiliza como exemplo as histórias do personagem Tarzan, pois nelas o mal, o diabo, o bandido, os selvagens são sempre representados pelo negro ou pelo indígena; já o bem, o bom, a salvação, o missionário, o explorador aventureiro, o herói são sempre representados pelo branco, aquele que no final sempre vence o mal em suas histórias. E com quem há de se identificar a criança negra?

Não é preciso muito para supormos corretamente. É com aquele que vence, com o herói. Dessa forma imaginativa “o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário ‘que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados’, tão facilmente quanto o menino branco” (Fanon, 1952/2008, p. 130-131). Mas jamais se identifica com aqueles que têm a escuridão da noite escorrida em seus corpos, o selvagem que, nu, corre com facas e lanças contra a humanidade branca. Ora, para o autor, parte do drama existencial do preto reside exatamente aí.

O personagem Tarzan, criado em 1912 para uma revista de aventura por Edgar Rice Burroughs (1875-1970), representava o imperialismo europeu no continente africano, que era reproduzido como uma selva, cheia de macacos, alguns seres que se aproximavam do humano e Tarzan. Em plena selva africana, rodeado por sujeitos de corpos negros, Tarzan, o menino europeu crescido, era o único sujeito branco, chamado por todos de “O Rei dos Macacos”.

Vejamos a descrição do personagem Tarzan nos quadrinhos presente no Guia dos quadrinhos (2007):

Herói das selvas africanas, criado em 1912, para uma revista de aventuras. Estreou na história “Tarzan dos Macacos” [...]. Vieram, então, 23 continuações. Logo o herói ganhou o cinema [...] Tarzan é filho de ingleses, porém foi criado pelos Grandes Macacos (uma espécie desconhecida pelo homem, mais inteligente que o gorila) na África, depois da morte de seus pais, que foram exilados na costa após um motim no navio onde viajavam. “Tarzan” é como os macacos o chamam e quer dizer “Pele Branca”.

Tarzan dos macacos? Grandes macacos? Espécie desconhecida pela ciência, entre o homem e o animal e mais inteligente que o gorila? Tarzan pele branca? Acredito que, nesse nível da discussão, saibamos identificar que raça desconhecida pela ciência se refere a esses animais pouco mais inteligentes do que os gorilas e menos inteligentes do que Tarzan, o grande homem branco que vive na selva entre a selvageria do outro e a sua humanidade, o grande correspondente da “Pele Branca”.

Segundo Faustino (2018), uma sentença que inúmeras vezes repetida pelas crianças e, por conseguinte, também por Frantz ainda pequeno era: “nossos pais, os gauleses”. De acordo com Fanon (1952/2008, p. 132), é porque desde muito cedo eles foram criados para se identificarem com o branco, distanciando-se cada vez mais de África. É branco que elas são ensinadas a ser e que querem ser, e não o selvagem, não o mal, não o negro do mundo. E dessa forma, gradativamente, o jovem antilhano, desde a sua infância desgraçada pela colonização, pensa e percebe não como o preto, aquele entre o homem e o macaco, e sim como branco, o senhor dos macacos.

Fanon (1952/2008) também relata que nos periódicos franceses distribuídos em Martinica, quando as crianças negras eram representadas nessas mídias possuíam como principal fala um “sim sinhô”, o qual leio como um personagem sem fala, a não ser aquela que o revela como a serviço de alguém.

Uma observação necessária para reflexão, se temos em mente que esse passado colonial não muito distante materializa-se também no nosso presente, que podemos chamar de neo-colonial, não nos deixemos iludir de que esse tempo do qual fala Fanon é longínquo o suficiente para que esses “absurdos” não existam mais, ou que tenham sido por si só superados no chamado “curso natural da história”, como costumam dizer aqueles que justificam os erros cometidos pela humanidade com base numa pretensa civilização<sup>37</sup>.

Fanon (1952/2008) aponta não apenas para os jornais gráficos com suas histórias em quadrinhos que operavam como válvulas de escape para energias negativas comprimidas acerca

---

<sup>37</sup> Basta acessarmos em nossas lembranças recentes da adolescência, da infância e até mesmo de nossa vida adulta, jogos de videogame, desenhos animados, revistas em quadrinhos, filmes, novelas, livros ficcionais, romances, literatura... que certamente perceberemos que a representação do negro se mostra racista. Peguemos o personagem da *Marvel Comics*, *The Punisher*, ou como é chamado no Brasil, *O Justiceiro*, como exemplo. Após ter perdido a sua família inteira para o crime organizado, como apresenta o cânone do personagem, o ex fuzileiro naval americano de origem italiana, *Frank Castle*, inicia sua caça a criminalidade nas ruas de Nova York. A escolha pelo personagem não foi aleatória. Ele sempre foi um dos meus personagens favoritos das histórias em quadrinhos, posteriormente dos jogos de ação e do cinema. Quando criança, eu me identificava com a sua coragem de enfrentar o mal a todo custo. Conquanto, hoje, quando me lembro do mal enfrentado, adivinhemos qual era a sua cor? E longe de uma entidade maligna metafísica, *O Justiceiro* tinha por costume enfrentar apenas inimigos terrenos, bandidos e gangues, suponhamos quem eram esses bandidos? Para as duas perguntas, a mesma resposta: o negro! No entanto, com quem é que eu, garoto negro, fruto da diáspora, me identificava? Com *o Justiceiro*, branco e de origem italiana.

do negro, mas também para as canções infantis de ninar, os livros de história, e daí poderíamos gastar algumas páginas de análise de outras mídias que se mostram racistas.

Geismar (1971, p. 15, tradução minha) relata que, ainda criança, aprendendo a ler e a escrever numa escola decorada com fotos de esportes de inverno e das colheitas de vinho numa das capitais francesas, Bordeaux, as três primeiras palavras aprendidas por Fanon e repetidas na escola junto aos amigos, como um feitiço aprendido, não foram outras senão essas: “Eu sou francês”<sup>38</sup>. Segundo o biógrafo, Fanon aprendeu desde a infância que era um francês. Na escola “eles aprenderam a história da França como se fosse sua própria história”<sup>39</sup>.

Fanon disserta sobre a sua identificação na infância com o branco francês, e o que ocorre ao esquema do preto sobre o mínimo contato com o branco, assunto que tratarei mais a frente:

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês (Fanon, 1952/2008 p. 131).

Ressalto, portanto, mais uma vez a posição crítica fanoniana acerca das posições essencialistas e biologicistas ao tratar

---

<sup>38</sup> “*Je suis français*”

<sup>39</sup> *They were taught the history of France as though it were their own history*

do negro/preto. Fanon, que nessa passagem destaca nitidamente o preto como cor, quer dizer que mesmo com a cor preta, o preto foi criado para pensar como o branco, a ponto de ser capaz de ignorar a sua cor em comparação ao preto de África e auto aproximar-se do branco europeu. Algo que, aos olhos do branco, jamais funcionará, pois, afinal, para ele um preto será sempre um preto.

Leiamos alguns trechos do poema *Hoquet*, que data de 1937, do escritor antilhano Léon Gontran Damas (1912-1978), no qual o poeta elucida, por meio da dinâmica familiar colonial, o fenômeno de identificação desastrosa do antilhano com o branco, a língua francesa, e os ensinamentos católicos na ilha que, como vimos anteriormente, também teve a sua influência sobre Fanon e para sua compreensão dos infernos da existência:

*Essa criança vai ser a vergonha do nosso nome  
esse menino será nosso Deus-nos-acuda  
Cale a sua boca  
Eu já disse que você deve falar francês  
Francês da França  
o francês francês  
francês francês*

*Desastre  
conte-me sobre o desastre  
diga-me  
Minha mãe querendo um filho  
Filho da mãe dele*

*Você não cumprimentou o vizinho  
seus sapatos ainda estão sujos  
e eu vou te levar de volta para a rua  
na grama ou Savanne  
na sombra do memorial de guerra*

A existência de um condenado à essência

*jogar dois, para brincar com você  
com fulano que não recebeu batismo*

*Desastre  
conte-me sobre o desastre  
diga-me*

*Minha mãe querendo um filho muito bom  
muito ré  
muito mi  
muito fa  
muito sol  
muito la  
muito si  
muito do  
ré-mi-fa  
sol-la-si  
fazer*

*Voltou para mim que você ainda não estava  
para sua aula de vi-o-lão  
um banjo  
você diz um banjo  
como se diz  
um banjo  
você diz bem  
um banjo  
não senhor  
você saberá que não sofremos em casa  
nem banimento  
nem jo  
nem visco  
nem tara  
os mulatos não fazem isso*

*deixe isso para os negros*<sup>40</sup>.

Muito próximo do desastre descrito acima pelo poeta, Fanon (1952/2008) conta sobre a sua relação intrafamiliar com o francês e as questões raciais na ilha, em que se destaca o negro com comportamento anormal, fora de uma normalidade requerida pelo antilhano, uma normalidade branca. Leiamos o trecho que a liberdade arrisca-se a aparecer, se ele é preto não deve saber uma vez que não foi ele que se fez de tal modo:

Sou um preto – mas naturalmente não o sei, visto que o sou. Em casa, minha mãe canta para mim, em francês, romances franceses nos quais os pretos nunca estão presentes. Quando desobedeço, ou faço barulho demais, me dizem: “não se comporte como um preto” (Fanon, 1952/2008, p. 162).

A família, para Fanon (1952/2008), mais do que uma mera representação, ela corresponde à sua nação, ou seja, é uma reprodução da nação que produz sujeitos em conformidade

---

<sup>40</sup> Tradução minha - *Cet enfant sera la honte de notre nom. cet enfant sera notre nom de Dieu. Taisez-vous. Vous ai-je ou non dit qu'il vous fallait parler français. le français de France. le français du français. le français français. Désastre. parlez-moi du desastre. parlez-m'ém. Ma mère voulant d'un fils. Fils de sa mère. Vous n'avez pas salué voisine. encore vos chaussures de sales. et que je vous y reprenne dans la rue. sur l'herbe ou la Savanne. à l'ombre du Monument aux Morts. à jouer 2 à vous ébattre avec Untel. avec Untel qui n'a pas reçu le baptême. Désastre. parlez-moi du desastre. parlez-m'ém. Ma mère voulant d'un fils très do. très ré. très mi. très fa. très sol. très la. très si. très do. ré-mi-fa. sol-la-si do Il m'est revenu que vous n'étiez encore pas. à votre leçon de vi-o-lon. un banjo. vous dites un banjo. comment dites-vous.. un banjo. vous dites bien. un banjo. non monsieur. vous saurez qu'on ne souffre. chez nous. ni ban. ni jo. ni gui. ni tare. les mulâtres ne font pas ça. laissez donc ça aux nègres.*

com ela. Em toda a Europa, ou melhor, em todas as sociedades ditas civilizadas e civilizadoras, a estrutura particular da família corresponderá à sua estrutura nacional em geral. Fanon (1952/2008, p.128) nos exemplifica dizendo que “a militarização e a centralização da autoridade de um país conduzem automaticamente a uma recrudescência da autoridade paterna”.

Sendo assim: “não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional” (Fanon, 1952/2008, p. 128). Toda a criança saída do seio de sua família, no seu mínimo contato “para brincar” na rua, encontrará fora de seu lar as mesmas leis, princípios e valores apreendidos dentro de casa, e eis que uma criança branca “normal”, crescida em uma família “normal”, será um(a) homem(mulher) normal numa sociedade colonizada<sup>41</sup>.

Já, segundo o psiquiatra martinicano, uma criança negra “normal” nascida e crescida numa dada estrutura familiar “normal”, inversamente à criança branca “normal”, se tornará “anormal” ao menor contato com o mundo branco, tanto para si, quanto para o outro. Pois no mundo branco, logo colonizado e colonizador:

O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, à noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da

---

<sup>41</sup> Para esta afirmação fanoniana, optei por referenciar sua nota de rodapé na íntegra em que ele justifica o que quer entender por uma criança “normal”: “Queremos crer que não nos farão um processo por causa desta última frase. Os céticos perguntarão: “O que é que você chama de normal?”. No momento não é nossa intenção responder a esta pergunta. Para satisfazer aos mais apressados, citemos o trabalho muito instrutivo, ainda que voltado unicamente para o problema biológico, de G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Acrescentamos apenas que no domínio mental, é anormal aquele que pede, chama, implora (Fanon, 1952/2008, p. 128).

inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito (Fanon, 1952/2008, p. 160).

Podemos afirmar, agora, que a infelicidade em ser criança negra é por ter sido colonizada, pelo seu contato com o mundo branco e colonial, com a demonização de seu corpo, sua cultura, sua linguagem, sua percepção de mundo e a glorificação do corpo, da língua e da cultura do branco, aprendida desde a infância.

De acordo com Geismar (1971, p. 15, tradução minha), essa maldição “a lá francesa” irá reverberar na juventude e na vida adulta de Fanon, que mesmo posteriormente “ciente da natureza enganosa da educação inicial que teve, os efeitos eram suficientemente fortes para que ele ainda desejasse ser francês”<sup>42</sup>.

Em meio a isso, o antilhano se via livre, pois entre si era reconhecido. Martinicano ele se via francês, por conseguinte, europeu, mulato. Mas o antilhano não se via como preto, por isso era um quase branco, nessa perspectiva era humano. Com Frantz Fanon não era diferente. Os trabalhos biográficos de Geismar, Faustino e Gordon, mostram isso e *Pele Negra*, denominado por Geismar (1971, p. 2, tradução minha) como o “diário de um intelectual negro se recuperando do trauma de uma

---

<sup>42</sup> *A few yeas later, though aware of the misleading nature of the early education, the effects of it were strong enough so that he still wished to be French*

introdução retardada para o mundo ocidental branco”<sup>43</sup>, não me deixa mentir.

Frantz Fanon se via livre, pois se via francês, a sua liberdade era uma liberdade branca, pois era francesa. Se Fanon (1952/2008) afirma que a infelicidade da humanidade mora em sua infância, desde pequeno ele constitui sua concepção de liberdade aos moldes franceses, tendo no aspecto da linguagem caráter fundamental para sua ideia de liberdade. Interessante também notar a noção de responsabilidade para com o outro na infância de Frantz Fanon.

Félix, seu irmão, conta que um amigo deles, Clébert, com mais ou menos quatorze anos de idade, para impressionar os irmãos Fanon, levou até a casa deles um revólver de seu pai. A arma estava carregada, porém o garoto não sabia e acidentalmente a disparou e acertou o seu dedo indicador, uma bala que por pouco também não atingiu o, até então menino, Frantz Fanon. Nessa época, Frantz, com oito anos de idade, era o mais novo da turma e, conta o seu irmão, de maneira muito calma, pegou um pedaço de lençol, o rasgou e embrulhou o dedo de seu amigo. Foi até a sua mãe avisar que aquele fora um barulho de um brinquedo com o qual brincavam e que dali todos eles dariam um passeio. Nesse momento, ele, mesmo mais novo entre todos os outros garotos, assumiu a responsabilidade da situação e levou seu amigo Clébert, com o dedo atingido, para o hospital da cidade (Félix, citado por Gordon, 2015).

Gordon nos questiona se seria esse o presságio de quem viria a ser um médico revolucionário. Podemos afirmar que desde os primeiros anos da vida de Fanon a responsabilidade para com o outro se fez presente, perdurando até os últimos anos de sua vida (Gordon, 2015). Faustino (2018) conta que nesse período e com essa turma de amigos mais os próprios ir-

---

<sup>43</sup> Black Skin, White Masks, published in 1952, which is actually the diary of a black intellectual recovering from the trauma of a delayed introduction to the white Western world.

mãos, Frantz Fanon adorava jogar futebol e também era muito bagunceiro, contudo, este já desenvolvia uma personalidade séria.

E foi à medida que ganhava mais idade, que Frantz Fanon, segundo Faustino (2018), dedicou-se cada vez mais ao hábito da leitura, passando a ser frequente suas aparições na Biblioteca Schoelcher, em Fort-de-France. Além disso, ele era bastante presente nos campinhos de futebol quando fugia das aulas, uma forma de experienciar a sua liberdade. Fanon, além de jogar bola, debruçava-se sobre os livros, entre eles estavam “os clássicos do Iluminismo e da literatura clássica francesa – não por acaso, bastante presentes nas referências bibliográficas de seus futuros livros”, como diz Faustino (2018, p. 31).

Nas Antilhas, a grande maioria, se não todas as pessoas, sentiam-se francesas, do branco, o *békè*, ao negro analfabeto. Porém, nem todos falavam o francês. Das línguas faladas na ilha há o *patoá*, o francês e o dialeto crioulo, sendo este “uma mistura de espanhol com francês e inglês, desenvolvido como linguagem comum entre os escravizados africanos arrancados da África e trazidos para o Caribe depois do século XVII” (Geismar, 1971, tradução minha)<sup>44</sup>.

Os que sabem falavam a língua do escravagista e do colonizador, com exceção daqueles e daquelas que compõem a margem de pessoas abaixo da burguesia antilhana. Um detalhe interessante trazido por Fanon (1952/2008) é que o único momento em que a burguesia se utilizava do crioulo em sua fala era quando se dirigia aos seus subalternos antilhanos.

Segundo Geismar (1971):

Nas colônias e na Europa sempre estive muito claro que o nativo não podia governar a si mesmo porque não fa-

---

<sup>44</sup> *a mixture of Spanish, French, and English that developed as the common language of the African slaves brought to the Caribbean after the seventeenth century.*

lava uma língua civilizada. O negro caribenho só é considerado parte da humanidade quando se torna fluente em uma forma mais pura de francês, inglês ou espanhol. Na Martinica (como ocorre em Guadalupe e na Guiana, outros departamentos ultramarinos da França), a linguagem está intimamente associada à estrutura de classes. Os ilhéus mais pobres falam o patois; a burguesia assimilada usa o francês, exceto quando dá ordens aos seus inferiores. Os valores europeus são continuamente enfatizados no Terceiro Mundo como sendo os únicos valores verdadeiros (p. 6, tradução minha)<sup>45</sup>.

E com a família Fanon não foi diferente, eles(as) aprenderam canções francesas e, às vezes, quando as crianças – Frantz e suas irmãs e irmãos – se comportavam mal, eram advertidas a não agirem como negros. Nos grupos familiares o uso do crioulo, por exemplo, era proibido, sendo os pais e mães muito severos(as) com aqueles(as) que desobedeciam a essa espécie de “lei familiar”, a de jamais optar por falar em qualquer outra língua se não a língua francesa.

Tanto a educação quanto a vida social dos filhos e filhas da família Fanon, enquanto crianças, foram severamente supervisionadas pelo pai, pela mãe e também pelos seus professores,

---

<sup>45</sup> *It has Always been made clear in Europe and the colonies that the native cannot rule himself because he does not speak a civilized tongue. The Caribbean black is only considered part of the human species as he becomes fluente in a purer form of French, English, or Spanish. In Martinique (as in Guadeloupe and Guiana, the other overseas departments of France), language is closely associated with class structure. The poorer islanders speak the patois; the assimilated bourgeoisie use French except when giving orders to inferiors. European values are continually emphasized within the Third World as being the only true values.*

que ordenavam sempre o uso da linguagem francesa (Geismar, 1971).

Há, portanto, uma extraordinária potência para o(a) martinicano(a) que possui o linguajar francês, possibilitando-o(a) o afastamento cada vez maior da negridão de sua pele, da selva de seus congêneres, da história de seus ancestrais e consequentemente à aproximação efetiva- para cada palavra dos valores da metrópole.

Aí estão os referenciais à liberdade de Frantz Fanon. As reflexões fanonianas acerca do reconhecimento humano e do reconhecimento natural que dizem respeito à dialética da consciência do senhor e do escravo e à dimensão ontológica do ser-para-o-outro irão auxiliar e muito para a compreensão de sua concepção da existência humana, tão logo do nosso tema.

Isso porque, Fanon irá historicizar a ontologia, algo que, segundo Paget (2002), os pensadores metafísicos de sua época sequer pensavam em fazer - e irei precisar do pensamento de Jean-Paul Sartre. E também da antropologia, já que a história construída pelos negros lhes foi subtraída pelo processo de alienação. E destaco aqui a alienação antilhana referente à história francesa, apontando para a relação da liberdade e alienação, uma vez que o negro foi destituído do reconhecimento de sua própria história e como autor de sua historicidade.

## **2.2 Liberdade, reconhecimento e dialética**

“Em um instante tudo se perdeu.  
Quem é você? Me responde quem sou eu.  
O fim da linha por um erro que se cometeu.  
Até parece que foi sonho meu”.  
(Xis)

Apoiado na teoria do reconhecimento de Hegel e, ao que me parece, na conflitualidade inerente à dimensão do ser-para-outro de Sartre, em seu sétimo capítulo *O preto e o reconhecimento de Pele Negra*, Frantz Fanon entende que a pessoa só se faz humana na medida em que ela se impõe a uma outra pessoa reciprocamente com a necessidade de ser reconhecido. Assim, devo eu querer ser reconhecido, bem como reconhecer o outro, que também deve querer ser reconhecido. A humanidade, então, depende sempre do olhar do outro.

Sobre a dialética da dependência de Hegel, Sartre, descrito por Fanon (1952/2008, p. 121) como um “hegeliano-nato”, afirma que:

assim, a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser para-si que só é para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago. Não poderia colocá-lo em dúvida sem duvidar de mim mesmo [...] (Sartre, 1943/2011, p. 307).

Fanon então distingue duas formas de reconhecimento nessa luta dialética com o outro: a da realidade humana e a da realidade natural. Em minha leitura, o natural diz respeito a um reconhecimento de objetificação, na qual não há muita diferença entre um sujeito e um objeto qualquer, um indivíduo fechado e encerrado em-si mesmo: “minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (Fanon, 1952/2008, p. 103).

Só há o reconhecimento de humanidade quando uma consciência se impõe a outra consciência a fim de ser reconhecida como tal, dessa forma, eu<sup>46</sup> só terei minha humanidade reconhecida a partir da minha relação com o outro e na medida

---

<sup>46</sup> Utilizei aqui da primeira pessoa do singular na tentativa de conseguir ilustrar uma melhor compreensão.

que dele(a) exijo o seu reconhecimento de mim; a fim de também, por meio deste mesmo querer, ele me exigir o reconhecimento de sua humanidade. Pois, segundo Fanon (1952/2008, p. 183), “é na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural”.

Fanon (1952/2008) refere-se ao reconhecimento humano como uma realidade para além do aqui-agora encerrado em-si mesmo que é como ocorre na fase do reconhecimento natural, a qual tem a ver com uma realidade para-si, para além da coisa e em direção a outra coisa que não a si mesmo: “Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador [...] me devolveu uma leveza que eu pensava perdida, extraíndo-me do mundo, me entregou ao mundo” (Fanon, 1952/2008, p. 103).

Para que haja reconhecimento da realidade humana e não um reconhecimento natural, ou seja, reconhecimentos recíprocos, é preciso que essa relação se dê de forma dialética. Para isso é necessário que ocorra uma operação bilateral, havendo o reconhecimento mútuo do eu e do outro conquistado por meio da imposição de ambas consciências. E assim: “na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano”, no qual não haja mais senhores e nem escravos, pretos ou brancos, colonizados e colonizadores (Fanon, 1952/2008, p. 181).

Se o movimento não for realizado nos dois sentidos, como expressa Fanon (1952/2008, p. 180), eu mantenho o outro preso no interior de si e “indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si”. O pensador negro irá chamar de “círculo infernal” esse enclausuramento de uma consciência para-si, em-si mesma, que “me reenvia a mim mesmo”, repetidas vezes, impossibilitando a concretização humana. A única forma de romper com este círculo, segundo ele, é “restituir ao outro através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana diferente do natural”. Ou seja, é pelo reconhecimento mútuo e dialético que deve ocorrer tal opera-

ção, no entanto, não foi o que aconteceu em Martinica (Fanon, 1952/2008, p. 181).

Qual o problema então já que, em Martinica, entre os pretos, não havia quebra na dialética entre o eu e o outro e ambos se reconheciam reciprocamente? O problema aqui é anterior à pergunta. O martinicano sequer se reconhecia como preto e, com isso, não quero dizer que o sujeito martinicano não tivera qualquer contato com a civilização branca, ou sofrido de um desvio existencial como ocorre no processo de colonização. Quero dizer que o sujeito preto em Martinica se reconhecia como branco, como um verdadeiro francês, como lhe fora ensinado.

Fanon ilustra tal situação ao falar da visão de mundo martinicana antes do ano de 1940, que data o momento em que um grupo de soldados franceses – leia-se brancos – ocuparam a Martinica:

Nas Antilhas, esta visão do mundo é branca porque não existe nenhuma expressão. O folclore da Martinica é pobre em Fort-de-France numerosos são os jovens que ignoram as histórias de Compade Coelho, réplica do Tio Remus da Luisiânia. Um europeu, por exemplo, a par das manifestações poéticas negras atuais, ficaria surpreso ao saber que, até 1940, nenhum antilhano era capaz de se considerar preto. Só com o aparecimento de Aimé Césaire<sup>47</sup> é que se viu nascer uma reivindicação, uma negritude assumida. A prova mais concreta, aliás, é esta impressão que têm as novas gerações de estudantes que desembarcam em Paris: é preciso algumas semanas para que eles compreendam que o contato com a Europa obriga-os a colocar um certo número de problemas que até então não tinham vindo à tona. E, no entanto, esses

---

<sup>47</sup> Sobre a chegada de Césaire, tratarei depois.

problemas não deixavam de ser visíveis (Sartre, 1943/2011, p. 307).

Tratando então do problema originário, referente a análise de Fanon entre senhores e escravos nas Antilhas, houve uma ação unilateral dentro de uma lógica formal: o branco teve e tem sua realidade humana reconhecida pelo preto, mas o preto não teve sua realidade humana reconhecida pelo branco, que reconheceu do preto apenas a sua realidade natural, um objeto em meio a outros objetos.

Sem abandonar a dialética, assim ocorreu, segundo Fanon (1952/2008), pois historicamente o mesmo negro que foi mergulhado na inessencialidade da servidão, foi alforriado pelo seu senhor branco e não sustentou a sua luta pela Liberdade. Assim, o preto não se tornou senhor. E “quando não há mais escravos, não há mais senhores. 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” (Fanon, 1952/2008, p. 182).

O branco ter reconhecido o preto sem luta, portanto, asseverou ao preto uma consciência de si dependente do branco. Por isso, o antilhano se faz em modo de comparação com o seu outro, o branco: “os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. [...] Qualquer posicionamento de si, qualquer estabilização de si mantém relações de dependência com o desmantelamento do outro” (Fanon, 1952/2008, p. 176).

O preto quer ser como o branco, reconhecido como humano, e o branco o reconhece como negro, enclausurando-o em sua negrura, em uma essência, ou seja, um a priori em relação à existência desse ser nomeado negro entre os homens e mulheres. Fanon (1952/2008) mais uma vez nos ajuda a entender o seu ponto de vista existencial:

O branco como senhor diz ao preto: “A partir de agora você é livre”. Mas o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela. De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretos pelos senhores. O antigo escravo, que não encontra 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 (p. 183).

Agora um ex-escravo, não mais um escravo nas Antilhas, segundo Fanon (1952/2008, p.183), requer a diferença e a solicita. No entanto, do branco só recebe a indiferença:

[...] quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: ‘Meu irmão não há mais diferença entre nós’. E agora esse antigo escravo: ‘exige que lhe contestem a sua humanidade, ele deseja uma luta, uma refrega.’. Mas é tarde demais: o preto francês está condenado a morder e a se morder” (Fanon, 1952/2008, p. 184).

Ressalto que não devemos nos esquecer que, antes de tudo e de qualquer coisa, o martinicano se vê como um francês, e, nessa equação, a França corresponde à civilização, à humanidade, e a humanidade corresponde à brancura, pois assim foi reconhecida.

Se é branca a visão de mundo do homem de cor em Martinica, o mesmo ocorre com sua forma de pensar. Henry Paget (2002) afirma que o modo de pensar nas ilhas colonizadas do Caribe, mesmo por Fanon, foi de todo importado da Europa,

uma vez que exaltada a razão europeia, a africana era negada<sup>48</sup>. Por isso, “na França se diz: falar como um livro”. E na Martinica se diz: “falar como um branco” (Fanon, 1952/2008, p. 36).

E Fanon também não conseguiu fugir disso, algo pelo qual seu pensamento recebeu e recebe inúmeras críticas. Tomando o mesmo caminho, Faustino (2015, p. 59) destaca em sua tese que a perspectiva adotada por Fanon, no que diz respeito às relações humanas, consiste numa “abordagem positiva dos conflitos humanos individuais” e que sua compreensão se dá num estreito diálogo com o movimento existencialista e a fenomenologia de sua época<sup>49</sup>.

### **2.3 A historicização da ontologia fenomenológico-existencial**

---

<sup>48</sup> Como estudamos no primeiro capítulo, lembremos da imagem do O Pensador, figura representativa do ser que pensa nos nossos livros de psicologia, que não poderia deixar aqui de racializá-la. Notadamente um personagem branco, a razão, ou o único ser capaz de pensar, não poderia ser, na Europa, representada por um homem negro, pois este não pensa, não é apenas um homem, é um homem negro. Não nos espantemos com a baixa autoestima de pessoas negras em relação à área acadêmica também. Nunca fomos representados como seres capazes de pensar, de construir uma tese, de sermos referência para além dos palcos musicais e de dança, ou nos campos de futebol e nas quadras de esportes.

<sup>49</sup> Neste sentido, assinalar tal escolha fanoniana apenas como uma questão de “gosto intelectual” é tomar o caminho mais curto, limitado e descolado da realidade. Caminho o qual não tomarei aqui, inspirado nos trabalhos de Paget (2002) e Faustino (2015). Sobre as razões para a influência existencialista, discutiremos mais tarde, nas sessões subsequentes.

No momento em que *Pele Negra* foi publicada em 1952 e escrita um ano antes, Sartre, o filósofo francês, já era conhecido e reconhecido intelectualmente pelo grande público e amplamente discutido pela intelectualidade de sua época, havendo publicado em torno de 30 obras, dentre elas romances, contos, peças teatrais, artigos políticos e tratados filosóficos.

Entre os seus trabalhos está o célebre ensaio de ontologia fenomenológica: *O Ser e o Nada*, publicado no ano de 1943. Fanon (1952/2008) fala sobre esta ser uma análise da má-fé e da inautenticidade humana. Já Sartre a define como uma obra sobre a liberdade (Beauvoir, 2012). Para atestarmos tais proximidades: “a negação nos remeteu à liberdade, esta à má-fé, e a má-fé ao ser da consciência como sua condição de possibilidade” (Sartre, 1943/2011, p. 121). De acordo com Cox (2010), as noções de consciência, liberdade, má-fé, autenticidade são temas centrais nessa obra sartriana e estão intimamente interconectadas.

No dia 29 de outubro de 1945, Sartre, em sua famosa conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, enxerga como crítica essencial à sua ontologia fenomenológica o problema de demasiado pessimismo. Sartre se defende da crítica de acentuar o lado ruim da vida e afirma o contrário, isto é, que sua filosofia está entre as mais otimistas de sua época, uma vez que nessa perspectiva existencialista o destino da humanidade se encontra nela mesma.

Isso porque, nesse sentido ontológico existencial, a realidade humana consiste em fazer-se. O homem (mulher) se define enquanto se faz. O que pode vir posteriormente a esse fazer-se é a consciência reflexiva e crítica de si. Nessa toada, outra máxima sartriana ao se tratar do humano é “a existência precede a essência” (Sartre, 1945/2013, p. 23). Assim, a realidade humana só existe na ação e por meio dela, ou seja, a humanidade só é e será aquilo o que ela fizer de si mesma.

Portanto, nessa concepção existencialista ateia de Sartre (1945/2013, p. 25) não há uma natureza humana e, mesmo que haja um Deus para concebê-la, “o homem é, não apenas como é

concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz”, assim o homem concebe-se a si mesmo. E isso só o é possível, pois “ele não é, inicialmente, nada”.

Nessa perspectiva, o ser do homem é um nada de ser que só existe em relação ao ser, como uma negação do ser, ou seja, o ser da humanidade é justamente um não-ser. O entrave “ser ou não-ser, eis a questão” sempre esteve na ordem do pensamento europeu: a Europa cheia de sua universalidade tentou tornar-se ontológica. O que significa dizer, segundo Gordon (2005), que os pensadores dialéticos europeus incharam o mundo com o seu ser autodeclarado absoluto, com o seu continente absoluto, de pessoas absolutas e com uma filosofia absoluta; e com a ontologia europeia sartriana não foi diferente.

O nada, nessa visão sartriana, deve ser entendido como negação do ser e por isso o seu ser é um não-ser em relação ao ser. O nada, portanto, persegue o ser, eis sua fórmula lógica: não-ser. Assim, o nada, por ser negação, precisa ser o nada de alguma coisa.

O mesmo não pode ser dito acerca do ser, que está aí independentemente do nada que procura negá-lo. O ser, portanto, antecede a negação do não-ser, nem foi criado e nem criou a si. Como diz Sartre (1943/2011, p. 37), o ser é em si mesmo, ou seja, absoluto: “o ser é. O ser é em si. O ser é o que é” o que, para Sartre, é o mais longe que podemos chegar numa descrição do em-si: ele é o que é, pura positividade.

Essa zona de não-ser, segundo Cox (2012), deve ser entendida como um relato de sua visão sobre a consciência em nível ontológico. E esse nível ontológico da consciência, fundamentalmente um nada de ser, que busca pelo em-si a ponto de se conceber como não-ser-do-ser, é o que Sartre chama de para-si. Para que o para-si, ou a consciência humana, seja a negação do ser o nada é a sua essência.

Em conformidade com a fenomenologia husserliana, “a consciência é consciência de alguma coisa”, que, para Sartre, em nível ontológico significa que “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência” e quer dizer que “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”, o em-si. Por isso, para Sartre (1945/2013), é preciso partir da subjetividade que diz respeito à consciência, ou melhor, à consciência de alguma coisa, pois por mais que em níveis ontológicos o ser não dependa do nada, é somente por ele que este será significado: “a realidade humana não pode se desgarrar do mundo” (Sartre, 1943/2011, p. 68).

Libertos ao mesmo tempo da via interior [...] porque finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em não sei qual retiro que nós nos descobrimos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (Sartre, 1939/2005, p. 107).

Nota-se que o nada, ou o não-ser, ao contrário do que inicialmente possa parecer e ganhar contornos negativos - num sentido de ser ruim para o ser do humano - na ontologia sartriana é por ser primeiramente nada que a humanidade pode tornar-se alguma coisa. É, por conseguinte, essa negação o caráter fundante do para-si, que remete à liberdade humana. Nessa perspectiva, a liberdade antecede a ação, ou seja, não é porque eu ajo de tal forma que eu sou livre, pelo contrário, é porque sou livre que posso agir no mundo. Assim, na filosofia sartriana, mais do que possuir, a liberdade é condição fundamental da humanidade: “o homem está condenado a ser livre” (Sartre, 1945/2013, p. 33).

Posto isto, consoante ao existencialismo sartriano, Fanon (1952/2008, p.25), logo na introdução de sua obra, reconhece essa zona do nada, ou do não-ser: “há uma zona de não-ser; uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa es-

sencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer”. Entretanto, para além do uso das concepções ontológicas sartrianas, segundo Paget (2002), o em-si pura positividade em Sartre equivale à concepção de infinito em Fanon, e o para-si condicionado pelo nada equivale à concepção existencial do eu fanoniano.

Frantz Fanon faz aquilo que qualquer existencialista estava distante de realizar, ele historiciza a ontologia. O pensador negro enfatiza que a existência é circunscrita nas relações socio-culturais. “De uma vez por todas, a realidade exige uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo” (Fanon, 1952/2008, p. 28). Ou seja, toda a compreensão da realidade que se diga séria deverá dar conta tanto do plano da objetividade quanto do plano da subjetividade, cabe uma análise tanto das estruturas econômicas, sociais e políticas, bem como das atitudes do sujeito frente a essas condições.

Eis que o drama existencial do preto se complica demasiadamente, e esses dramas da existência, nem Hegel, nem Sartre...<sup>50</sup> preocuparam-se em descrever em suas respectivas ontologias, até o momento da publicação de *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Hegel sequer reconhecia humanidade no negro; Sartre, por sua vez, “se esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco” (Fanon, 1952/2008, p. 124). Pois, apesar de reconhecer essa zona originária do não-ser, Fanon (1952, 2008, p. 26) diz que “a maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos”.

Aqui, eu e o(a) leitor(a) devemos caminhar com um pouco mais de cuidado. Segundo Gordon (2006), há duas formas de lermos a noção de não-ser fanoniana. A primeira de forma simples: como uma pura positividade, e a outra de maneira negativa enquanto negação.

---

<sup>50</sup> E aqui poderia citar tantos outros, se não todos, os que não se preocuparam em colocar o ser do negro em questão.

Não percamos de vista a noção sartriana do conceito, uma vez que a negatividade do ser do humano é o que possibilita fazer-se humano e se o fosse pura positividade, nada haveria a fazer. No entanto, no próximo parágrafo, utilizarei a palavra “negativa” sem potencialidade nenhuma, como forma de me referir àquilo o que exprime ceticismo, acerca da realidade humana.

A essa positividade pura, Gordon (2006, p. 3, tradução minha)<sup>51</sup> refere-se ao limbo do qual o negro encontra-se, um ponto de ausência total, “lugar onde a maior parte da luz que num sistema teísta, irradia, a realidade seria, portanto, o inferno”. A segunda diz respeito a uma espécie de planeta, lugar no qual deveríamos passear, mas incapazes, Fanon deseja nos carregar pela mão e nos fazer visitar o inferno da existência.

Paget (2002, p. 79-80, tradução minha)<sup>52</sup> também compreende a ambiguidade do termo para Fanon em sua fundamentação psicanalítica, afirmando: “encontramos essa zona de não-ser em estados extremos de colapso do ego. Como esses estados de dissolução do ego são terríveis, normalmente fazemos tudo o que podemos para evitá-los”. Todavia: “nossa segunda visita à zona do não-ser revela mais das possibilidades criativas desta região e as extensões além dela”.

Numa perspectiva existencial, essa zona de não-ser é o que possibilita não apenas o ressurgimento, bem como o surgimento da liberdade humana, pois é somente pelo nada que o ser do homem vem ao mundo. No entanto, a necessidade dialética exige “posições mais reforçadas” (Fanon, 1952, 2008, p. 58), e aqui estão elas.

---

*<sup>51</sup> The place most far from the light that, in a theistic system, radiates reality, which would be hell.*

*<sup>52</sup> We encounter this zone of nonbeing in extreme states of ego collapse. Because such states of ego dissolution are terrifying, we normally do everything we can to avoid them*

Ao historicizar o ser e verificar a posição do negro na ontologia, ao contrário do que diz a ontologia sartriana acerca do ser em geral, caracterizado pelo não, pela negação, Fanon (1952, 2008) reafirma o caráter de negação do homem, mas que devido a “uma série de aberrações afetivas”, a assolação da compreensão e do amor – muito bem descritos por Sartre. Segundo Fanon (1952/2008), o homem não é apenas negação, é também afirmação, é um sim. Pois, como já citado, se “a desgraça do homem de cor é ter sido escravizado. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar” (Fanon, 1952/2008, p. 190).

Dessa forma, minha leitura leva a acreditar que, se para o existencialismo sartriano a existência precede a essência humana, para Fanon (1952/2008), em sentido de se trazer a história para a ontologia - com o advento das aventuras coloniais -, a essência, muitas das vezes, poderá preceder o existir do ser negro. O que não impossibilita nossa decisão aos infernos existenciais, uma vez que mesmo ao historicizar o existencialismo, Fanon (1952/2008) não renega a liberdade humana. Leiamos o pensador negro:

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 o que há de mais humano no homem: a liberdade (Fanon, 1952/2008, p.184).

Gordon (2006, p. 2, tradução minha)<sup>53</sup> discorre sobre a análise existencial historicizada de Fanon acerca do sujeito de cor negra. Segundo o autor, Fanon aborda que o estudo da rea-

---

<sup>53</sup>“*The sociogenic pertains to what emerges from the social world, the intersubjective world of culture, history, language, economics*”.

lidade da pessoa negra, além das compreensões do âmbito individual e das estruturas que distinguem o que ele chama de ontogênico e filogenético, requer a compreensão de um terceiro fator: o sociogênico. Eis o trecho em que o psiquiatra martinicano aborda sobre a necessidade de se estabelecer um sociodiagnóstico:

Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (Fanon, 1952/2008, p. 28).

Mesmo sendo um termo citado apenas uma vez em toda a obra fanoniana, Faustino (2015, p. 55) levanta a importância da sociogenia para a compreensão da existência negra no pensamento fanoniano, pois “pode-se observar em todos eles a fidelidade a essa perspectiva”. Assim, de acordo com Gordon (2006, p. 2, tradução minha)<sup>54</sup>, nessa sociedade em que se chega ao ser através do sujeito humano, o sujeito de cor negra está marcado pela ponte desumanizante individual e estrutural imposta pelo racismo: “o preto é, no final, um ‘anônimo’, que permite que ‘o negro’ entre em colapso em ‘os negros’”.

Paget (2002) complementa a reflexão, colocando que: a compreensão do negro, sugerida por Frantz Fanon, exige demasiada compreensão da cultura e da história, e são esses os aspectos que Fanon está fincando no coração do existencialismo. Se vimos no capítulo sobre o método que Sartre impõe a si mesmo a tarefa de encravar o existencialismo no seio do marxismo, a partir do momento em que entende o marxismo como

---

<sup>54</sup>“the black is, in the end, “anonymous”, which enables “the black” to collapse into “blacks”.

uma filosofia insuperável e o existencialismo como uma ideologia, Fanon já nos trazia há alguns anos antes mais do que a possibilidade, a necessidade de historicização das ontologias.

Segundo Gordon (2006, p. 2, tradução minha)<sup>55</sup>, o estudo sociogênico “pertence ao que emerge do mundo social, o mundo intersubjetivo da cultura, da história, da linguagem e da economia”. Para Fanon (1952/2008, p. 28), ao contrário dos processos bioquímicos, a sociedade “não escapa à influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser”.

Desse modo, por mais que a análise empreendida por Fanon seja psicológica, ele não ignora as realidades econômicas e sociais, uma vez que “só há complexo de inferioridade após um duplo processo: – inicialmente econômico; – em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (Fanon, 1952/2008, p. 28).

Ao não levar tais fatores em consideração, entre o indivíduo e a estrutura e o que daí emerge, o próprio mundo da vida – ao qual Sartre pretende voltar-se em sua ontologia – se esvai. Fanon (1952/2008) assinala a impossibilidade da realização de uma ontologia, como fora proposto por Sartre em 1943, pois tais estudos dos seres tratam do ser em geral, quando na realidade estes seres são seres brancos, negros, colonizados e colonizadores, civilizados e civilizadores..., aqui no caso, franceses e martiniquenhos. Pois, uma vez que esta pensa o ser das coisas, é necessário questionar a universalidade deste ser.

Aspectos estes sobre os quais nossos pensadores europeus, ditos universais, não se preocuparam e sequer levaram em consideração, isso quando não classificaram como uma questão sem importância. Assim posto, não há como fazer um estudo ontológico do ser a-historicamente, a não ser que esteja na ordem do dia cumprir com a reprodução do racismo epistemológico. Leiamos, Fanon (1952/2008):

---

<sup>55</sup> *The sociogenic pertains to what emerges from the social world, the intersubjective world of culture, history, language, economics.*

Pode-se contestar; argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas, na verdade, está se mascarando um problema fundamental. A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referências. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (p. 103).

Outro modo da existência tão fundamental quanto ser-para-si, segundo Sartre (1943/2011, p. 286), é a estrutura do ser que ele denomina de ser-para-outro, pois “a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro”. No entanto, engana-se ao comparar tal aspecto ontológico como o ser-com heideggeriano. Na ontologia sartriana, a dimensão para-outro mostra-se indispensável para a dimensão do para-si, revelando o conflito como outro originário da existência humana: “o conflito é o sentido originário do ser-para-outro” (Sartre, 1943/2011, p. 453).

Outra máxima sartriana capaz de nos revelar esta conflitualidade inerente a dimensão para-si-para-outro é “o inferno são os outros” presente em sua peça teatral *Entre Quatro Paredes*, publicada em 1947 na França. Nela, Sartre (2006) se utiliza da metáfora do inferno para aludir a existência humana, uma vez que, nessa ontologia, o corpo independentemente de sua função “aparece antes de tudo como algo conhecido” (Sartre,

1943/2011, p. 286). Portanto, só será reconhecido por ele. Camargo e Marques (2016) nos auxiliam no entendimento de tal dimensão:

A tortura da existência, esta que Sartre chama de inferno e que acontece sob o olhar de outra liberdade, é reconhecida por ele, sem dúvida, como pior que qualquer tortura física, pois ela fere o que há de mais fundamental na realidade humana, aquilo que a constitui, que é o fato de ser liberdade (p. 181).

Nessa perspectiva, se a atividade transcendental da consciência nos coloca no mundo, é certo que nos coloque entre outras consciências equivalentemente transcendentais, sujeitos livres por condição ontológica, entre outros sujeitos livres também por condição ontológica. Para não me alongar, não é a esse conflito inerente às relações humanas ao qual se refere Fanon (1952/2008).

Como dito na citação acima, ele refere-se àquilo que as ontologias europeias não foram capazes de estabelecer: o outro do preto, num mundo de pessoas reais desgraçado pela colonização, não apenas se restringe a um “irmão de cor”, de uma mesma ou diferente pátria, mas também ao branco: “O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro” (Fanon, 1952/2008, p. 33).

No entanto, me cabe uma questão: se a desumanidade do outro – do branco – consiste em ter matado em mim, se não totalmente, parcialmente a minha humanidade e, se é verdade conforme nos diz Fanon (1952/2008) que a liberdade é o que há de mais humano no homem, é do mote da compreensão da liberdade que posso assentar a morte do negro?

Se mantivermos em vista a escravidão na Martinica ou no Brasil, tal questão pode se mostrar reveladora: foi minha liberdade que tentaram matar, pois ela é o que me faz humano.

Se nesses caminhos ontológicos a humanidade é caracterizada por ser livre e, por isso, ser aquilo o que fizer de si mesmo, as barreiras à liberdade em ambientes racistas e coloniais, segundo Gordon (2006) inspirado em Fanon, transformam pessoas negras em seres problemáticos, estruturalmente não vistos como humanos e, assim, deixam de ser seres de ação, para serem feitos “negros”, havendo então primeiramente uma essência, para posteriormente existirem.

Em acordo com Fanon, o negro por ser negro - não um humano, mas um negro, não um homem(mulher) e sim um homem negro/mulher negra - é destituído de qualquer possibilidade de agência individual e diluído nas estruturas. Pois, não são humanos, são negros, e negros, nessa lógica racista a partir desse reconhecimento falho e unilateral, não tem história, futuro, língua, cultura, produção de conhecimento.

Segundo Sartre (1943/2011), a essência do em-si é a sua função. Dessa forma, o negro nasce com um ser (essência) de acordo com a funcionalidade que para ele foi criada. Cada negro, segundo Gordon (2006), é, portanto, um anônimo por justamente ser diluído nesses “negros”. Neste caso, numa situação não originária do ser do homem(mulher) nomeado negro, a essência precede a existência, e nisso consiste uma morte.

Feito escravo(a) e nomeado negro, este para-si tornado um em-si, está condenado a morder e a se morder, preso num círculo em que sua humanidade é demonizada. Representando o mal, o preto é o retrato do desumano incapaz de descer aos verdadeiros infernos da humanidade, que é ser livre e escolher-se e, por isso, ser responsável por si e pela humanidade. Mas isso significa dizer que o negro, por ter sido escravizado, colonizado, e mesmo que em grande parte do globo tenha lutado por reconhecimento, não é livre?

O negro não teve sua humanidade reconhecida pelo branco. Em Martinica, de acordo com Fanon (1952/2008), não lutou por ela como demonstrado em outros lugares, no Brasil, exigiu sua humanidade de volta ou aquilo o que há de mais

humano: a sua liberdade. No entanto, o presente mostra não ter sido suficiente para um reconhecimento do negro como humano, a não ser como um negro, um objeto ao olhar do branco.

E assim, o negro foi trancado em sua negrura por um branco que sentiu a necessidade de trancar-se em sua brancura disfarçada de humanidade. No entanto, preservando o pensamento dialético e atestando a dimensão para-o-outro, se é preciso que haja o reconhecimento mútuo, o branco também “está fechado na sua brancura”, contudo, quem foi morto em alguma região de seu ser, não foi o branco, foi o negro, este primeiro foi responsável pela morte do homem em algum lugar (Fanon, 1952/2008, p. 27).

Fanon traz uma exemplificação cotidiana que dá conta do que intento mostrar:

Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país, e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo, e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem “um longo passado histórico” (Fanon, 2008/1953, p. 46).

Disse cotidiana, pois isso, para nós brasileiros, me parece comum. Um visitante estrangeiro branco será recepcionado de uma forma no nosso país, e de outra forma será recepcionado um estrangeiro preto. Isso quando um preto estrangeiro é reconhecido como tal. E dependendo de onde for, não é absurdo algum pensar que esse estrangeiro branco será recebido em sua língua. Nós brasileiros o veneramos, é como ele que desejamos ser enquanto nação, enquanto indivíduo. É da sua cor que gostaríamos de nos vestir, a sua língua que adoraríamos

falar. E se falar é uma forma de pensar, amaríamos pensar como ele, possuir a sua cultura e partilhar dos seus deuses e mitos.

Se até aqui tratei do processo singular de reconhecimento do antilhano frente ao francês branco, não é difícil notarmos as proximidades com o preto no Brasil. O preto no Brasil, diferentemente do martinicano, lutou pelo reconhecimento aos olhos do branco, a ponto de haver hoje leis, no Brasil, contra os ataques racistas, o que na minha interpretação, ainda assim, não nos viabilizou o reconhecimento humano do qual nos fala Frantz Fanon.

Pensemos agora num descendente de uma família asiática, vinda ao Brasil no período imigratório, e um descendente de uma família africana trazida à força no período escravocrata. O primeiro é possuidor de uma cultura, hoje legitimada no Brasil, com suas festas culturais, suas danças, suas comidas, suas religiões não proibidas e autorizadas. Já no exemplo do negro, veremos que sua religião é demonizada no Brasil, suas roupas são arrancadas na rua em noites de sexta-feira aos gritos de “macumbeira”, sua religiosidade é pagã, seus deuses são demônios, seu corpo é pecado. Não carrega em si uma história para além da escravidão: é negro, foi escravo, nada mais há para falar desse sujeito. Acompanhemos o pensamento de Fanon (1952/2008):

[...] o negro antilhano, qualquer que seja ele, deve sempre tomar posição diante da linguagem. Mais ainda, ampliaremos o âmbito da nossa descrição e, para além do antilhano, levaremos em consideração qualquer homem colonizado. Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (p. 34).

Ou seja, mesmo com a luta pelo reconhecimento, ou a resistência à escravidão da forma que se deu no Brasil, é na linguagem que esse negro, nomeado nas Antilhas ou no Brasil, buscará pelo reconhecimento de sua humanidade. Segundo Gordon (2008, p. 15), em seu prefácio à obra fanoniana publicada no Brasil: “Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura”.

Ou como nos diz o próprio Fanon (1952/2008, p. 33): “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. O martinicano assumiu o francês, o preto brasileiro o português.

Mas há quem poderá questionar pelo fato do português ser a língua falada nacionalmente. Em concordância com Fanon (1952/2008), que pensa ser a linguagem uma forma de elaboração mental, ou seja, uma maneira de pensar, se entendermos a linguagem como um modo de assumir uma cultura, falar é também conceber uma maneira de se portar no mundo e conhecê-lo. Um garoto preto e periférico, ao entrar na universidade, irá questionar toda a sua forma de se comportar nesse espaço, sua maneira de falar, de se vestir, de pensar, sua forma de ouvir e elaborar, suas referências, seu esquema corporal, etc.

A intensão neste trabalho não é de analisar a realidade do preto no Brasil, nem suas condições subjetivas e objetivas, mas pontuo sistematicamente a realidade brasileira a fim de não nos distanciarmos, e a ponto de entendermos que o descrito por Fanon (1952/2008) corresponde apenas à vivência martinicana. Entendo que Fanon contribui e muito para a compreensão a nossa realidade brasileira, ainda mais quando apontamos para o exterior afirmando que só afora de nossa pátria o racismo segue operando, reforçando, a exemplo, mitos como o da democracia racial.

Portanto, está na questão da linguagem e da língua oficialmente falada na ilha da Martinica, o francês, o fator discrimi-

minante e fenômeno fundamental para a compreensão da dimensão do ser-para-o-outro do antilhano. Longe de uma mera coincidência o primeiro capítulo de *Pele Negra* trata do *negro e a linguagem*.

Fanon (1952/2008) mostra que a França não apenas é o passaporte para o país mãe de um martinicano, como o seu passaporte para a humanidade. Não morando na metrópole, mas em uma cidade provinciana, está na linguagem metropolitana uma das formas do sujeito martinicano (a) se aproximar cada vez mais daquilo que é humano, ao passo que mais francês ou mais branco se torna.

Nessa mesma via de reconhecimento, mas tomando o caminho oposto, quanto mais ele se distanciar do negro, do escravo, do analfabeto, do falador das línguas de origem africana, mais distante ele estará da desumanização e da selvageria. Ao contrário do que poderíamos supor, sem nos atentarmos para o “espírito martiniquenho” em específico, para essas pessoas colonizadas o francês não é o vilão da história, o francês é o herói, como já visitamos na seção anterior.

## 2.4 O jovem negro e a liberdade branca

“Nem da imperatriz Josefina dos Franceses, sonhando muito alto acima da negrada. Nem do libertador imóvel na sua libertação de pedra esbranquiçada. Nem do conquistador. Nem desse desprezo, nem dessa liberdade, nem dessa audácia”.  
(Césaire)

Frantz Fanon (1969/1980) destaca três acontecimentos que iniciaram certa transformação política e social em Martinica: o primeiro diz respeito ao reencontro dos antilhanos com

Aimé Césaire, um homem respeitável de pele escura vestindo do seu terno e bem-dizendo o nome negro. O segundo momento foi o da derrota francesa como o falecimento de uma figura paterna. E o terceiro e posterior foi a libertação da França.

O primeiro momento se deu pouco antes da segunda guerra mundial e serve de prelúdio para o próximo tópico em que abordaremos a negritude, quando Aimé Césaire retorna à ilha da Martinica onde nasceu, após ir à França para realizar seus estudos.

Gordon (2015) destaca esse momento como um desafio poético e filosófico para a população martiniquenha, pois Césaire trazia consigo a cor negra não mais como representativa do pecado, mas sim como centro da qual a emancipação estética e espiritual aguardava. Nesse momento Fanon foi aluno do professor Césaire, no *Lycée Victor Schoelcher*.

Um dos entraves para a discussão política na ilha, conforme Gordon (2015), era a questão racial, pois o mesmo negro antilhano indignado economicamente era o mesmo que não se considerava negro e, portanto, não via diferença de si para os *békès*, a não ser no que diz respeito às questões econômicas.

Sobre a chegada de Césaire, Fanon (1969/1980) conta que ele retornou às Antilhas simplesmente dizendo que é belo e bom ser negro. Conta também que não demorou muito para que Césaire, seu professor, fosse ridicularizado entre a população martiniquenha pequeno-burguesa, que negra se via branca, que antilhana se via francesa.

Com efeito, que pode haver mais grotesco do que um homem instruído, um diplomado, que não deixou, pois, de perceber um certo número de coisas, entre outras que “era uma infelicidade ser negro”, gritando que a sua pele é bela e que o “grande buraco negro” é a fonte de verdade? [...] Dois séculos de verdade branca tiravam a razão a este homem. Tinha de ser necessariamente louco,

pois não se podia admitir que tivesse razão (Fanon, 1969/1980, p. 26).

Agora que conhecemos melhor a realidade antilhana anterior à data de 1939 e sabemos que ser negro em Martinica não é em nada igual a ser negro em algum país africano, estamos mais próximos desse “espírito martiniquenho”. Assim, podemos também avançar para o segundo acontecimento decorrido em quatro anos de história da Martinica, denominado por Fanon (1969/1980) como o assassinato de um pai.

Em 1939, a França, pátria mãe do povo martiniquenho, era vencida na segunda guerra mundial pela Alemanha e tendo sua derrota nacional na metrópole, adivinhemos onde boa parte da armada francesa ficou bloqueada? Isso mesmo, nas Antilhas menores. Em decorrência disso, homens e mulheres negras, filhos e filhas bastardos de uma pátria francesa, passaram quatro anos de suas vidas trancados com os soldados franceses, homens brancos e filhos legítimos dessa mesma pátria.

É preciso que nos atenhamos a esse momento histórico, uma vez que, segundo o próprio Fanon (1952/2008), o núcleo familiar terá sua base na nação, e, por consequência, a criança terá sua formação nele, já os adultos reproduzirão em seus comportamentos demasiada nacionalidade. Com isso, é fundamental que tenhamos a atenção voltada para esse período histórico.

Em 22 de junho de 1940, a Alemanha liderada por Adolf Hitler (1889-1945) assinava um acordo com o governo francês e, em menos de dois meses, ocupava a França instaurando o governo de Marshal Pétain-led Vichy (1856-1951), o qual funcionava nada menos como um fantoche para o governo alemão nazista sobre a França e, conseqüentemente, às suas colônias (Gordon, 2015).

Ainda em 1940, Henri Philippe Pétain, recém tornado chefe de Estado da França, em acordo com o governo alemão nazista, governou de forma conservadora, tradicional, moralista

e segregacionista numa parte do império francês, enquanto a outra parte era ocupada pelos alemães, de certa forma reproduzindo os ideais do governo nazista (Freitas, 2018).

A forma e a velocidade em que se deu a derrota francesa surpreendeu a comunidade internacional e todas as suas colônias ultramarinas, entre elas a Martinica (Lee, 2015). No entanto, para os martinicanos, os inimigos não seriam os alemães, e sim os próprios franceses, ou melhor, os “péssimos franceses” que na administração de Vichy controlariam a Martinica pelos próximos quatro anos (Geismar, 1971).

Segundo Geismar (1971), com a derrocada da França perante a Alemanha, a frota francesa no Caribe que declarou sua lealdade ao regime colaboracionista de Vichy ficou bloqueada nas encostas das ilhas menores. E assim, na capital da Martinica, Fort-de-France, onde vivia Frantz e a família Fanon, cidade na qual, anteriormente a este fato, possuía em torno de 45 mil habitantes e apenas 2 mil europeus. Estes integrados às suas funções sociais e interessados pela economia local habitavam a ilha junto aos antilhanos. De um dia para o outro, de uma noite para a outra, a capital recebia em suas encostas cerca de dez mil europeus (Fanon, 1969/1980).

Fruto da colonização e da escravidão, como tratei antes, havia o branco e havia o negro em Martinica, todavia, haviam franceses, se consideravam franceses, aprendiam e ensinavam a história da França como a sua história, falavam e ouviam em francês, e aqueles incapazes de falar a língua mãe compunham a base dessa pirâmide hierárquica da ilha, a sua liberdade era francesa. Dessa vez, foi diferente de tudo o que aquelas pessoas, identificadas com o branco e o bom francês, viveram em sua terra natal. Conforme Geismar (1971), entre 1940 a 1944 o racismo lá foi totalitário.

Segundo Fanon (1952/1980), essa não foi a primeira vez que, na ilha da Martinica, antilhanos e franceses haviam convivido juntos em Fort-de-France. Só que nessa primeira vez, o encontro durou apenas oito dias e não houve tempo hábil para

que os marinheiros franceses do Béarn ou do Émile-Bertin manifestassem todo o seu racismo para com a população antilhana. Até 1940, os “homens maus” para os martinicanos, bem como diz Faustino (2018), eram os nazistas e não os franceses, grupo com o qual o martiniquenho se via parte. Mas essa concepção do antilhano iria mudar.

Tendo que alimentar dez mil homens a mais sem ser possível a importação de alimentos, devido aos bloqueios de guerra, além das muitas mulheres e filhos(as) que vieram para junto de seus maridos e pais, Fanon ressalta que a Martinica passou por um duro golpe econômico e de moradia. Se os infortúnios se restringissem até aí apenas, talvez não fosse uma situação tão indigesta para os martinicanos, contudo, para surpresa de todo antilhano negro, os marinheiros brancos os desprezavam, comportando-se como exímios racistas (Fanon, 1969/1980).

A partir desse momento, segundo Fanon (1969/1980), o antilhano teve a sua primeira experiência metafísica. Em 1940, Fanon tinha quinze anos de idade, sua mãe e seu pai temendo pela sua vida e pela vida de seus irmãos e irmãs os(as) enviaram para fora da cidade, para ficarem um tempo no campo com um dos seus tios. No entanto, precisaram voltar, pois deviam continuar os seus estudos.

A Martinica não conseguiu digerir o influxo. Os marinheiros apropriaram dos bares, dos restaurantes, dos hotéis, dos prostíbulos, das praias, das lojas, das calçadas, dos táxis e dos melhores apartamentos de Fort-de-France. No verão de 1940, qualquer marinheiro tinha cem vezes mais dinheiro em seus bolsos do que qualquer martinicano: os militares davam ordem aos civis. Os militares também eram extremamente violentos e os ilhéus costumavam levar vidas pacíficas. O que não era possível por meio do dinheiro, era conquistado por meio da força. Os cafés foram imediatamente segregados: os

homens e as mulheres negras eram garçons, os clientes eram homens brancos. Nas lojas os marinheiros esperavam ser atendidos antes dos Martinicanos. A princípio, a segregação surgiu por razões econômicas: com o influxo dos militares, os preços subiram e os ilhéus não conseguiam ser clientes. Em 1941, os marinheiros recebiam pagamentos irregulares devido a complicações na obtenção de fundos do governo Vichy, mas até então as linhas de cor estavam firmemente estabelecidas. Os militares não confraternizavam com os homens negros. As mulheres eram outra questão: os visitantes brancos as requisitavam; eles consideravam toda jovem garota na ilha uma prostituta. O estupro frequentemente substituí-a remuneração para aquelas que não estavam dispostas a se conformar às expectativas dos marinheiros. A polícia, acostumada a operar em um ambiente colonial em que os negros estavam sempre errados, descartou as vítimas de estupro como prostitutas superfaturadas. Nos tribunais militares, a palavra da Marinha sempre carregava mais peso do que as queixas dos Martinicanos (Geismar, 1971, p. 22-23, tradução minha)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> *Martinique could not digest the influx. The sailors expropriated Fort-de-France's bars, restaurants, hotels, whorehouses, beaches, shops, sidewalks, taxis, and better apartments. In the summer of 1940, any given sailor had one hundred times the currency in his pockets than the average Martinican had: The military could afford to order the civilians around. The servicemen weew rough too; the islanders used to leading peaceful lives. What money failed to do brute power accomplished. Cafés were immediately segregated: black waiters and women, white customers. In the stores sailors expected to be served before Martinicans. At first, segregation came about for economic reasons: With the influxo f military Money prices went up and the islanders could no longer afford to be customers. By 1941 the sailors were receiving irregular payments because of complications in getting funds from Vichy, but by then the color lines were firmly established.*

Nesse período, Frantz Fanon cursava o quarto ano do liceu. Segundo Geismar (1969), os irmãos e irmãs Fanon e seus amigos passaram por algumas situações complicadíssimas durante a ocupação racista francesa, quase que, de maneira literal, sobrevivendo ao inferno, um dia após o outro<sup>57</sup>. Para o garoto Frantz e para os antilhanos, aqueles marinheiros brancos franceses com suas famílias na ilha eram sinônimo de racismo, desprezo, sexismo e estupro.

Essa França, da qual tão bem falavam e para onde os seus olhos estavam voltados, entregue à Alemanha nazista durante o regime vichyano, não era de modo algum a França a qual sentiam-se pertencentes. De forma alguma, aqueles franceses não correspondiam à França que os martiniquenhos tanto amavam.

Gordon (2015) aponta para a realidade traumática que era para muitos dos martinicanos investidos na identidade francesa lidar com uma possível proximidade do francês com o alemão nazista. Faustino (2018) sinaliza que alguns lidaram de outra forma, optando por acreditar na luta por libertação na guerra como algo maior do que aquilo o que estava acontecendo na ilha.

Para Faustino (2018), esse momento foi de um intenso conflito para a identidade martiniquenha. Segundo Fanon

---

*The servicemen weren't going to fraternize with black males. The women were another matter: The white visitors requisitioned them; they considered every young girl on the island a prostitute. Rape often replaced remuneration for those unwilling to conform to the sailors' expectations.*

<sup>57</sup> Referência a dois dos mais importantes álbuns do grupo Racionais Mc's: *Sobrevivendo no Inferno* de 1997, e *Nada Como um Dia Após o Outro Dia* de 2002.

(1969/1980), se anteriormente à invasão francesa na ilha, o negro podia fugir do dado objetivo de sua cor, agora o dado objetivo de sua cor era uma questão discriminatória, situação da qual não dava para fugir. Lembremos quando este fala sobre a dimensão idealista/ontológica em que, frente ao branco, o negro não tem resistência ontológica. Dessa maneira, não há como escapar desse olhar numa dimensão antropológica: da experiência concreta e da violência, quando a partir da invasão, o negro se descobre não só um negro (noir), mas um negro (nègre). Sobre esse fenômeno Faustino (2018) explica:

Na língua francesa, o termo noir era utilizado para designar a cor preta enquanto o termo nègre era utilizado para classificar pejorativamente as pessoas de pele escura. Assim, num primeiro momento, havia uma opção, considerada politicamente correta, pelo primeiro termo (noir), quando se objetivava designar a cor das pessoas “negras”, em detrimento do segundo (nègre), que poderia soar ofensivo. Entretanto, esses significados passaram a ser alvo de disputa com o advento do movimento de Negritude – ou Nègritude, na grafia original francesa-, que começou a louvar este “estigma”, atribuindo à condição de mais sagrada das “marcas” que alguém poderia portar (p. 35).

Parece-me que aqui há dois momentos: o antes da guerra, quando os martiniquenhos “idealizavam” os franceses, e na guerra, quando “experienciaram concretamente” as consequências por serem negros.

Em meio a invasão francesa, a segunda guerra mundial, o processo de colonização ainda em curso, qual foi a atitude de Fanon frente o racismo totalitário na ilha? Sobre a atitude fanoniana frente à invasão, Marcel Manville relembra a volta às aulas durante a primavera naquele fatídico ano de 1940:

[...] Um amigo íntimo de Fanon, Marcel Manville, relembra uma ocasião durante a primeira semana de volta à escola quando os dois estavam caminhando na direção da Savanne, no início da manhã, rumo à escola. Ao longe, na terra dura da praça central, viram dois marinheiros chutando um jovem deitado no chão. Instintivamente, começaram a correr em direção aos marinheiros para tentar salvar a vida do menino. Manville e Fanon ficaram tão surpresos que não tiveram medo; tanto que conseguiram parar os marinheiros e indagar o que estava acontecendo. Os dois militares recuaram e murmuraram algo sobre o jovem ter tentado enganá-los; então eles saíram. Fanon e seu amigo levaram o jovem maltratado ao quartel da polícia em busca de primeiros socorros; eles explicaram que ele estava em uma briga com outros ilhéus, e a polícia o ajudou um pouco e o soltou. Os jovens não conseguiram explicar o que aconteceu; Fanon e Manville sabiam apenas que haviam parado dois alunos e foram depois avisados de que poderiam estar com sérios problemas por interferirem; se houvesse outros marinheiros ao redor, eles teriam sido espancados; a polícia também poderia prendê-los (Geismar, 1971, p. 23-24, tradução minha)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> *A close friend Fanon's, Marcel Manville, recalls a time during the first week back in school when the two of them were walking toward the Savanne, early in the morning, on their way to class. In the distance, on the hard-packed dirt of the central square, they saw two sailors kicking a youth lying on the ground. Instinctively they began to run toward the sailors to try to save the boy's life. Manville and Fanon were so astounded that they were without fear; they were able to stop the sailors and inquire what is about. The two servicemen stood back and muttered something about the youth trying to cheat them; then they left. Fanon and his friend took the badly beaten youth to the police headquarters for first aid; they explained that he'd been in a fight with other islanders, and the police fixed him up a bit and re-*

Aos quinze anos de idade, Frantz Fanon fugiu para a ilha de Dominica, onde treinou e retornou seis meses depois e, assim, foi recrutado para o quinto batalhão, para lutar contra a Alemanha na guerra. Joby Fanon, numa das passagens da obra de Gordon (2015), conta que nessa época a noção de responsabilidade de Fanon para com todo o povo oprimido já se encontrava com ele. Dessa mesma fala fanoniana segredada ao Joby, destaco a sua concepção de liberdade humana que se estenderia por sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, quando Fanon lhe diz: “Cada vez que a liberdade for afetada, sejamos nós, brancos, negros, amarelos ou kakos...Eu juro a você, que nesse dia, não importa onde seja, cada vez que a liberdade for ameaçada, eu estarei lá” (Gordon, 2015, p. 11, tradução minha)<sup>59</sup>.

Fanon se via francês, isso é inegável; se via humano, ao ponto dele se ver livre o suficiente para libertar outros povos que não gozavam da mesma liberdade que a sua. Ainda não lhe havia afetado o olhar do outro para determiná-lo um em-si, e o olhar invasivo na ilha não foi o suficiente para que nele acreditasse. Além disso, essas visões ópticas que haviam devido à invasão francesa eram considerados por ele como olhares de “homens maus”.

De qualquer forma, naqueles tempos anteriores à segunda guerra mundial, o antilhano não se percebia um negro, mesmo com a sua pele preta era um antilhano, o que significa dizer, no caso do martinicano, um quase francês. Mais próximo

---

*leased him. The youth couldn't explain what happened; Fanon and Manville knew only that they had stopped two students were later warned that they could have been in serious trouble for interfering; if there had been other sailors around they would have been badly beaten themselves; the police might have arrested them too.*

*<sup>59</sup> “Each time that liberty is affected, be we whites, blacks, yellows, or kakos . . . I swear to you today that no matter where it may be, each time that Freedom is threatened, I'll be there.”*

da metrópole, se via distante das imensas savanas africanas e de quem lá residia, ou seja, “aqueles menos evoluídos, os verdadeiros negros”, pois “em suma o negro habitava a África” (Fanon, 1959/1980, p. 25). E o pensador negro ainda brinca com essa situação quando diz do tamanho drama que fazia um antilhano quando este era confundido com um africano (Fanon, 1959/1980, p. 24).

Nessa perspectiva, o africano, representante da raça negra, estava em África. O negro antilhano pensava representar a França. Contudo, veremos que o branco francês não via as coisas dessa forma. Frantz Fanon (1969/1980) conta que a forma comum que um antilhano encontrava de responder ao seu padrão em Martinica, quando este exigia demais de algum de seus funcionários, era dizer para que ele fosse até a África e de lá buscasse o seu negro, ou melhor o seu escravo, insinuando com isso que os escravos deveriam ser recrutados no país dos negros e não na Martinica, um país francês.

Gordon (2015) expressa sobre como o povo martinicano se via e esperava ser visto pelos outros, isto é, entre os pretos e os brancos:

[...] Os martinicanos se imaginavam um grupo privilegiado dentro da hierarquia colonial francesa. Eles consideravam a si mesmos como franceses, não pretos ou africanos, e esperavam que se não fossem tratados como brancos, que ao menos fossem reconhecidos como negros “reais”, especialmente os subsaarianos (p. 11, tradução minha)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> *Martinicans imagined themselves to be a privileged group within the French colonial hierarchy. They regarded themselves as French, not black or African, and expected, if not to be treated as whites, to be acknowledged, at least, to be better than other “real” blacks, especially sub-Saharan Africans.*

Interessante notar o reconhecimento acima como um desejo antilhano. Várias das pessoas em Martinica trabalhavam também no continente africano, as quais, quando voltavam de lá, traziam imagens inteiramente estereotipadas do negro africano e os clichês daquele continente. Essas pessoas eram administradoras, policiais, funcionárias públicas, escritvãs, militares, e compunham todos os setores da pequena colônia, dado que o preconceito antiafricano nas Antilhas reproduzia-se através de todos os escalões sociais preenchidos por meio da hierarquia racial antilhana (Fanon, 1959/1980).

Quando Fanon (1952/2008) nos fala que, de anos em anos, se o negro luta por liberdade em Martinica, é por uma liberdade branca. Aos 17 anos de idade, Frantz Fanon guerreou pela liberdade, pela igualdade e pela fraternidade de uma França que ele aprendeu a amar e que, quando cresceu, obstinadamente, decidiu lutar por ela. Até então, ele não se via como parte de um povo dominado pela França, mas afetado por um infortúnio que foi a invasão de “algumas péssimas pessoas francesas”, em Martinica.

É quando então Frantz Fanon visita outras colônias francesas e tem um choque: ele era negro, ele era martinicano, ele não era francês, e o olhar do outro tampouco reconhecia a sua liberdade.

Geismar (1971) afirma que Fanon vai à guerra em estado de fúria. E, de acordo com Faustino (2018), mesmo indignado com o que para ele eram atitudes de apenas alguns franceses, gerando todo aquele desconforto na ilha, o pensador acreditava que a causa da França, sua pátria-mãe, era também a sua causa.

Segundo Gordon (2015), o então general do exército de resistência, De Gaulle (1890-1970), conhecia técnicas de propaganda e se aproveitou dessa identificação de jovens como Frantz Fanon e seus amigos para atraí-los, alcançando não só os jovens martinicanos, mas também jovens de outras colônias africanas em busca de soldados. Afinal, a lógica da identificação

é sedutora e alienante, pois incita a consciência emotiva de pertencimento.

Devido ao alto número de soldados franceses aliados ao governo alemão, ou como chamado por Frantz Fanon de os “traidores”, o exército de libertação liderado por De Gaulle não pode lutar em solo martinicano e teve que se esconder até conseguir escapar ao encontro de campos franceses livres em território britânico ou americano.

Em contraponto, o número de jovens colonizados que tinham em mente a ideia de libertar a França de seus opressores e traidores era tão alto que foi preciso se esconderem na beira mar durante semanas para não morrerem nas mãos das patrulhas dos soldados de Vichy.

Em 1944, enquanto eram transportados das Antilhas para as colônias francesas, numa viagem que levou cerca de um mês, Frantz Fanon reparou que os soldados brancos no alto do navio estavam em condições muito melhores que os soldados negros, os quais se encontravam em circunstâncias muito mais precárias. Foi quando ele cutucou seus amigos apontando para o mastro onde estava estada a bandeira francesa e disse: “deveria ser substituída por uma enorme bandeira negra” (Geismar, 1971, p. 31). Essa foi a primeira vez que os três amigos conversaram sobre como seus antepassados chegaram às Antilhas. Aqueles antilhanos bastardos que aprenderam a amar a França como sua pátria mãe, agora a questionava, pelas atitudes de seus filhos legítimos.

A tropa de Fanon, enfim, chegou à Casablanca, a maior cidade de Marrocos, sem nenhum combate com tropas inimigas. O embate de Fanon nesse momento era outro, ele estava completamente absorvido pelo clima de tensão racial que encontrara no norte da África, ao passar pelas outras colônias europeias e no contato com seus irmãos brancos de guerra.

Geismar (1971) conta que nesse período as análises de Fanon eram elaboradas oralmente com a ajuda de seus amigos e que, apesar de durante a guerra carregar consigo seu caderno,

ele não suportava escrever, e muitas das suas ideias eram debatidas entre o trio de amigos.

Ainda em África, o exército francês sofreu com a falta de comida, combustível e água. Datando 1944, a comida e o combustível foram racionados em todos os lugares. Soldados aliados americanos, então, se aproveitaram da situação e enviaram suprimentos para a área cobrando o favor, o que gerou um comércio entre a tropa francesa, onde só quem podia pagar pelos suprimentos eram os soldados brancos europeus. Assim, exceto para os soldados brancos, a fome e a doença imperaram naquele período.

Geismar (1971) observa que crianças muçulmanas morriam de fome e de doença e é aí, ao ver soldados franceses se divertindo enquanto jogavam pedaços de pão para as crianças mulçumanas digladiarem entre si, que os sentimentos ainda confusos e ambíguos de Frantz Fanon acerca da identidade francesa começaram a desaparecer. Ainda segundo o biógrafo, isso era muito pior do que qualquer coisa que o revolucionário e seus amigos tivessem vivenciado no Caribe francês, mesmo em tempos de invasão.

Frente à dura realidade e ansiosos para o retorno à Europa, ainda em 1944, a infantaria colonial a qual Frantz Fanon pertencia, junto a mais de oitocentos navios de guerra britânicos e americanos, foi uma das primeiras a desembarcar na França para o ataque em Costa Azul, parte sul do litoral francês. Naqueles dias a divisão colonial de Frantz Fanon sofreu seu primeiro ataque violento, quando batedores alemães mataram o substituto de ronda onde eles estavam.

Num dos confrontos com o exército alemão em direção a Dijon, uma tropa senegalesa recebeu ordem de avançar contra um ninho de metralhadoras alemãs bem posicionadas. Geismar (1971) diz que por três vezes os africanos retornaram desmanteados. Fanon fala desse episódio, em que ele não sabia ao certo se era um francês ou se era um martinicano, se era um europeu ou se era um africano, se era um negro ou se era um branco:

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. Lembro-me de certo dia, quando, em plena ação, o problema era destruir um ninho de metralhadoras inimigo. Por três vezes os senegaleses foram enviados, e três vezes rechaçados. Então um deles perguntou porque os toubabs<sup>61</sup> não iam (Fanon, 1952/2008, p. 40).

Aquele martinicano que se reconhecia como francês e se esforçava para se diferenciar do negro africano, agora era desprezado, insultado e tratado tão mal quanto os outros negros. Gordon (2015) cita como o “tu”, pronome na segunda pessoa, era utilizado pelos franceses para inferiorizar pessoas negras. O seu equivalente seria o uso de “menino” ou “menina” na hora de se dirigir a homens e mulheres de cor negra, homens e mulheres negras eram tratados(as) como crianças.

E eis um dos problemas em ser preto guerreando ao lado do branco pela liberdade branca: “Como nos disse um branco recentemente, com uma certa amargura na voz: ‘Vocês têm o temperamento forte. É uma bela raça, vejam os soldados senegaleses.... Durante a guerra, não os chamávamos de nossos Diabos Negros?’” (Fanon, 1952/2008, p. 144).

Ótimos soldados para matar e também para morrer, afinal, eram soldados negros. E do negro você não espera nada menos do que força e violência, a ponto de que sua morte torne-se efêmera e sua vida dispensável. Sobre essa individualização dos atos racistas, Fanon (1952/2008, p. 109) em sua experiência vivida nos fala:

---

<sup>61</sup> *Toubab*, do termo do patoá senegalês, significa europeu ou branco descendente de europeu.

Eu reclamava, exigia explicações. Suavemente, como se fala a uma criança, explicavam que era a opinião de algumas pessoas apenas, acrescentando que ‘era preciso esperar seu rápido desaparecimento’. De que estávamos tratando? Do preconceito de cor.

Sobre esse fenômeno experienciado em batalha Fanon (1952/2008) argumenta:

Dizem que o negro gosta da *palabre*, ou seja, de parlamentar; contudo, quando pronuncio *palabre*, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos; crianças em pleno jogo, na medida em que o jogo pode ser concebido como uma iniciação à vida. Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela *palabre* é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança (p. 41).

E eis a dimensão esquecida pelos tratados metafísicos e ontológicos, mesmo por aqueles e aquelas que julgam demandar da existência concreta. Como dito anteriormente, em sua dimensão para-o-outro, o negro, como numa encruzilhada, é transpassado por dois olhares, o do seu semelhante e o do seu diferente. O branco é desleixadamente esquecido de ser posicionado no mundo. Esquecido de ser racializado. Esquecido da necessidade de ser branco, em detrimento daquele que é sempre lembrado por ser negro.

Penso, então, na medida em que o branco retira do negro a possibilidade de reconhecimento, tanto por meio da identificação quanto por meio da violência, ele o aliena. À vista disto, Fanon parece conjugar a dimensão ontológica e antropológica numa mesma visada recíproca. E, quiçá, o reconhecimento da alteridade e da história, isto é, o respeito pelas diferenças históricas advindas pela cor, seja o fundamento da ética.

Antes da guerra, o antilhano não se reconhecia em sua negritude, aliás era dela que queria se livrar. Césaire, o poeta, bem disse a cor preta, cor da escuridão, bem disse a noite, porém o antilhano o taxou de louco. Agora com a invasão branca francesa, o antilhano passa a melhor conhecer o branco, aquele que chamava de irmão francês, e se percebe comparado àquele que ele sempre executou: o preto de África. Assim, “aparentemente o problema dessa relação é o mesmo em toda a parte” (Fanon, 1952/2008, p. 34).

É que de vez em quando, o branco convida o negro a sentar na mesa, como convidou o antilhano a partilhar de uma brancura à francesa por alguns anos em Martinica, mas ao estabelecer uma relação direta e próxima com o branco, no menor contato que seja, o negro se percebe negro e isso, para Fanon (1952/2008), acarreta num desvio existencial.

Exceto pela língua, o antilhano é visto como um preto pelos soldados franceses, um preto criado pela França, um animal domesticado e reconhecido pela sua animalesca vida: “só faltava essa, sermos-antilhanos- confundidos com os pretos! Os antilhanos desprezam a infantaria senegalesa e reinam sobre a negra da como senhores incontestáveis” (Fanon, 1952/2008, p. 41).

Poderiam argumentar os(as) mais desinteressados(as) que tal fenômeno racista se dá apenas nos limites das situações de guerra. Fanon (1952/2008) traça-nos o perfil do tratamento racial pelo biológico, que alcança o preto nas situações limites, bem como nas cotidianas:

O preto simboliza o biológico. Pra começar, sua puberdade começa aos nove anos, eles têm filhos aos dez, eles são quentes, eles têm o sangue forte, eles são robustos. Como nos disse um branco recentemente, com uma certa amargura na voz: “Vocês têm temperamentos fortes. É uma bela raça, vejam os soldados senegaleses.... Durante a guerra, não os chamávamos de nossos Diabos

negros? Mas eles devem ser brutais.... Não gostaria de vê-los tocando meus ombros com suas grandes mãos. Tenho arrepios de pavor”. Sabendo bem que, em certos casos, convém ler nas entrelinhas, compreendemos aquela mulher delicada: no fundo, o que ela vê muito bem é o negro robusto martirizando seus frágeis ombros (p. 144).

Fanon (1952/2008), como já foi dito, reconhece o momento hegeliano e reformulado por Sartre de ser-para-outro. O intelectual martinicano compreende essa fase como etapa saudável e necessária para o reconhecimento humano comum. No entanto, ao racializar este ser que é para outro ser, identifica uma falha no reconhecimento mútuo em que o branco não reconheceu o negro, e no caso específico do martinicano em sua luta por libertação, este não exigiu do branco colonizador e escravagista o seu reconhecimento humano, apenas o natural, sendo visto agora pelo seu outro, não mais que um objeto, um mero corpo, uma genitália.

Inspirado em Fanon e sobre Fanon, Gordon (2015) observa que o corpo é o próprio homem e o homem é o seu próprio corpo. E o negro, numa relação que deveria ser dialética e, segundo Gordon (2008), a base da vida ética, foi negado enquanto homem, foi negado enquanto corpo. Este corpo negado “por ser muito corpo” (Gordon, 2015, p. 9), este homem negado por ser pouco homem “pelas adversidades coloniais” (Faustino, 2015, p. 26), agora, com o olhar branco pesando sobre si, ele(a) encontra dificuldades na apropriação de seu corpo, em sua elaboração corporal. Ao chegar no mundo branco, eis o que o preto escuta: “preto sujo!”. Ou simplesmente: “olhe, um preto!” (Fanon, 1952/2008, p. 103).

E a criança que anteriormente em seu país e no seio de sua família “crescera normal”, agora desenvolvida e a caminho da Europa, será inferiorizada e se sentirá inferior perante os outros. É nesse momento que o outro deixa de ser seu igual

para ser o seu diferente<sup>62</sup>. É aqui onde as ontologias falham: “o preto ignora enquanto sua existência se desenvolve no meio dos seus; mas ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da melamina” (Fanon, 1952/2008, p. 133).

Vejamos o que nos tem a dizer Mbembe (2014) sobre esse nome, essa palavra, essa marca:

Negro é, antes de mais, uma palavra. Uma palavra remete sempre para qualquer coisa. Mas a palavra tem também uma espessura e densidade própria. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve. Quanto mais densidade e espessura tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento e até um ressentimento a quem se destina. Existem palavras que magoam. A capacidade de as palavras ferirem faz parte do próprio peso. Negro é suposto ser, e sobretudo isso, um nome. Aparentemente cada nome carrega um destino, uma condição mais ou menos genérica. Negro é, portanto, o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente, herdo este nome pela posição que ocupo no mundo. Aquele que está marcado com nome negro não se deixa enganar por esta providência externa (p. 256).

Basta um olhar, e não é preciso muita coisa para que o preto carregue consigo todo o peso deste nome preto:

---

<sup>62</sup> Penso que, neste caso, a questão seria o ideal ontológico. No entanto, diante da história, o reconhecimento da diferença é necessário, entretanto, como disse, reconhecimento do ser do negro constituído pelo branco e da histórica construída nesta relação. Quiçá, somente após este reconhecimento da diferença histórica criada dialeticamente é que poderá haver o reconhecimento da humanidade.

Na Europa, o Mal é representado pelo negro. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro-tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro” (Fanon, 1952/2008, p. 160).

A partir dessa leitura sobre o branco e o preto, a liberdade do martinicano negro parece estar nas mãos do francês branco. Assim como no jogo humano, entre o branco e o preto, em que o branco “finge” reconhecer a humanidade no preto, e quando este a exige, o branco a reconhece naturalmente. Dessa maneira, a liberdade reconhecida do branco ao negro é a sua liberdade branca.

Se é verdade, como disse Sartre (1943/2011), que a liberdade é a condição originária do humano e este só pode fazer algo de si porque é livre, o negro, mesmo que consiga romper-se das correntes, não deixa de ser negro. E não em sentido de descolorir, como já sinalizava Fanon (1952/2008), mas do abandono ao nome. O negro está fechado, e o branco o trancou em sua negrura e, do outro lado, fechou-se em sua brancura, e sem cadeado a nomeou humanidade, liberdade, universalidade...

Voltando à guerra. Os soldados pretos não foram maltratados somente pelos soldados brancos com quem lutaram lado a lado em busca de libertação. Frantz Fanon e os outros soldados negros foram maltratados também por aqueles que eles ousaram libertar, franceses brancos comuns, de vila em vila, cidade em cidade, conforme as tropas de libertação avançavam cumprindo com a sua missão pela liberdade, os negros

não correspondiam à liberdade, mas ao seu oposto aos olhos racistas.

O autor jamaicano elucida o tratamento que Fanon recebeu da sua “querida e amada” França quando este, juntos dos soldados, voltava para a Martinica.

Nas celebrações com danças de emancipação, muitas das mulheres brancas, que celebrando, preferiam dançar com os italianos fascistas prisioneiros do que com os soldados negros que derramaram o próprio sangue e arriscaram as suas próprias vidas para libertá-las. A querida França não se comportou de maneira significativamente melhor. Os heróis negros foram enviados de volta à Martinica à frente dos soldados brancos em San Mateo, um navio de carga, com rações curtas, para um retorno sem a forra oferecida aos seus colegas brancos (Gordon, 2015, p. 15, tradução minha)<sup>63</sup>.

Assim, o serviço na guerra prestado por Frantz Fanon, de algum modo serviu para o seu despertar, pois toda vitória obtida pelo exército de libertação era manchada pela derrota racial (Gordon, 2015). Dentro das divisões das tropas, os martinicanos eram classificados como descendentes de europeus, e na medida em que a temperatura caía, a ordem era de branquear a nona divisão.

Em 1944, os africanos foram enviados de volta à costa sul da França, e os antilhanos continuaram ao norte com os sol-

---

<sup>63</sup> *At celebration dances of emancipation, many white female celebrants preferred to dance with Italian (fascist) prisoners than the black soldiers who had shed blood and risked their own lives to liberate them. Dear France did not behave significantly better. The black heroes were sent back to Martinique ahead of the White soldiers on the San Mateo, a cargo ship, with short rations, to a return without the fanfare afforded their white counterparts.*

dados brancos, pois o comando francês entendia que por falarem francês fluentemente, estes poderiam suportar as temperaturas mais baixas, mesmo que o clima das Antilhas fosse de intenso calor (Geismar, 1971).

Não foram apenas os soldados senegaleses separados dos martinicanos. Frantz, Manville e Mosole também foram enviados cada um para um lado, lutando nesse período em diferentes regimentos. Portanto, foi na passagem de 1944 para 1945 que Frantz Fanon se dispôs a liderar uma missão responsável em trazer munição para a sua tropa, quando foi gravemente ferido em combate.

O escritor martinicano foi enviado, então, à cidade de Lyon na França, para um hospital, a fim de cuidar dos seus ferimentos. Lá ele fez algumas amizades e, tão logo pôde estar recuperado. Quando em fevereiro de 1945 foi condecorado, recebendo pessoalmente do Coronel Raoul Salan, Comandante do Sexto Regimento de Infantaria Colonial, a *Croix de guerre avec étoile de bronze* por ter uma conduta brilhante durante as operações (Geismar, 1971).

Vimos que a ilha da Martinica passou por inúmeras mudanças ao longo dos séculos de escravidão e colonização. Vimos também que Frantz Fanon, martinicano, vivenciou a invasão racista francesa na ilha ainda muito novo. Este não era o mesmo que fugiu para seu treinamento de guerrilha, como também, nesse ponto da vida, não foi o mesmo que voltou ferido da Segunda Guerra Mundial.

## 2.5 “A grande miragem negra”

“Parece, pois que o Antilhano está, após o grande erro branco, agora em vias de viver

na grande miragem  
negra” (Fanon)

Condecorado pelo seu general, um veterano de guerra pelo período de dois anos, em 1945, Frantz Fanon, que lutou ao lado de franceses legítimos por serem brancos, percebe-se preto e “por mais que pensasse, sentisse ou desejasse o contrário, em face do branco era apenas um preto. Um preto como outros pretos e jamais um francês, filho legítimo da Pátria-mãe”<sup>64</sup> (Faustino, 2018, p. 37).

No entanto, Geismar (1971) afirma que ainda assim Fanon queria ser considerado francês, mesmo que fosse apenas para contribuir à reforma da sociedade martinicana. E as suas esperanças foram materializadas num outro corpo negro, o de seu professor no Lyceé, o já citado Aimé Césaire que, no ano em que Frantz Fanon retornou da guerra, concorria para um cargo político na capital martiniquenha pelo partido comunista.

---

<sup>64</sup> E fenômeno parecido não ocorre com os pretos no Brasil? Antes de preto, nos vemos e nos percebemos brasileiros. Com o fim da escravidão e a carta escrita pela princesa Isabel, ao invés de renegar, execrar, matar, já que não haveria formas para isso, uma vez que o país já era formado por tantos negros, em sua carta Isabel concede a identidade brasileira à população negra que outrora lutava pela liberdade dos seus. Com isso criou-se uma identidade da mestiçagem no Brasil, onde muito antes de preto ou negro, esses sujeitos que não-brancos se reconhecem como brasileiros. Entretanto, isso não modifica o joguete ontológico, do ser-para-o-outro do negro, pois este continua sendo branco. Não é de exclusividade minha a vivência da necessidade de se fazer tudo certo, refiro-me a certo o fato de não poder errar em hipótese alguma, pois sei que muitos me lembraram o motivo por eu ter errado, não porque sou brasileiro, mas porque sou preto e não passo disso para esses olhares fixadores.

Naquela época de pós-guerra, o partido comunista francês era um dos pólos fundamentais de debate da revolução socialista e do pensamento marxista. Vale lembrar que filósofos como Sartre, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir colocaram em xeque as leituras deterministas e reducionistas do marxismo segundo os próprios preceitos do movimento existencialista, alinhando a objetividade à subjetividade.

Naquele tempo, já haviam algumas diferenças perceptíveis entre Frantz Fanon, que ainda não era um autor conhecido nas Antilhas, e Aimé Césaire, já reconhecido por sua política e poética. Através de um exemplo do racismo francês de sua época, Fanon (1952/2008) nos mostra em *Pele Negra, Máscaras Brancas* a importância que Césaire conquistara:

Já foi dito que os oradores antilhanos têm um poder de expressão que deixaria os europeus boquiabertos. Vem-me à mente um fato significativo: em 1945, na época das campanhas eleitorais, o poeta Aimé Césaire, candidato a deputado, falava na escola para rapazes de Fort-de-France diante de um auditório numeroso. No meio da conferência, uma mulher desmaiou. No dia seguinte, um amigo relatando o acontecido, comentava-o da seguinte maneira: “Français a té tellement chand que la femme là tombé malcadi.”<sup>65</sup>. Potência da linguagem! Alguns outros fatos merecem reter nossa atenção; por exemplo, Charles André Julien, apresentando Aimé Césaire: “Um poeta negro, professor da universidade”... Ou ainda, simplesmente, a expressão “grande poeta negro” (p. 11).

Certo que aqui Fanon (1952/2008) busca evidenciar que essas frases prontas e ditas por franceses, neste caso sobre Cé-

---

<sup>65</sup> O francês (a elegância da forma) era tão quente que a mulher entrou em transe.

saire, são dirigidas, em geral, a grandes oradores negros, mesmo que, para Fanon (1952/2008, p. 51), bastasse chamá-lo por “poeta Césaire”, rejeitando os ditos “elogios” como: “é um negro que maneja a língua francesa como nenhum branco a maneja nos dias de hoje”. No entanto, a passagem acima nos serve para evidenciar a oratória de Césaire naquele período.

Segundo Faustino (2018), Césaire acreditava que a revolução na ilha dependia dos países industrializados. Frantz Fanon não via essa grande massa de proletariado na Martinica, o que para ele impossibilitava uma revolução nos moldes marxistas na ilha. Geismar (1971) afirma que não há indicação nenhuma de que Fanon fosse marxista ou um revolucionário nesse tempo de vida, mas ele pensava em algumas mudanças sociais para as áreas agrícolas da ilha, e foi Joby Fanon, seu irmão, que apontou para ele os limites da campanha de Césaire.

Contudo, ainda assim, o revolucionário, junto de seu irmão, se alinhou ao pensamento radical racial e social de Césaire e atuou na candidatura política do seu antigo professor, o qual em 1946 foi eleito prefeito da capital martinicana. Sobre a capital à qual Césaire tornara-se prefeito, Fort-de-France, Fanon (1952/2008) irá chamá-la de “cidade naufragada de vidas submersas”. Césaire (1956/2012), por meio de seu caderno de poemas publicado após o seu retorno para a capital, sobre ela escreve:

[...] essa cidade achatada – exposta, insensata, inerte, sem fôlego sob o seu fardo geométrico de cruz recomendo eternamente, indócil à sua sorte, muda, contrariada de todas as maneiras, incapaz de crescer segundo a seiva dessa terra, tolhida, roída, reduzida, em ruptura de fauna e de flora. [...] E nessa cidade inerte, essa multidão barulhenta passando tão espantosamente ao lado do seu grito como essa cidade ao lado do seu movimento, do seu sentido, sem inquietação, ao lado do seu verdadeiro grito, o único que desejaríamos ouvi-la gritar

porque só ele sentiu que é seu; porque sentimos que a habita em algum fundo refúgio de sombra e de orgulho, nessa cidade inerte, essa multidão ao lado do seu grito de fome, miséria, revolta, ódio, essa multidão tão estranhamente tagarela e muda. [...] Nessa cidade inerte, essa estranha multidão que não se junta, não se mistura: hábil em descobrir o ponto de desengate, de fuga, de esquivança. Essa multidão que não sabe ser multidão, essa multidão, percebe-se, tão perfeitamente só sob esse sol como uma mulher toda, cre-se-ia, entregue à sua cadência lírica, interpela bruscamente uma chuva hipotética e ordena-lhe que não caia; ou como um rápido sinal da cruz sem causa visível; ou como a animalidade subitamente grave de uma camponesa, urinando de pé, as pernas afastadas, tesas. [...] Nessa cidade inerte, essa multidão desolada sob o sol, não participando de nada do que se expressa, se afirma, se libera à luz dessa terra sua. Nem da imperatriz Josefina dos Franceses, sonhando muito alto acima da negrada. Nem do libertador imóvel na sua libertação de pedra esbranquiçada. Nem do conquistador. Nem desse desprezo, nem dessa liberdade, nem dessa audácia (p. 11).

E por fim:

No fim da madrugada, essa cidade inerte e seus mais-além de lepras, consunção, fomes, medos emboscados nas ravinas, medos enganados no alto das árvores, medos cavados no chão, medos à deriva no céu, medos amontoados e suas fumarolas de angústia (p. 12).

Em *a experiência vivida do negro*, Fanon explode por não conseguir superar o círculo infernal ao qual foi enviado. Desde o início de sua passagem, ele previne o(a) leitor(a) dos seus caos espalhados. Neste capítulo, Fanon (1952/2008, p. 104) des-

creve a experiência do negro em momentos distintos. O primeiro parece-me referir ao negro em seu país quando “ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro”, ou seja, quando Fanon e os Antilhanos ainda não haviam tido um contato maciço com os brancos racistas da França:

Naquela época, nos contentávamos em compreender intelectualmente essas divergências. Na verdade, isso não era muito dramático, mas depois... [...] 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. 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, extraíndo-me do mundo, me entregou ao mundo (Fanon, 1952/2008, p. 103).

Se num primeiro momento, em alusão ao período anterior a 1939, Fanon (1952/2008) descreve uma experiência fenomenológica do ser-para-outro, discutida anteriormente, que poderia ser atribuída tanto ao negro quanto ao branco, no sentido de uma operação bilateral sadia. Num segundo momento, sua descrição da experiência de violência à liberdade, direcionada ao seu corpo, é marcada pelo olhar do outro que não mais o vê, mas o fixa, o que para mim parece ser também uma clara alusão ao período posterior a 1939, quando Fanon conhece a verdadeira face da França e a precária situação das outras colônias francesas, bem como quando os Antilhanos são invadidos pelos anfitriões racistas durante a guerra:

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 cor-

poral. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera de incertezas (Fanon, 1952/2008, p. 103).

Aqui, Fanon (1952/2008, p. 105) nos traz o aspecto nauseante da existência do negro por meio de sua experiência corpórea. Isso porque, segundo ele, eu, enquanto meu corpo no mundo, me construo enquanto corpo num tempo e num espaço pré-determinados que não se opõem a mim. Entre o mundo e o meu corpo ocorre uma operação dialética efetiva, entre os antilhanos o reconhecimento era saudável e eficiente, no entanto, o mesmo não ocorre entre o branco e o negro com seu corpo, neste caso, franceses e antilhanos. Assim, deixo de elaborar o meu corpo por meio das minhas sensações e percepções, para tê-lo elaborado pelo outro, pelo branco, pelo francês que “os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas e relatos”.

É quando o negro, ao invés de um esquema corporal, irá elaborar um esquema epidérmico-racial. Os pedaços de um eu que já não mais conhece a si por meio de seu corpo em terceira pessoa, mas, como diz Fanon (1952/2008), em tripla pessoa, pois, após ser atacado em diversos pontos, é despedaçado, partido em pedaços, até que, enfim, ele explode, como explodiu Fanon.

Como negro, minha liberdade foi dilacerada, e eu já não poderia mais me escolher e projetar-me no mundo, pois eu já havia sido escolhido, meu destino na terra já havia sido eleito, eu havia sido condenado e não era condenado à liberdade. Nesse mundo em que o meu outro é branco, eu – se é que restou alguma parte inteira de mim – “não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (Fanon, 1952/2008, p. 108).

É quando então o negro, na experiência vivida de Fanon (1952/2008), descreve o momento em que lança sobre si mesmo – farelos de um eu qualquer – um olhar objetivo e descobre a

sua negridão. Numa primeira tentativa e sem resistência ontológica nenhuma, sobre os olhares de “olhe um preto!” ou “veja, esse preto é inteligente”, o sujeito negro opta em se afirmar como negro, contudo, deslizando pelos cantos, implorando o esquecimento e o anonimato, querendo passar despercebido.

Responsável pelo seu corpo, pela sua raça e pelos seus ancestrais, Fanon (1952/2008, p. 108) diz: “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 de um círculo infernal”.

Seja no Brasil, seja na Martinica, apesar das particularidades dos processos colonizatórios e escravistas que moldaram a subjetividade do negro aqui e acolá, de diferentes formas e por meio de processos distintos muitas vezes, o negro é emplacado nessa negridão sem fim e sem volta, preso em olhares que por vezes não o permitem saída, são olhares que condenam.

Como diz Fanon (1952/2008, p. 109): “a evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível. Ela me atormentava, me perseguia, me perturbava, me exasperava”. Sendo a cor da pele um fato, ela, pelo olhar do outro, totaliza a pessoa negra; por meio dela o negro tem a sua essência a priori.

Nesse segundo momento, o negro irá apelar à nostalgia do passado, não àquele que o branco escreveu para o negro, o do pedestal antropofágico, mas um passado que evidenciava o “erro branco”. Nas palavras de Fanon (1952/2008, p.119):

o branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata, o “atabaque baratina a mensagem cósmica! Só o preto é capaz de transmiti-la, de decifrar seu sentido, seu alcance (Fanon, 1952/2008, p. 114).

Logo, aquele antilhano que anteriormente trabalhava em África e sentia-se superior ao Africano e irmão humano do branco europeu, depois de 1945, descobre-se negro, com a chegada de Césaire, enxerga-se negro:

Chegavam à África com o coração a transbordar de esperança, desejando encontrar a fonte, alimentar-se nas verdadeiras tetas da terra africana. Os Antilhanos, funcionários e militares, advogados e médicos, ao desembarcarem em Dakar, sentiam-se infelizes por não serem suficientemente pretos. Há quinze anos, diziam aos Europeus: “Não liguem à minha pele preta, foi o sol que me queimou, a minha alma é branca como a vossa”. A partir de 1945, mudam de opinião. Dizem aos africanos: “Não liguem à minha pele branca, a minha alma é preta como a vossa e é o que importa” (Fanon, 1969/1980, p. 29).

Faustino (2018) aponta para a imprescindível contribuição de Césaire para a escrita e a política fanoniana. Entretanto, segundo o autor, Fanon toma certo distanciamento na medida em que também se aproxima. E a diferença no trato com a negritude, se compararmos o início e o final de *Pele Negra*, é notável.

Não obstante, o início da obra fanoniana é precedida de uma citação de Aimé Césaire em seu *Discurso sobre o colonialismo*: “falo de milhões de homens aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos, o desespero, o servilismo” (Césaire, 1955/2010, p. 32).

Sobre o trabalho fanoniano, Renato da Silveira (2008), tradutor de *Pele Negra, Máscaras Brancas* no Brasil, nos diz:

Fanon é uma vocação multidisciplinar que exige um esforço maior de tradução, particularmente no que toca a

abundante citada poesia de Aimé Césaire, que é quando a dificuldade cresce, mas também é acrescida de um prazer inusitado, porque a tradução fiel, para manter o clima poderosamente poético, precisa ser mais criativa, mais traidora (Silveira, 2008, p. 7).

Sobre a influência de Césaire e do movimento de negritude em Fanon e nas Antilhas, o historiador negro<sup>66</sup> Petrônio Domingues (2005) afirma:

A ideologia da negritude foi antes de tudo, um movimento de resgate da humanidade do negro, o qual se insurgiu contra o racismo imposto pelo branco no contexto da opressão colonial. O movimento tinha a proposta de repudiar os valores estéticos da civilização ocidental. Havia uma tendência dos povos negros colonizados na África e nas Antilhas de assimilar o padrão cultural europeu, alienando-se dos valores da cultura africana. O fenômeno da assimilação foi denunciado, metaforicamente por Franz Fanon no título de seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, uma alusão aos negros que - para integrar-se socialmente - auto-rejeitavam-se, incorporando em seus "corpos e mentes" o ideal de ser branco, alisando o cabelo e assumindo deste último a música, a religião, os costumes, em suma, a cultura (p. 40).

E assim nasce uma nova geração de antilhanos e martinicanos, que disseram não ao branco e não à Europa, e sim ao negro e sim à África. É, portanto, das aproximações e dos distanciamentos de Fanon com o movimento de negritude, mais precisamente na figura de Césaire, que tratarei aqui, até a sua ida para a França.

---

<sup>66</sup> Lembrando que optei por racializar as referências negras deste trabalho.

Em sua introdução de *Pele Negra*, na descrição dos seus capítulos a serem trabalhados, Fanon (1952/2008) fala que a pessoa preta que antes buscava pela brancura, ou buscava embranquecer-se por meio da linguagem, através do relacionamento com a mulher branca ou com o homem branco e inúmeras outras formas, é diferente deste outro preto que agora busca por descobrir sentido na identidade negra.

Segundo Faustino (2018), a negritude para Fanon terá o mérito de ser a antítese efetiva do racismo branco, pois Fanon (1952/2008) fala do sujeito negro que, dentro dessa incompreensão racial, encontra o sentido de sua verdadeira humanidade na negritude.

Césaire (1987/2010), em sua aclamada conferência publicada *Discurso sobre a negritude*, proferida em Miami no ano de 1987 - vinte e sete anos depois da morte de Fanon -, constrói e desconstrói a noção de negritude. Termo criado por ele com a colaboração de outros escritores, poetas, militantes, ensaístas negros de fora da África e posteriormente de dentro dela, entre eles: Léopold Senghor, Leon Damas (1912-1978), Alioune Diop (1910-180).

O termo negritude, em francês *négritude*, descende da palavra pejorativa *nègre*, como já explicitado anteriormente por Faustino (2018). Na ocasião, este termo foi utilizado pela primeira vez por Césaire em um de seus poemas presentes em seu *Diário de um retorno ao país natal* (1956/2012), no seguinte trecho:

*Minha negritude não é uma pedra,  
sua surdez lançada contra o clamor  
do dia.*

*Minha negritude não é uma man-  
cha de água morta sobre o olho  
morto da terra*

*Minha negritude não é uma torre  
nem uma catetral*

*Ela mergulha na carne vermelha  
do solo  
Ela mergulha na carne ardente do  
céu  
Ela perfura o esmagamento opaco  
de sua tranquila paciência.*

No prefácio da obra *Discurso sobre a Negritude* (1987/2010) de Césaire, o intelectual Carlos Moore (1987/2010, p. 7) descreve a negritude como “um dos mais revolucionários conceitos de luta social surgidos no Mundo Negro contemporâneo, tanto na definição dos contornos culturais, políticos e psicológicos da descolonização, como na determinação dos parâmetros da luta contra o racismo”. Petrônio Domingues (2005) assinala a negritude como palavra dinâmica, a qual tem um caráter político, ideológico e cultural:

No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana (Domingues, 2005, p. 26).

Césaire (1987/2010) descreve a negritude como uma palavra que diz respeito às formas históricas da condição humana, e essas formas são todas referentes a um conjunto de experiências vividas. Seguindo o raciocínio negro cesariano, a negritude está para além do dado biológico, ou seja, não necessariamente é a cor da pele que une esses conjuntos de experiências pelas quais formam e caracterizam essa forma de humanismo. E sim os “grupos humanos que sofreram as piores violências da história, grupos que sofreram e sofrem frequentemente por serem

marginalizados e oprimidos”, tendo a construção da raça negra em comum (Césaire, 1987/2010, p. 108).

O poeta destaca a negritude como uma comunidade formada por esses grupos em duas vias: pelo o que ela é e pelo o que ela foi. A primeira diz respeito à exclusão e à discriminação imposta a essa comunidade, e com as opressões sofridas. A segunda, por ser uma comunidade de resistência, a qual luta pela liberdade e esperança. Essa palavra, portanto, de peso, criada por mãos negras e que, de uso contrário da criada por mãos brancas, não pretende ser uma corrente filosófica. Segunda as próprias palavras de Césaire:

É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas (Césaire, 1987/2010, p. 109).

Segundo Fanon (1969/1980, p. 29), o negro antilhano mudou os seus valores raciais, primeiro porque antes da invasão racista em 1939 e da segunda guerra mundial, “o bem era a evasão da sua cor”. Já a partir de 1945, pós chegada de Césaire na ilha, o qual primeiramente foi tido como louco, o mesmo negro antilhano descobre não apenas ter a cor negra como já se sabia, mas agora ele se reconhecia como negro e os seus olhos, a partir de então, estariam voltados à África. Como fala Dominique Combe (2015, p. 14): “ser negro, doravante, não é mais ser dito, mas se dizer negro, se reconhecer e se aceitar como tal”.

Fanon (1952/2008) cita Césaire como aquele que conseguiu descer aos infernos da existência: “Ele foi ver o que se passava bem no fundo, e agora ele pode se elevar. Está maduro para a aurora. Mas ele não deixa o negro lá em baixo. Ele o põe nos seus ombros e o eleva até as nuvens” (Fanon, 1952/2008, p. 164). Césaire é o homem que, segundo Combe (2015), põe em

cena a pessoa de cor negra como sujeito de sua própria história, de fala e sem objetivá-la ou delimitá-la a uma identidade negra pré-existente.

Segundo Domingues (2005, p. 28), Césaire tinha por objetivo tomar a palavra negritude pelo seu sentido oposto, oferecendo uma “conotação positiva de afirmação e orgulho racial”. Domingues (2005) destaca que nesse início de movimento, a conceituação da negritude tinha como proposta principal a negação da política de assimilação à cultura europeia, enaltecendo então os valores e símbolos culturais de matriz africana.

Sobre esse enaltecimento e resgate de um passado histórico africano, esquecido e apagado da memória europeia, Fanon (1952/2008, p. 46) diz que “provavelmente aqui está a origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco, custe o que custar, a existência de uma civilização negra”.

Césaire (1987/2010) postula a negritude como tomada de consciência da diferença como memória, fidelidade e solidariedade e, nesse sentido, não pende para um caráter de passividade apenas, mas também de combatividade. Segundo o autor, a negritude é: o despertar da dignidade; a rejeição da opressão; a luta contra as desigualdades; e a revolta contra aquilo tudo o que Césaire chama de reducionismo europeu.

Sobre o tal velho reducionismo universalista europeu, leiamos o poeta Césaire e seu poema (1956/2012, p. 67):

*Escutai o mundo branco  
Horriavelmente cansado de seu esforço imenso  
O estalar de suas articulações sob as estrelas duras  
Sua rigidez de aço azul varando trombetarem suas derrotas  
Escuta nos álibis grandiosos seu triste tropeçar  
Piedade para os nossos vencedores omniscientes e ingênuos !*

E acerca da rebeldia do negro, Césaire (1956/2012, p. 67) concebe o poema:

*Fazei-me rebelde a toda vaidade, mas dócil ao seu gênio  
como o punho no estender do braço !  
Fazei-me comissário do seu sangue  
Fazei-me depositário do seu ressentimento  
Fazei de mim um homem de conclusão  
Fazei de mim um homem de iniciação  
Fazei de mim um homem de recolhimento  
Mas fazei também de mim um homem de sementeira*

No qual justifico o título dado a seção: “A grande miragem negra”. Esta que foi como Fanon, em um de seus artigos, chamou atenção aos olhares negros da diáspora francesa para a grande mãe África. Como já foi dito, o antilhano se via francês, e a presença de Césaire na ilha martinicana, atrelada à invasão racista na ilha, elevou os olhos negros da Europa para o continente africano.

Entendo que esse tópico também poderia se chamar “O grande buraco negro” que é como Fanon define ser a atitude daquele negro que “rejeita a atualidade e o devir em nome de um passado místico” (Fanon, 1952/2008, p. 31).

Se para Césaire, essa comunidade de grupos de pessoas é constituída no que é e no que foi. Para Fanon, a pessoa humana só poderá ser compreendida em seu devir. Podemos perceber melhor a concepção fanoniana de existência em um de seus trechos introdutórios ao falar da arquitetura do seu trabalho, situando-o 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. De modo algum pretendo preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente a minha época. E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sus-

tentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente<sup>67</sup>, na medida em que coloco-o como algo a ser superado (Fanon, 1952/2008, p. 29).

Faustino (2018, p. 40) aponta que, por vezes, tal termo “esbarra na visão racializada que o branco criou”. Já que a colonização, para Fanon, impôs ao negro um desvio existencial, como vimos anteriormente, “a alma negra é frequentemente uma construção do branco” (Fanon, 1952/2008, p. 30). E como diz Faustino (2018, p. 40), as críticas e as concordâncias de Fanon para com o movimento de negritude são “até hoje objeto de intenso e inesgotável debate, ora aproximando, ora distanciando Fanon dos pressupostos da negritude”.

Em acordo com o pensamento de Gordon (2008), a posição humanista de Fanon o levava sempre a apontar os limites essencialistas, culturalistas e particularistas assumidos pelo movimento de negritude. Certo é que Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, volta-se para Césaire, algumas vezes em busca do diálogo, a exemplo, o momento no qual Fanon apresenta suas críticas a Manonni, sobre o complexo de inferioridade do colonizado.

No período pós-guerra, pós-eleições na capital da Martinica, os estudos de Frantz Fanon ganham outros rumos. De acordo com Geismar (1971), os professores que lembravam do escritor o retratavam como um aluno jovem muito sério, que nos aspectos acadêmicos se distanciava de muitos dos outros alunos do Lycée, pois Fanon tinha uma irritação e inquietações severas em relação às atividades universitárias.

Frantz Fanon tinha o interesse de ir para a universidade cursar algo que o fizesse útil para a ilha. Por ser um veterano de guerra condecorado, recebeu uma bolsa de estudos que o per-

---

<sup>67</sup> E na mesma medida que é presente se torna passado, e por isso a necessidade de uma compreensão da realidade humana que ocorra pela temporalidade e pela historicização.

mitiu escolher seu curso. Segundo Geismar (1971), a medicina era sua primeira opção, no entanto, ele considerava já estar velho para levar tanto tempo estudando e optou em fazer odontologia em Paris, além de que a questão salarial também tinha seu peso e essa foi a primeira vez que Fanon escolheu tendo em vista uma perspectiva liberal. Gordon (2015, p. 13) brinca com essa situação: “Sim, Frantz, primeiro procurou o caminho de se tornar um dentista. Um dentista revolucionário? Pode se imaginar os muitos trocadilhos terríveis e jogos de palavras que teriam surgido de agarrar as ‘mandíbulas’ da história e chegar à ‘raiz’ das opressões”.

Assim, Frantz e sua irmã Gabrielle foram para Paris, ele para tornar-se dentista, ela para tornar-se farmacêutica. Sobre aquele corpo-para-o-outro, Fanon (1952/2008) nos mostra um pouco de sua chegada na França quando fala sobre a elaboração de seu esquema corporal histórico-racial, afirmando que os elementos utilizados não são fornecidos da experiência de quem a vivencia, mas no caso do negro pelo outro branco. Leia-mos sua experiência vivida:

Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento. “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. “Mamãe, olhe um preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.

E esses são os cacos de um homem que explodiu. Um esquema corporal atacado, implodido e explodido que desmoronou, dando lugar a um esquema epidérmico racial. E, a partir

daqui, o conhecimento de seu corpo deixa de ser experienciado em terceira pessoa, como também pensou Sartre<sup>68</sup>.

Como já fora mostrado, para o sujeito negro a experiência é em tripla pessoa, pois ele carrega a responsabilidade não só por si, mas de seu nome, um nome que não é seu, um nome que não foi dado por um pai ou uma mãe, um nome que lhe foi dado por quem queria consumi-lo até o seu desmoronamento.

Se é verdade que “ambientes racistas e coloniais” oferecem ao negro limitantes à sua liberdade, limites esse que o branco jamais irá experimentar, chegando a ter o seu para-si tomado e sua liberdade dilacerada, é verdade também que Césaire auxilia o negro a tornar-se novamente sujeito de sua história e um ser de ação, aquele que faz a si mesmo, com quem Fanon muito aprendeu por meio de seus textos, poemas e discursos.

E *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para mim, se mostra como esses cacos sobre o chão de um eu massacrado, mas que se junta em busca de uma desalienação que, para Fanon (1952/2008), não será apenas psicológica, não será de ordem metafísica, mas para que ocorra, precisa dar conta dos âmbitos objetivos e subjetivos, para que este sujeito possa “introduzir seu ciclo de liberdade na história” (Fanon, 1952/2008, p. 190).

## 2.6 Livre em busca de libertação

“Ao fim deste trabalho, gostaríamos que

---

<sup>68</sup> Por mais que o filósofo francês Sartre tenha sido o mediador entre Fanon e a Fenomenologia, seria interessante um trabalho apontando as diferenças entre Sartre e Fanon. E mais, um trabalho que verificasse as contribuições fanonianas para o pensamento satriano.

as pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência.”  
(Frantz Fanon)

Nesta seção, trago com ela a responsabilidade de partir para a fase final de minha compreensão da liberdade em Frantz Fanon, se é que a alcancei a contento, no que diz respeito à sua biografia e à sua primeira obra publicada em 1952 na França.

A intenção primeira foi caminhar o mais próximo possível do que caminhou o nosso pensador aqui estudado<sup>69</sup>, pavimentando assim a sua elaboração teórica, de modo que, ao mesmo tempo, ela nos servisse de luz para a chegada até aqui, período no qual o psiquiatra negro publicou sua primeira obra, meados dos anos cinquenta do século XX.

Demos a mão a uma criança chamada Frantz Fanon, criada numa colônia francesa e fruto da diáspora africana forçada por meio da escravidão. Nesse caminho, pudemos perceber, leitor que chegou até aqui, o quanto esse momento escravista na ilha de Martinica foi fundamental para o reconhecimento humano do antilhano, uma vez que, não alcançado, provocou desvios existenciais à “raça” humana: o branco que se crê superior, e o negro que se crê inferior, logo a liberdade humana estaria corrompida pela colonização que, como vimos, consiste justamente num processo que desumaniza tanto o colonizador quanto o colonizado. Por conta disso, o negro. Por conta disso, o branco.

Pudemos perceber também que colocar o branco como fruto desse desvio não significa colocá-lo no mesmo pé de igualdade do sofrimento vivenciado pelo negro, pois se a desumanidade do negro está em ter sido ferido, a do branco está em ter ferido, na medida que se auto infligiu o ferimento, o que

---

<sup>69</sup> Levando em consideração o desafio histórico.

são coisas diferentes, mas não opostas. Nessa relação dialética, ambos os pólos precisam um do outro para confirmar a sua degradada existência.

Assim, o movimento de negritude na figura de Césaire subverte o negro posto, para o ressurgimento de um novo negro, para além dos olhos brancos, mas ainda visto por esses. Enfim, chegamos na data de 1947. Fanon saído da ilha foi para a França, ele mesmo destacou o seu esquema corporal abalado, elaborando assim um esquema epidérmico-racial, o terceiro olho, a terceira pessoa, um corpo estranho, estranho a si mesmo. Reconhecido como um preto, percebe-se inferior, uma inferioridade construída historicamente e não dada inatamente. Vale ressaltar a posição humanista de Fanon na rejeição de valores essencialistas, biologicistas...

A premeditação de um revolucionário que optou pela odontologia, ironizada por Gordon (2015), durou menos de um mês. Sobre a justificativa de nunca ter conhecido tantos idiotas em sua vida como na faculdade de odontologia, após iniciar os estudos em Paris, Fanon desistiu do curso.

Gordon (2015) destaca três acontecimentos que, segundo o estudioso fanoniano, foram marcantes no período de estudos de Frantz Fanon, antecedentes à publicação de sua primeira obra. O primeiro foi a morte de seu pai Félix Casimir Fanon, no início do mês de fevereiro do ano de 1947, que indispôs a família Fanon financeiramente e corroborou com dúvidas a Frantz Fanon em relação à sua mãe.

Segundo o biógrafo, nesse período a França e a sua Paris estavam ainda marcadas pela segunda guerra mundial, sua luta agora era dos gauleses contra os comunistas<sup>70</sup>, e a cidade parisiense vivia sobre o aviso político de que a qualquer momento faltaria comida. Dentro desse contexto de intensificação dos conflitos sociorraciais, para Macey (citado em Faustino, 2018), a

---

<sup>70</sup> Ver obra de Simone de Beauvoir: *O Pensamento de Direita, Hoje*, original de 1955.

possibilidade de dividir a sala de aula com “idiotas” era bastante provável, fossem eles racistas franceses e, ou, antilhanos alienados coloniais.

Em 1947, Fanon iniciou seu curso de medicina na faculdade *Mixte de Médecine et de Pharmacie, da Université* de Lyon. Em meio às inúmeras greves e ocupações naquele ano, Fanon mudou-se para a cidade interiorana de Lyon e foi alojado em um bordel convertido em dormitórios para os alunos da universidade. Tal mudança, segundo Geismar (1971), gerou em Fanon um sentimento de bastante estranheza, pois, recém-chegado de uma tranquila ilha caribenha, não estava acostumado com tamanho turbilhão daquela cidade e de uma universidade concentrada perto dos subúrbios.

Segundo Gordon (2015), a formação médica de Fanon concentrou-se na psiquiatria forense, pois essa oferecia para este futuro médico a possibilidade de uma relação dialógica com os seus interesses nas ciências humanas e naturais. Geismar (1971) conta que, nesse tempo, a carreira acadêmica de Fanon fora ameaçada pelos seus compromissos políticos, já que ele passou a se envolver cada vez mais nos debates de esquerda, chegando a visitar fábricas ocupadas, participando de várias manifestações políticas.

Quando, no mesmo ano em questão, foi publicada a lei que isentava os veteranos do exército do cumprimento com os seus exames acadêmicos nas universidades, de acordo com Geismar (1971), possibilitou a Fanon não expor os seus problemas em relação à sua formação científica em detrimento de seu senso político latente e pelo qual cada vez mais tomava conta de suas atenções.

Faustino (2018) ressalta que, nesse período da vida, Fanon fora bastante intenso com as suas participações em organizações estudantis nos territórios ultramarinos da França, momento do qual, junto de outros colegas universitários, fundou o periódico *Tam-Tam*.

Mas o mundo branco não fora amável para com Frantz Fanon. Era difícil para ele estabelecer relações com outras pessoas negras num círculo de 400 alunos universitários, dos quais apenas 20 pessoas eram negras, grande parte oriunda da África Ocidental. Devido a essa chegada turbulenta, Fanon se isola racialmente e se integra na comunidade branca (Geismar, 1971).

Um segundo momento que marcou a vida de Fanon, segundo Gordon (2015), foi seu breve romance com uma mulher judia e russa que conheceu em suas aulas de filosofia, relação essa que gerou o nascimento de sua primeira filha, Mireille, no ano de 1948.

Não tinha sido um caso prolongado, ou o que os franceses chamam de ligação, mas a garota achava que estava apaixonada por Fanon. Ele não tinha certeza de seus próprios sentimentos; na verdade, ele estava tão aborrecido que teve que pegar um trem para Paris para transmitir seus problemas a amigos próximos. Fanon, a essa altura, não tinha certeza se gostava da Europa ou se queria se casar com uma europeia: Manville avisou-o de que não havia necessidade legal de casar-se apenas para sustentar a criança. Joby Fanon enfatizou, também, que seu irmão tinha uma obrigação moral em relação à criança; a mãe era bem capaz de cuidar de si mesma. Seu irmão e seu amigo aconselharam Fanon que um casamento forçado seria a pior solução de todas - e, essencialmente, essa era a atração que ele queria. Havia outras mulheres em Lyon a quem ele se sentia mais próximo do que a mãe de seu filho (Geismar, 1971, p. 47-48, tradução minha)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup>*It had not been a drawn-out affair, or what the French call a liaison, but the girl thought she was in love with Fanon. He wasn't sure of his own feelings; in fact, he was so upset that he had to get on a train for Paris to spill out his troubles to closer friends. Fanon, at this point,*

Nesse momento da vida, era muito custoso para Fanon se relacionar com outras mulheres, segundo o próprio “uma prostituta nos disse que, há algum tempo, só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava [os negros] sem exigir dinheiro” (Fanon, 1958/2008, p. 139). A esse respeito, Geismar (1971) confirma contando que as prostitutas da cidade procuravam por homens negros.

O pensador negro destaca que o homem(mulher) é movimento em duas direções: ao mundo e ao outro. Como dito na seção *Liberdade, Reconhecimento e Dialética*, “movimento de agressividade que engendra a escravização ou a conquista”, mas também “movimento de amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética” (Fanon, 1952/2008, p. 53).

O autor destaca a dimensão aberta da consciência humana e aceita que ela não seja dotada de fulgurâncias essenciais, enfatizando seu caráter intencional, no entanto, rejeita a ideia de que toda atividade transcendental da consciência dê conta apenas da possibilidade de sua possibilidade de negação, mas também reitera sua possibilidade de afirmação. Ou seja, para que eu negue algo é preciso em alguma instância também afirmá-lo, uma vez que:

O branco, ao desembarcar em Madagascar, provocou uma ferida absoluta. As consequências dessa irrupção

---

*was not sure that he liked Europe or wanted to be married to a European: Manville advised him that there was no legal necessity for marriage-only for support of the child. Joby Fanon emphasized, too, that his brother had a moral obligation toward the child; the mother was quite capable of taking care of herself. His brother and friend both advised Fanon that a forced marriage would be the worst solution of all-and, essentially, that was the avice he wanted. There were other women in Lyons to whom he felt closer than the mother of his child.*

européia em Madagascar não são apenas psicológicas, pois, todo o mundo já o disse, há relações internas entre a consciência e o contexto social. (Fanon, 1952/2008, p. 93).

Fanon parece propor uma noção ambígua da consciência, pois se o homem(mulher) é consciência em-si-para-si, “ele se preocupa continuamente em descobrir a resistência, a oposição, a contestação”, é um não “ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinar aquilo o que há de mais humano no homem: a liberdade”, e também é um sim “à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade” (Fanon, 1952/2008, p. 184). Leiamos neste outro trecho:

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. [...] Qualquer consciência é capaz de manifestar, simultânea ou alternativamente, esses dois componentes. Energeticamente, o ser amado me ajudará na manifestação da minha virilidade, enquanto que a preocupação em merecer a admiração ou amor do outro tecerá, ao longo de minha visão de mundo, uma superestrutura valorativa (Fanon, 1952/2008, p. 26; 53).

Isso porque, na perspectiva fanoniana, o amor-fracasso descrito por Sartre em o *SN* não integra os valores permanentes da realidade humana sozinho, há também a postulação do amor verdadeiro, “querer para os outros o que se postula para si próprio” (Fanon, 1952/2008, p. 53). Todavia, historicizar a ontologia, requer considerar que a inferioridade construída historicamente impossibilita a realização do amor autêntico e, daí, Fanon (1952/2008) diz sobre o árduo trabalho que tem o

fenomenólogo para a compreensão do fenômeno do amor, numa sociedade colonizada e estruturada no racismo<sup>72</sup>.

Beauvoir (1963/2017, p. 379) conta que num hotel quando uma camareira questionou Fanon se era verdade que os negros odiavam os brancos, ele respondeu irritado: “o fundo da questão é que vocês, brancos, têm um horror fisiológico dos negros”, pois para Fanon o negro é reduzido à sua genitália. “Diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital”, pois o negro representa o biológico e “tem uma potência sexual alucinante”.

É este o termo: “é preciso que esta potência seja alucinante” (Fanon, 1952/2008, p. 138). E isto se confirma no plano do real? Não, todos sabem que não, apesar de que o racismo sempre nos consegue vender mentiras. Mas, de acordo com Fanon (1952/2008), essa negrofobia é de caráter pré-lógico e, neste caso, corresponder à realidade não é a parte mais importante. Segundo Fanon (1952/2008):

No fóbico, há prioridade do afeto em detrimento de todo pensamento racional. Como se vê, o fóbico é um indivíduo que obedece às leis da pré-lógica racional e da pré-lógica afetiva: processo de pensar e de sentir que relembra a época em que se deu o acidente causador da insegurança (p. 137).

Fanon (1952/2008, p. 139) utiliza a expressão “atleta negro” como exemplo da erotização dos corpos negros: “essa figura, confiou-nos uma moça, é algo que assanha o coração”. Segundo Geismar (1971), estas são passagens autobiográficas de um jovem com vergonha de si, afastado de um mundo de pessoas brancas que se gostavam dele não era por causa de sua cor e que se odiavam ele era preciso que renunciasses seus pre-

---

<sup>72</sup> Se a liberdade envolve o outro, o que sabemos da liberdade numa sociedade cindida pela colonização?

conceitos para legitimar seu sentimento de ódio. E afastado também das pessoas negras que o rejeitavam por terem se tornados quase brancos, com esposas brancas e filhos e filhas cada vez mais claros.

Não obstante, Geismar (1971) relembra que dentro dos seus círculos estudantis, Fanon encontrou mulheres com quem conseguiu estabelecer uma relação mais humana. Uma delas remete ao terceiro acontecimento fundamental apontado por Gordon (2015), o seu relacionamento com Marie-Sosèphe Dublé. Conhecida pelo nome Josie, ela foi uma mulher francesa e cigana que conheceu Frantz Fanon na cidade de Lyon, com quem ele partilhou seus interesses políticos e literários e teve um filho chamado Oliver Fanon, em 1955, nascido na Argélia.

Segundo Ortiz (2014), esse momento da vida de Fanon é fundamental para suas elaborações teóricas que culminariam em *Pele Negra*, pois é quando o pensador martinicano alimenta suas primeiras aspirações intelectuais. Geismar (1971) chega a falar de uma “educação existencialista” que começou com as leituras do psiquiatra alemão Karl Jaspers (1883-1969), precisamente em sua obra *Psicopatologia Geral*, de 1939, tida como uma abordagem fenomenológica em psicopatologia<sup>73</sup>.

Geismar (1971) pontua que, nessa fase, Fanon ficou impressionado com as mais recentes obras de Sartre, o que o fez pensar inclusive numa carreira no teatro. Até o ano de 1947, Sartre já tinha lançado alguns de seus ensaios filosóficos sobre a imaginação, a transcendência do ego, sobre a teoria das emoções e sua mais célebre obra até o momento, o *Ser e o Nada*, além de seu respeitado romance *A Náusea*.

---

<sup>73</sup> Na obra em questão, Jaspers (2000) compreende as situações limites como base de sustentação para a tomada de consciência de si, e Geismar (1971) aponta para esse momento da vida de Fanon como uma dessas situações limites.

Frantz Fanon então escreveu três peças teatrais: *Les mains parallèles*, *L'oeil se noie* e *La conspiration*<sup>74</sup>. Sobre as peças, Geismar (1971) fala da influência existencialista e surrealista para a concepção delas, as quais foram compostas em formas de dramas existenciais, mas que não foram autorizadas por ele para a publicação, pois estas não correspondiam mais aos seus anseios políticos e filosóficos.

Em acordo com Ortiz (2014), o escritor martinicano foi profundamente acertado pelas discussões existencialistas de sua época, assistindo à palestras de Jean Lacroix (1900-1986) e aos cursos de filosofia do fenomenólogo Merleau-Ponty que, de acordo com Gordon (2015), já era um filósofo renomado na época, mas o considerava muito “distante” e por isso não o abordou, justificativa essa contada à Beauvoir (2017) que também influenciou o trabalho fanoniano.

Frantz Fanon terá, então, acesso também às obras de Hegel como a *Fenomenologia do Espírito* traduzida em 1946 na França. Além disso, ele também teve acesso aos textos de Sartre, pois nesse período a obra *O Ser e o Nada* havia sido lançada há pouco e fazia um enorme sucesso na França daquela época com sua compreensão da liberdade individual. Ortiz (2014) argumenta que entre as visões marxistas e hegelianas, o jovem Fanon inclinou-se para as descrições fenomenológicas.

Até que chegamos à data de 1951, quando, aos 26 anos de idade, Frantz Fanon reuniu alguns de seus escritos produzidos durante seus anos finais de formação, desde os 25 anos, e os transformou em seu trabalho de conclusão do curso de medicina intitulado *Ensaio sobre a desalienação do negro* que no ano posterior seria revisado e intitulado *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

---

<sup>74</sup> Durante o processo de publicação deste trabalho, duas das peças teatrais de Fanon estavam em processo de publicação no Brasil, mesmo com alguns trechos não recuperados, sendo elas: *Mãos Paralelas* e *O Olho se Afoga*

De um dos grandes marcos teóricos para o existir negro na diáspora, poderíamos esperar que não houvesse rejeições acadêmicas, no entanto, não foi o que aconteceu. Antes mesmo de poder ser defendido, seu trabalho foi recusado por seu orientador, o professor Jean Dechaume (1896-1968) que era um dos defensores da psicocirurgia na época (Geismar, 2015).

Faustino (2018) destaca que seu trabalho de conclusão - ora escrito poeticamente, ora cientificamente - assumiu um formato literário sobre o estudo dos problemas sociopsíquicos do colonialismo, por influência de Césaire, e não foi aceito pelo seu orientador por não respeitar as convenções acadêmicas daquele tempo.

Gordon (2015) assinala um aspecto interessante dessa escrita fanoniana, que possibilita uma leitura em voz alta. Isso porque sendo Fanon péssimo datilógrafo recorria à sua companheira Josie para datilografar os seus trabalhos enquanto ele ditava para ela escrever. Gordon (2015) afirma que a comissão julgadora que rejeitou o TCC de Fanon preferiu um trabalho de abordagem “positivista”, no que dizia respeito aos estudos psiquiátricos, exigindo uma análise com as bases montadas na fisiologia.

Macey, citado por Faustino (2015), fala sobre o TCC rejeitado de Fanon:

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 con-

venções 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 (Faustino, 2015, p. 34, tradução do autor).

Leiamos o que o próprio Fanon (1952/2008) nos diz acerca do trabalho rejeitado por sua orientação acadêmica:

Este livro deveria ter sido escrito há três anos... Mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem excitação. Essas verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens. Elas não pretendem entusiasmar. Nós desconfiamos do entusiasmo. Cada vez que o entusiasmo aflorou em algum lugar, anunciou o fogo, a fome, a miséria... E também o desprezo pelo homem (p. 27).

Algumas semanas depois, aquele que viria a ser reconhecido como intelectual concluiu seu curso de medicina com a defesa de seu novo trabalho, *Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão: alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na heredodegeneração espinoce-rebelar*. Muito embora o título de seu novo TCC aponte adesão aos princípios psicofisiológicos de seu orientador, neste segundo manuscrito, o agora psiquiatra, para além do olhar técnico, trouxe consigo posições firmes acerca da necessidade de aproximação a um sujeito fruto dos processos individuais e socioculturais.

Segundo Faustino (2018, p. 53), durante a defesa de seu trabalho Frantz Fanon “se recusou a aceitar as críticas dos comentaristas e as refutou com notável erudição e farta informação estatística sobre a síndrome nervosa que constituía o seu objeto de estudo”.

Após defender seu trabalho produzido em algumas semanas para a conclusão do seu curso, Frantz Fanon casou-se com Josie, a qual datilografou e com ele revisou o seu texto rejeitado que iria se tornar “esta obra clássica do pensamento sobre a diáspora africana, do pensamento psicológico, do pensamento da descolonização, da teoria das ciências humanas, da filosofia e da literatura caribenha” (Gordon, 2008, p. 13).

Gordon (2018, p. 14) em seu prefácio, na medida em que fala do retrato exibido por Fanon em *Pele Negra*, traz uma importante lição para nós existencialistas, que julgamos dar conta da realidade por meio de nossas leituras ontológicas do homem e do mundo: *Pele Negra, Máscaras Brancas* “mostrava como a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava. Com efeito, a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco”. Conforme suas palavras,

Fanon oferece uma crítica incisiva à negação do racismo contra o negro na França e em grande parte do mundo moderno [...]. Primeiro, ele examina a denegação como algo sintomático em muitas pessoas negras. Segundo, rejeita a tese estrutural ao admitir a tese existencial da contingência e das exceções. Em outras palavras, Fanon não considera todo o mundo como sendo racista. Terceiro, examina o problema em seus níveis subterrâneos e, ao fazê-lo, revela seu significado para o estudo do homem. Quarto, aborda questões disciplinares e problemas de dominação no âmbito epistemológico, na esfera do conhecimento, radicalizando assim sua crítica. Quinto, oferece discussões originais sobre a dinâmica da liberdade e do reconhecimento no cerne das relações humanas. E, sexto, mas em último lugar, Fanon propõe um conjunto de mecanismos retóricos que implementam as muitas maneiras de abordar o problema (Gordon, 2008, p. 14).

A ontologia sozinha é uma contemplação da existência, por isso a importância de compreender o homem em situação concreta, inclusive na história. E Gordon (2018, p. 14) acrescenta ao afirmar sobre o desafio que é ler *Pele Negra, Máscaras Brancas*, pois além de nos valer de muitos recursos intelectuais para a sua leitura e análise, temos de nos valer também dos recursos emocionais pelo desconforto causado, colocando em xeque nossa “consciência que aguça ansiosamente o nosso senso crítico”.

*Pele Negra, Máscaras Brancas* é disposta de uma *Introdução* e dos capítulos em ordem: *O negro e a linguagem*; *A mulher de cor e o branco*; *O homem de cor e a branca*; *Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado*; *A experiência vivida do negro*; *O preto e a psicopatologia*; *O preto e o reconhecimento*; e uma *À guisa de conclusão*.

Para a sua publicação, o texto foi apresentado ao intelectual de esquerda francês Francis Jeanson (1922-2009), de quem Fanon não gostava muito. Geismar (1971) conta que o esquerdista recebeu a obra fanoniana com muito entusiasmo, afirmando haver um brilhantismo incontestável em sua produção, entusiasmo esse que Fanon desconfiou, pois sentiu que o editor insinuava que seu livro era incrível mesmo para um homem negro.

Três anos após a publicação de sua primeira obra, resultante de seu trabalho de conclusão do curso de medicina, Fanon (1969/1980) disse em artigo publicado que seu primeiro livro é sobre o problema que envolve o negro no mundo branco, devemos por isso lembrar o seu título que enfatiza a pele negra com as máscaras brancas.

No que consiste esse tal problema apontado pelo autor? E por que analisar as relações humanas sob o prisma racial? Fanon (1952/2008, p. 28) se faz a segunda pergunta e ele mesmo se preocupa em responder: “Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se des-

tina. E então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo”.

E para aqueles e aquelas que questionam o ódio ou o reconhecimento nessas palavras fanonianas, como questiona Sartre (1943/1968, p. 89) “O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaca que tapava estas bocas negras?”, eis que Fanon (1952/2008, p. 43) surge e responde: “aquele que procurar nos meus olhos algo que não seja uma interrogação permanente, deverá perder a visão”.

Interessante notar que essa ida em direção aos “imbecis” se dá por meio de uma análise psicológica, o que, na leitura fanoniana, não significa se desgarrar das realidades econômicas e sociais, perdendo-se nos labirintos de uma mente humana desconectada da realidade, pelo contrário, para Fanon (1952/2008), toda consciência terá sua relação dialógica com seu contexto social e, para ele, desde a década de 50 do século XIX isso já não é mais nenhuma novidade.

Eis um dilema para a psicologia. O psiquiatra martiniquenho, agora recém-formado, questiona as chamadas ciências humanas:

Devemos postular uma realidade humana típica e descrever as suas modalidades psíquicas, levando em consideração apenas a ocorrência de imperfeições; ou, ao contrário, devemos tentar sem descanso uma compreensão concreta e sempre nova do homem? (Fanon, 1952/2008, p. 37).

Tenhamos em mente que a consciência para o autor não pode ser entendida fora de suas relações internas com o contexto da qual ela é consciência, assim, toda compreensão de sujeito deve ser feita levando em consideração o seu tempo, seu século, seu país e sua existência... parafraseando Fanon (1952/2008), todos(as) nós pertencemos irredutivelmente à nossa época.

E aqui encontramos resposta para o questionamento de abertura do presente tópico: devemos sem descanso buscar por uma compreensão concreta e nova no que diz respeito à realidade humana. Já que, para o nosso autor estudado, não há procedência para nos colocarmos ao lado dos outros animais, como se não houvesse diferenças fundamentais.

Fanon (1952/2008, p. 38), portanto, rejeita “a estupidez daqueles que querem fazer do homem um mero mecanismo”, como a psicologia por muito tempo fez do negro, “um mero negro”, “inferior”. Ou vamos nós nos recusarmos a lembrar, a exemplo, das teorias psicológicas higienistas realizadas no Brasil pós-abolição?

Leiamos bem o que diz Fanon (1952/2008) no seguinte trecho:

No início da história que os outros fizeram para mim, colocaram evidência o pedestal da antropofagia, para que eu me lembre bem. Descreviam meus cromossomos como tendo genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo. Ao lado do sex linked descobria-se o racial linked. Uma vergonha esse tipo de ciência! Mas eu compreendo este “mecanismo psicológico”. Pois, como todo o mundo o sabe, ele é apenas psicológico, este mecanismo. Há dois séculos eu estava perdido para a humanidade, eternamente escravo. Depois alguns homens vieram a declarar que tudo aquilo já tinha durado demais. Minha tenacidade fez o resto; fui salvo do dilúvio civilizador. Avancei... Tarde demais [...] (Fanon, 1952/2008, p. 111).

As velhas e mais novas páginas científicas, literárias, religiosas... nos assediam, e, não só por meio delas, “de todos os lados” o negro em sua condição atual de ser no mundo é assediado. Eis que o problema do negro num mundo branco começa a desvelar-se na obra fanoniana: o homem negro não é um

homem, o homem negro é um homem negro e isso quer dizer que “devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” (Fanon, 1952/2008, p. 26).

Parece-me que aqui o autor martiniquenho trabalha a liberdade em três concepções diferentes: ontológica, histórica/antropológica e de libertação. Por isso também a nomeação do último tópico dessa pesquisa. O primeiro, já citado, diz respeito à negação do assassinato do que há de mais humano no homem, aquilo o que possibilita ser o homem um sim e um não, um sim à dignidade e um não à indignidade, por exemplo. Afirmção e negação. O segundo que irremediavelmente foi um aspecto abandonado dos debates existencialistas que por muito privilegiaram as discussões ontológicas e que aos poucos vem ganhando novamente o seu coro, a ação do homem a favor do assassinato da liberdade humana por meio das viagens aventuroscas, em resumo dos processos colonizatórios e escravistas que, mais do que um momento, foram o suficiente para matar o homem em algum lugar, sobrando brancos e negros.

Pois, como salientei, existem dois campos, segundo Fanon (1952/2008), o branco que em seu pacto narcísico está fechado em sua brancura e que cria o negro; e o negro que fechado em sua negrura cria a negritude como negação da negação, e assim um ato de positividade.

O que nos leva até a terceira concepção de liberdade, que aqui ganha contornos de libertação. Trata-se, portanto, de deixar de aquecer a carcaça do homem(mulher) e deixá-lo(a) livre, colocando um fim para esse ciclo vicioso: “o negro quer ser branco” e o “branco incita-se a assumir a condição de ser humano”.

Se ontologicamente o negro é livre e o seu destino está nas suas próprias mãos, Fanon (1952/2008, p. 28) alerta que, num mundo colonial, “por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”.

É preciso estar atento ao principal objetivo de Fanon, distribuído em afirmações ao longo de todo o seu texto de desalienação: “O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (Fanon, 1952/2008, p. 44). Tornando assim “possível um encontro saudável entre o negro e o branco” (Fanon, 1952/2008, p. 81).

E aqui, as lições fanonianas ganham ainda mais corpo: toda compreensão da realidade deve se dar tanto no plano objetivo, quanto no plano subjetivo. Ou seja, assim como a alienação da consciência se dá também no campo da realidade econômica e social, a desalienação, que para ele consiste na libertação do homem de um complexo psicoexistencial, dependerá de uma súbita tomada de consciência dessas mesmas realidades. E assim no plano do concreto, exigir por alguma ação o reconhecimento mútuo.

Ao passo que digo, tendo como base *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que ontologicamente o negro é livre, não defendo de modo algum uma categoria ontológica de ser negro. E nesse sentido, quero dizer que não defendo o negro ou o branco como condições ontológicas e sim, acompanhado pela leitura fanoniana, como resultados do duplo processo econômico e social com a interiorização e exteriorização. No caso negro da inferioridade, no caso branco da superioridade. “Não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositária de valores específicos” (Fanon, 1952/2008, p. 188).

E parafraseio Fanon (1952/2008) novamente reiterando que a minha consciência não é feita de imagens essenciais, pois “em termos de absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre” (Fanon, 1952/2008, p. 26). Eis mais alguns desdobramentos do círculo infernal:

O negro, mesmo sendo sincero, é escravo do passado.  
Entretanto sou um homem, e neste sentido, a Guerra do

Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola. Diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar. Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico. [...] Certos homens querem inflar o mundo com o próprio ser (Fanon, 1952/2008, p. 186).

Nem o branco é superior por um erro divino, ou o negro inferior por um acidente da genética, segundo Fanon (1952/2008, p. 98), numa afirmação que se encaixa nesse contexto, “o branco, incapaz de enfrentar as reivindicações, se livra das responsabilidades”. E passou da hora de cada qual assumir suas responsabilidades perante a nossa liberdade, lição que podemos aprender com Sartre (1946/2013), uma vez que, segundo ele, quando escolho, escolho por toda a humanidade e se “eu tivesse me perdido, submerso por uma onda branca constituída de homens como Sartre não poderia senão me alegrar por isso” (Fanon, 1952/2008, p. 169).

À guisa de uma possível conclusão, o autor martinicano afirma que é necessário que tanto o negro quanto o branco recusem o polo narcísico em que nos olhos do outro só conseguem ver a si mesmos: “torre substancializada do passado” (Fanon, 1952/2008, p. 186).

No entanto, por pertencer irredutivelmente ao seu tempo, o autor lembra a contradição de que alguns pretos deverão recusar a atualidade como definitiva. Para Fanon (1952/2008, p. 187), se é verdade que todo o sujeito tende ao universalismo inerente à condição humana, é, portanto, “todo o passado do mundo que devo recuperar”.

Como mencionado, se ainda muito jovem Fanon já afirmava que “cada vez que a liberdade for afetada, sejamos nós, brancos, negros, amarelos ou kakos... Eu juro a você, que nesse dia, não importa onde seja, cada vez que a liberdade for ameaçada, eu estarei lá” (Gordon, 2015, p. 11, tradução minha). É adulto que, com a sistematização de seu pensamento, podemos

aferir sobre seu projeto existencial, mesmo que esse não seja meu objetivo, uma vez que optamos por uma única obra à disposição: “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, sintome solidário com seu ato” (Fanon, 1952/2008, p. 187).

E é com o direito de não me perder no futuro escolhendo construí-lo tal como o passado e com o dever de não aceitar a realidade posta como definitiva, que Fanon (1952/2008, p. 189), em suas últimas páginas de *Pele Negra*, reconhece a liberdade como condição definitiva capaz de devolver a mim mesmo e possibilitar que eu seja o meu próprio fundamento, mesmo que de um eu interpelado pela história, mas que não prisioneiro dela, que não um “escravo da escravidão que desumanizou meus pais”.

Segundo o autor, eu supero o dado histórico instrumental ao introduzir o ciclo de minha liberdade. E para finalizar, rumo às últimas considerações: “No mundo em que encaminho, eu me recrio continuamente” (Fanon, 1952/2008, p. 189). Se o nosso destino, portanto, é ser solto, livres, defendamos a nossa liberdade em busca por libertação.



## À GUIA DE POSSÍVEIS CONCLUSÕES

“Já percebo a expressão de todos aqueles que me pedirão para precisar tal ou tal aspecto da questão ou para condenar tal ou tal conduta”.

(Frantz Fanon)

A obra fanoniana não se encerra em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tão menos o seu projeto fundamental. Além dela, Fanon publicou outras obras em vida e mais delas foram publicadas posteriormente à sua morte<sup>75</sup>. Em meu projeto de pesquisa, antes mesmo de minha entrada no mestrado, trouxera como um dos objetivos buscar pela concepção de liberdade passando por todas as suas obras. Posso dizer que a dialética também me exigiu e, nesse aspecto, foi a necessidade de estabelecer apenas uma como figura central de análise, o que não deixa de ser verdade.

Um raciocínio dialético exige tempo e disposição – Sartre que o diga – e por mais que houvesse em mim a disposição que julgava suficiente, não me havia tempo hábil para percorrer tão longínquo caminho no espaço de tempo para a realização de uma dissertação de mestrado. E a disposição que me parecia suficiente apresentou os meus limites: a fadiga, limitações que se opunham a mim na medida em que eu construía esse trabalho na tentativa de superá-las. Espero que eu tenha conseguido

---

<sup>75</sup> Como colocado no primeiro capítulo, são elas: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952); *Sociologia de uma Revolução* ou *Em Defesa de uma Revolução Africana* (1969); *Condenados da Terra* (1961); *Por uma Revolução Africana* (1964); e por fim *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (2015).

me sobrelevar de ao menos algumas das minhas limitações teóricas, de escrita e de compreensão.

Optei então pela sua análise psicológica e existencial no seu primeiro livro escrito. Essa que também foi minha primeira leitura fanoniana. Assim, eu decidi ir em busca das biografias que abordavam a vida daquele homem. Sua vida foi terminantemente marcada pela busca por libertação, bem como as suas obras, não à toa ficou muito mais conhecido como revolucionário do que como um pensador<sup>76</sup>.

Apesar de que, no mundo em que vivemos, se você for negro e pegar em armas e pegar em livros, lembrarão das armas que usou sem referenciar as palavras. O que não significa dizer que Fanon seja menor por isso, ou que um revolucionário não valha um intelectual. Pelo contrário, e Fanon o mostrou após o ano de 1952 engajando-se na luta antimanicomial e na guerra contra a colonização em Argélia.

De fato, seria muitíssimo interessante e enriquecedor buscar pela compreensão de liberdade no continuar de seus trabalhos acadêmicos e sua biografia revolucionária, essas poderiam ser questões para próximos trabalhos: o que é a liberdade para Fanon no decorrer de toda a sua produção bibliográfica e biografia? Há um rompimento da sua concepção de libertação se percorrermos suas peças teatrais, seus escritos políticos, seus textos psiquiátricos e filosóficos? Qual é, afinal, seu projeto fundamental como um humanista radical que foi?

E com o tempo necessário, por que não indagar sobre como suas contribuições poderiam ser incorporadas no cânone da ideologia existencial que entende a liberdade como condição fundamental da realidade humana?

Pesquisar sobre temáticas que correspondem às vivências dos pesquisadores(as) negros(as) tem se mostrado de certo

---

<sup>76</sup> No entanto, não podemos perder de vista a problemática do pensador universalizado e do pensador marginalizado, discutida no primeiro capítulo.

modo complicado. Amigos e amigas negras de pesquisa e da vida têm colocado esse problema, ainda mais quando se trata de trabalhos que levam em consideração os aspectos subjetivos.

Ler, estudar e pesquisar Fanon foi doloroso, em algumas das vezes que o buscava eu me encontrava nas suas linhas de análise e me perdia. Por vezes, sobraram também os pedaços. Acredito que a descida aos infernos seja difícil de precisar o seu término. E será que acaba? Essa pergunta me darei a licença de não tentar responder aqui.

Peço licença às convenções acadêmicas de pesquisa para me utilizar de duas citações durante essas páginas finais que seguem. Lewis Gordon (2015) mostra que ler, estudar e, ou, pesquisar Fanon em nossos dias nos desafia a sermos melhores do que nós somos. Ao indagar a sua liberdade, indaguei a minha liberdade e a liberdade do outro.

A liberdade para o pensador e revolucionário martinicano se mostrou mais do que só uma concepção pessoal. Esta apresentou-se como uma arma de luta e uma missão, de modo que eu não consegui defini-la, apesar da minha tentativa de compreensão no desenvolvimento dessa pesquisa pelo percorrer da sua infância, da sua juventude e do início de sua vida adulta, para responder as minhas indagações iniciais. De imediato, Fanon se mostrou para mim como sendo a sua própria liberdade e claro, acompanhada das suas contradições.

Em meu primeiro capítulo, propus a responder questionando as bases coloniais e tratando de composições contraditórias como já explanado entre colonização e liberdade, escravidão e liberdade, a pessoa negra é livre? O que é a liberdade para Fanon em sua primeira obra? Como Fanon compreende a liberdade nela? Haveriam diferenças entre o campo antropológico e o campo ontológico para se pensar a liberdade da pessoa de cor negra?

Acredito que nas páginas que antecedem essas considerações todos esses questionamentos tenham sido respondidos. No entanto, se de início, didaticamente, separei essas questões,

acreditando que suas respostas também viriam em separado, noto que uma resposta curta e muito objetiva também não dê conta dos questionamentos. Mas tentarei.

Os campos históricos e ontológicos se mostraram diferentes e dialógicos pólos para se pensar a pessoa negra na obra fanoniana e de modo algum pareceram campos estáticos. Pudemos ler em certa altura desse livro, que Fanon ora fala de um negro fixado na história pelo olhar do outro deixando de ser um ser de ação; ora outra, esse mesmo negro deverá incluir sua liberdade no ciclo da história alienante para se fazer novamente sujeito de ação e fazer-se a si mesmo.

A liberdade em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, desde o seu início, é adotada como aquilo o que há de mais humano e por isso, os processos colonizatórios e escravistas sejam entendidos como antítese da liberdade, pois em-si escravizam, colonizam, ou seja, matam, negam, fixam, apagam, dilaceram, tentam por essencializar quem não surgiu no mundo para ser preso, mas ter a soltura como destino.

A ciência psicológica ao rejeitar debruçar-se sobre os estudos de autores como Fanon que têm como similitude uma mesma condição racial, não só limita sua compreensão do mundo da vida, como rejeita o seu próprio objeto de estudo. Pudemos aprender com Fanon a necessidade de compreensão racial para a realização de uma pesquisa no mínimo séria.

A perspectiva existencialista em Psicologia abandonou a existência ao esquecer do negro. Se no primeiro capítulo questionei a razão pela qual os(as) sartrianos(as) não estudam Fanon; agora questiono: se houve um Sartre para ler Fanon e que buscou pelos autores da negritude, quem são os(as) leitores(as) de Sartre para não buscar por autores(as) negros(as)?

Eis que aqui lamento sobre temas e obras que não consegui trabalhar ou trazer para a discussão, a exemplo *Orfeu Negro* de Sartre. As obras de Martin Heidegger, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Richard Wright, Albert Camus, Edmund Husserl, Leopold Senghor, entre outras referências que se mos-

tram de inescapável importância para a compreensão da obra de Fanon, no que diz respeito à relação dialógica do seu pensamento com a fenomenologia, o existencialismo e o movimento de negritude.

Não posso deixar de notar a falta de uma leitura desapaixonada que explorasse melhor as diferenças entre Fanon, Sartre e os existencialismos - abjunções apontadas pela minha banca de mestrado na época. E noto também que possam surgir novos, outros e diferentes trabalhos e pesquisas capazes de demonstrar que se houve um Fanon sartriano, houve também um Sartre fanoniano. E para que não se abandone a dialética do processo biográfico, dou continuidade nos estudos fanonianos e existenciais durante o processo de doutoramento, orientado por Lúcia Cecília e Deivison Faustino.

Destarte, iniciei este trabalho com uma citação direta e dessa forma também pretendo encerrá-lo. O que não tem a ver com um capricho estético, mas porque durante esse caminho percorrido pela obra, terminei essa pesquisa desejoso de continuar com questões a serem respondidas, por ele e por mim, e que agora, há quase 60 anos da sua morte, só posso contar com a sua ajuda, através das palavras e testemunho de vida.

Fanon (1952/2008, p. 191), farei da sua, também a “minha última prece: ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona”.



## REFERÊNCIAS

- Albuquerque, J. A. (2003). *O racismo silencioso em escolas públicas de Curitiba: imaginário, poder e exclusão social*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil. Recuperado de <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/26988/D%20%20ALBUQUERQUE%20JANESLEI%20APARECIDA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Almeida, S. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.
- André, M. C. da. (2007). *O Ser Negro: Um Estudo Sobre a Construção de Subjetividades em Afro-Descendentes*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Distrito Federal. Recuperado de [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6471/1/Tese\\_Maria%20da%20Consolacao%20Andre.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6471/1/Tese_Maria%20da%20Consolacao%20Andre.pdf).
- Beauvoir, S. (2012). *A Cerimônia do Adeus*. (Rita Braga, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1981).
- Beauvoir, S. de. (2017). *A força da idade*. (Sérgio Milliet, Trad.), Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1960).
- Buck-Morss, S. (2011, jul). Hegel e Haiti. *Novos estudos CEBRAP*, (90), 131-171. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002011000200010>.
- Camargo, J. H. L. & Marques, V. H. O. de. (2016, dez.). O ser para-outro e o inferno em Sartre. *Revista Ekstasis*, 5(2), 167-184. Recuperado em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/26389/20528>.
- Canelas, L. G. (2017) *Escravidão e Liberdade no Caribe Francês: A Alforria na Martinica sob Uma Perspectiva de Gênero, Raça e*

- Classe (1930-1848)*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Recuperado de [http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/331654/1/Canelas\\_LeticiaGregorio\\_D.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/331654/1/Canelas_LeticiaGregorio_D.pdf).
- Carneiro, S. (2005). *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado de <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>.
- Carneiro, M. (2016). *Desnudando a masculinidade: representações de nudez e seminudez na estatuária funerária paulistana (1920-1950)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, Goiânia. Recuperado de <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5744/5/Tese%20-%20Maristela%20Carneiro%20-%202016.pdf>.
- Césaire, A. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. (Anísio Garcez Homem, Trad.). Florianópolis: Letras Contemporâneas. (Obra original publicada em 1955).
- Césaire, A. (2010). *Discurso sobre a negritude*. (Ana Maria G. Madeira, Trad.). Belo Horizonte: Nandyalaas. (Obra original publicada em 1987).
- Césaire, A. (2012). *Diário de um retorno ao país natal*. (Lilian Pestre de Almeida, Trad.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1956).
- Combe, D. (2015, dez.). "O negro e a linguagem" - Fanon e Césaire. (Osmar Soares da Silva Filho, Trad.) *Ensaio Filosóficos*, 12, 7-18. Recuperado em [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo12/002\\_COMBE\\_Revista\\_Ensaio\\_Filosoficos\\_Volume\\_XII.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo12/002_COMBE_Revista_Ensaio_Filosoficos_Volume_XII.pdf).
- Conselho Federal de Psicologia (CFP). (2002). *Resolução CFP nº 018/2002*. Brasília, DF. Recuperado de [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002\\_18.PDF](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF).

- Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRPSP). (2002). *A Psicologia no Enfrentamento ao Racismo: O que eu tenho a ver com isso*. São Paulo. CRPSP.
- Coates, T. (2015). *Entre o mundo e eu*. (Paulo Geiger, Trad.). Rio de Janeiro: Objetiva.
- Cox, G. (2010). *Compreender Sartre*. (Hélio Mafri Filho, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Dartigues, A. (1992) *O que é a Fenomenologia?* (Maria José J. G. de Almeida, Trad.). São Paulo: Editora Moraes.
- Domingues, P. (2005, jan/jun.). Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações, Revista de Ciências Sociais, Londrina*, 10(1), 25-40. Recuperado em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2137>.
- Duguet, C., & Grunberg, F. (Direção), & Anne Schuchman. (Produtora). (2016). *Rodin em Seu Tempo*. [Arte 1]. França: Arte France.
- Fanon, F. (1980). *Em Defesa da Revolução Africana*. (Isabel Pascoal, Trad.). Lisboa: Sá da Costa. (Obra original publicada em 1969).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (Renato da Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA. (Obra original publicada em 1952).
- Fanon, F. (2015). *Os condenados da terra*. (Enilce Albergaria Rocha & Lucy Magalhães, Trad.). Juiz de Fora: UFJF (Obra original publicada em 1961).
- Fanon, F. (2018). *Alienation and Freedom*. London: Bloomsbury Academic (Obra original publicada em 2015).
- Faustino (Nkosi), D. (2014). O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. (p. 75-104). In: Blay, E. A. (org). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*, (1ªed.), São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Faustino (Nkosi), D. (2015). *“Por que Fanon, por que agora?”*, *Frantz Fanon e os Fanonismos no Brasil*. Tese de Doutorado.

- Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Recuperado de [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6471/1/Tese\\_Maria%20da%20Consolacao%20Andre.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6471/1/Tese_Maria%20da%20Consolacao%20Andre.pdf).
- Faustino (Nkosi), D. (2018). *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial.
- Faustino (Nkosi), D. (2020). *A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. São Paulo: Intermeios.
- Feijoo, A. M. L. C. de. (2000). *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial*. São Paulo: Vetor.
- Foé, N. (2011, dez). A Questão Negra no Mundo Moderno. *Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, 4 (8), 59-82. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88812/91693>.
- Freitas, S. M. P. de. (2012, agost). Contribuição do método progressivo-regressivo para a Psicologia do Trabalho. *Anais V CIPSI – Congresso Internacional de Psicologia – Psicologia, de Onde Viemos, para Onde Vamos?* Recuperado de <http://www.eventos.uem.br/index.php/cipsi/2012/paper/view/865/484>.
- Freitas, S. M. P. de. (2018a). *Sartre, Psicologia de grupo e mediação grupal*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil. Recuperado de [http://www.ppi.uem.br/arquivos-2019/PPI\\_2018\\_SYLVIA.MARA\\_Tese.pdf](http://www.ppi.uem.br/arquivos-2019/PPI_2018_SYLVIA.MARA_Tese.pdf).
- Freitas, S. M. P. de. (2018b). *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre*. Curitiba: Appris editora.
- Geismar, P. (1971). *Fanon, The Revolutionary as Prophet*. New York: Random House, Inc.
- Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said, a philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.

- Gordon, L. R. (2006). Through the zone of nobeing: a reading of black skin, white masks in celebration of Fanon's eightieth birthday. In *The C.L.R. James Jouna*, 11(1),1-43. Recuperado de [https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v1d3\\_LGordon.pdf](https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v1d3_LGordon.pdf).
- Gordon, L. R. (2007). Through the Hellish zone of nonbeing: thinking through Fanon, disaster, and the damned of the earth. In *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5-12. Recuperado de <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/3/>.
- Guia dos Quadrinhos (2007, mar). *Tarzan*. Recuperado de [http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/tarzan-\(john-clayton-iii\)/349](http://www.guiadosquadrinhos.com/personagem/tarzan-(john-clayton-iii)/349).
- Guimarães, A, S, A. (1999, abril./jul.). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. In *Racismo e anti-racismo no Brasil*, Novos Estudos, 43, 147-156.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Filosofia da História*. (2ªed.). (Maria Rodrigues e Hans Harden, Trad.). Brasília: Universidade de Brasília. (Obra original publicada em 1837).
- Husserl, E. (1992). *Conferência de Paris*. (Artur Morão e Antônio Fidalgo, Trad.). Covilhã: Lusosofia. Recuperado de [http://www.lusosofia.net/textos/husserl\\_conferencias\\_de\\_paris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf). (Obra original publicada em 1929).
- Jones, J. M. (1973). *Racismo e Preconceito*. São Paulo: Edigard Blucher.
- Kawahala, E., & Soler, R. D. V. de. (2010). Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon. *Psicologia & Sociedade*, 22 (2), 408-410. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v22n2/23.pdf>.
- Kilomba, G. (2014). A máscara. (Jéssica Oliveira de Jesus, Trad.) *Cadernos de Literatura em Tradução*, 16, 66-79. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115286/112968>.

- Kilomba, G. (2015). *While I write*. Recuperado de <https://youtu.be/UKUaOwfmA9w>.
- Kilomba, G. (2016). *O racismo é uma problemática branca* [Entrevista com Djamilá Ribeiro]. Recuperado de <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d-uma-conversa-com-gradakilomba>.
- Lee, C. J. (2015). *Frantz Fanon, Toward a Revolutionary Humanism*. Ohio: Ohio University Press.
- Luo, P. (2005). Moisés negro. [Gravado pelo artista Apocalipse 16]. Em *D'alma* [Meio de gravação: CD]. Local: São Paulo, 7 Taças. Recuperado de <https://genius.com/Apocalipse-16-moses-negro-black-moses-lyrics>.
- Malavota, C. M. (2013). Construindo Vidas na Diáspora. *Os Africanos da Cidade do Desterro, Ilha de Santa Catarina (Século XIX)*. História (São Paulo), 32(1), 281-303. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742013000100016>.
- Masiero, A. L. (2002). "Psicologia das Raças" e Religiosidade no Brasil: uma Intersecção Histórica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 22 (1), 66-79. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932002000100008>.
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. (Marta Lança, Trad.). Liboa: Antígona. (Obra original publicada em 2013).
- Moore, C. (2007). *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes.
- Munanga, K. (2003). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racism, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ. Rio de Janeiro, PENESB.
- Nascimento, A. (1978). *O Genocídio do Negro Brasileiro, Processo de Um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Nascimento, A. (1980). *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

- Nascimento, A. (1997, jan/abril). Dia Internacional Contra a Discriminação Racial. *Thoth, Escrita dos Deuses, Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes*, 1, 35-61. Recuperado de <http://ipeafro.org.br/wp-content/uploads/2015/10/THOTH-1.pdf>.
- Nogueira, R. (2014). *O ensino de Filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional.
- Nogueira, S. G., & Guzzo, R. S. L. (2016). Psicologia Africana: Diálogos com o Sul Global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, 1 (2), 197-218. Recuperado de <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/rbea/article/view/66828/40027>.
- Ortiz, R. (2014, jul/dez). Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual. In *Revista Contemporânea*, 4(2), 425-442. Recuperado de <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/241/115>.
- Paget, H. (2002). *Caliban's reason: Introducing Afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge.
- Racionais Mc's. (2002). Negro drama. Em *Nada como um dia após o outro dia, Disco 1: Chora agora*. [Meio de gravação: CD]. Local: São Paulo, Boogie Naípe. Recuperado de <https://genius.com/Racionais-mcs-negro-drama-lyrics>.
- Racionais Mc's. (2013). Mente do Vilão. Em *Coletânea de 25 anos*. [Meio de gravação: CD]. Local: São Paulo, Boogie Naípe. Recuperado de <https://genius.com/Racionais-mcs-mente-do-vilao-lyrics>.
- Ramos, G. (1995) Patologia social do branco. In *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. (p. 215-240). Rio de Janeiro: Editora UFRG. (Obra original publicada em 1982).
- Renk, V. E. (2014, jul./dez.). O estado e as políticas de branqueamento da população nas escolas, nas primeiras décadas do século XX, no Paraná. In *Acta Scientiarum*, 36(2), 223-231. Recuperado de

- <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/19580/13220>.
- Ribeiro, D. (2016, set). *Angela Davis e a revolução da mulher negra*. (Debate mediado por Juliana Borges). Boitempo de São Paulo. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=55mrtzUa-6I>.
- Saes, L. A. M. de. (2013, jul/dez). A primeira abolição francesa da escravidão (4 de fevereiro de 1974) e o problema dos regimes de trabalho. In *SAECULUM – Revista de História*, 29, 125-143. Recuperado de <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/19812>.
- Santos, G. A. (2002). *A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas.
- Santos, M. (1997, 6 abril). *Jornal do Brasil*, [Blog]. Recuperado a partir de <http://alfredo-braga.pro.br/discussoes/rodaviva.html>.
- Santos, R. O. de. (2018). Práticas de Resistências: da Religião à Formação dos Quilombos. (p. 183-195). In: Alves, A. P., & Silva, E. J. da., & Araújo, M. C. (orgs). *Diálogos sobre Diversidade, Relações Raciais e Desigualdade no Brasil*, Maringá: EDUEM.
- Sartre, J-P. (1968). *Reflexões Sobre o Racismo*. (J. Guinsburg, Trad.). São Paulo: Difusão Europeia do Livro. (Obra original publicada em 1948).
- Sartre, J-P. (1979). *Questão de Método*. (4ªed.). (Bento Prado Junior, Trad.). São Paulo/Rio de Janeiro: Difel/Difusão. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J-P. (1986). *Sartre no Brasil*, A Conferência de Araraquara. (Luiz Roberto Salinas Fontes, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J-P. (2002). *Sant Genet, Ator e Mártir*. (Lucy Magalhães, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1952).

- Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. (G. J. de F. Teixeira, Trad.). Rio de Janeiro: DP&A. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J-P. (2005, jan/jun). Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. (Ricardo Leon Lopes, Trad.). In *VEREDAS FAVIP*, 2(1), 102-107. Recuperado de <https://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/uma-ideia-fundamental-da-fenomenologia-sartre.pdf>.
- Sartre, J-P. (2006). *Entre quatro paredes*. (2ª ed.), (A. Araújo e P. Hussak, Trad.), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1944).
- Sartre, J-P. (2011). *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. (19ª). (Paulo Perdigão, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J-P. (2013). *O Existencialismo é um Humanismo*. (João Batista Kreuch, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1996).
- Sassuco, D. P. (2016). Pistas Essenciais Para um Português de Angola. (p. 199 -218). In: Leite, I. B., & Severo, C. G. *Kadila: culturas e ambientes - Diálogos Brasil-Angola*. São Paulo: Blucher. Recuperado de <https://openaccess.blucher.com.br/article-details/pistas-essenciais-para-um-portugues-de-angola-20162>.
- Schneider, D. R. (2006, jan-jul). Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica a Partir das Contribuições de J.P. Sartre. *Interação em Psicologia* 10 (1). Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/5764/4203>
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: UFSC.
- Silva, E. (2010). Lei nº. 10.639/2003: Perspectivas e Possibilidades de Aplicação na Escola. (13-39). In: Costa, L. G. (org) *His-*

- tória e Cultura Afro-Brasileira: Subsídios para a Prática da Educação sobre Relações Étnico-Raciais*. Maringá: Eduem.
- Sokolowski, R. (2000). *Introdução à fenomenologia*. (Alfredo de Oliveira Moraes, Trad.). São Paulo: Edições Loyola.

# BIBLIOGRAFIA DE FRANTZ FANON

Deivison Faustino (Nkosi)  
Nilson Lucas Gabriel  
(Compiladores)

## Nota explicativa

A presente bibliografia diz respeito aos nossos esforços de sistematização das obras de Frantz Fanon para os(as) leitores(as) brasileiros(as). Apresentamos, inicialmente, a listagem das obras originais publicadas em vida e postumamente; por conseguinte, em ordem cronológica, as publicações em português, no Brasil.

Por último, houve uma tentativa de sistematização dos escritos diversos apresentados aqui em ordem cronológica de acontecimento e de publicação. Dependendo do caso, elencamos o ano em que foi escrita, publicada ou proferida e acrescentamos à obra na qual foi enfeixada na edição original e no Brasil.

Devido a vários fatores, acreditamos que a lista possa estar incompleta, e essa tarefa cabe a nós, estudiosos(as) do pensamento de Fanon para completá-la.

## Obras publicadas em francês (original)

*Peau noire, masques blancs*. Prefácio de Francis Jeanson, Paris: Seuil, 1952. 188 pp.

*L'an V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959. 181 pp.

*Les damnés de la terre*. Prefácio de Jean-Paul Sartre, Paris: Maspéro, 1961. 242 pp.

### Obras póstumas em francês (original, até novembro de 2020)

*L'An V de la révolution algérienne: sociologie d'une révolution*. Paris: Maspéro, 1966. 183 pp.

*Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspéro, 1964. 223 pp.

*Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Introdução de Jean Khalifa, Robert J.C. Young, Paris: La Découverte, 2015. 832 pp.

### Obras publicadas por ordem cronológica, em português no Brasil (até novembro de 2020)

*Os condenados da terra*. 1ª. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

*Os condenados da terra*. 1ª. Rio De Janeiro: Editora Fator, 1979.

*Os condenados da terra*. 1ª. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

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

*Pele negra, máscaras brancas*. 1ª. Prefácio de Lewis R. Gordon, Salvador: EDUFBA, 2008.

*Os condenados da terra*. 1ª. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

*Em defesa da revolução africana*. 1ª. São Paulo: Raízes da América, 2018.

*Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. 1ª. Prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalifa. São Paulo: UBU Editora, 2020.

*O olho se afoga/Mãos paralelas: teatro filosófico*. 1ª. Salvador: Segundo Selo, 2020.

*Pele negra, máscaras brancas*. 1ª. Prefácio de Grada Kilomba. Posfácio de Deivison Mendes Faustino (Nkosi), São Paulo: UBU Editora, 2020.

*Por uma revolução africana*. Prefácio de Deivison Mendes Faustino (Nkosi), Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

*Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo, 2021. No prelo.

Peças teatrais, artigos políticos, psiquiátricos e filosóficos e falas redigidas por ordem de acontecimento/publicação

O olho se afoga (**escrita em 1949**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 65-90). Em *O olho se afo-*

*ga/Mãos paralelas: teatro filosófico*. Salvador: Segundo Selo, 2020. (p. 73-126).

Mãos paralelas (**escrita em 1949**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 91-135). Em *O olho se afoga/Mãos paralelas: teatro filosófico*. Salvador: Segundo Selo, 2020. (p. 127-233).

Um Caso de Doença de Friedreich com Delírio de Possessão: Alterações Mentais, Modificações de Caráter, Distúrbios Psíquicos e Déficit Intelectual na Heredogeneração Espinocerebelar. (**defendida em 1951**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 168-231). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 295-384).

O “síndrome norte-africano”. (**escrito em 1952**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 13-26). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 21-30).

*Pele negra, máscaras brancas*. (**publicado em 1952**). *Peau noire, masques blancs*.

A propósito de alguns casos tratados pelo método de Bini. (**publicado em 1953** junto a François Tosquelles). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 238-242). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 102-108).

Indicações da terapêutica de Bini no quadro das terapêuticas institucionais. (**publicado em 1953** junto a François Tosquelles). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 238-242). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 242-249).

Sobre uma tentativa de readaptação de uma paciente com Epilepsia morfeica e transtornos de natureza grave. (**publicado em 1953** junto a François Tosquelles). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 250-255). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 118-124).

Nota sobre as técnicas terapêuticas do sono com condicionamento e controle e eletroencefalográfico (**publicado em 1953** junto a Maurice Despinoy e Walter Zenner). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 256-259). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 125-128).

Antilhanos e Africanos. (**publicado em 1955**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 32-34). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 31-38).

Racismo e Cultura. (**publicado em 1956**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 43-55). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 39-48).

Carta a um francês. (**escrita em 1956**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 57-62). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 49-52).

Carta ao Ministro residente. (**escrita em 1956**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 63-66). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 52-54).

O fenômeno da agitação no meio psiquiátrico: considerações gerais, significado psicopatológico. (**publicado em 1957** junto a Slimane Asselah). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 369-377). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 129-141).

La Légion étrangère démoralisée. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 453-458).

L'indépendance de l'Algérie, réalité de tous les jours. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 459-460).

L'indépendance nationale, seule issue possible. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 461-466).

L'Algérie et la crise française. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 467-470).

Le conflit algérien et l'anticolonialisme africain. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 471-475).

Une révolution démocratique. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 476-480).

Encore une fois, pourquoi le préalable. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 481-484).

La conscience révolutionnaire algérienne. (**publicado em 1957**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 485-486).

Decepções e ilusões do colonialismo francês. (**publicado em 1957**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 68-74). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 55-58).

A Argélia perante os torcionários franceses. (**publicado em 1957**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 75-83). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 59-65).

Os intelectuais e os democratas franceses perante a revolução argelina. (**publicado em 1957**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 87-102). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 68-78).

Estudo biológico da ação do citrato de lítio nas crises maníacas. (**publicado em 1957** junto a J. Sourdoire). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 378-380). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 142-146).

Consequências de um plebiscito em África. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 157-164). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 112-117).

Nas Antilhas, nascimento de uma nação? (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 103-111). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 79-84).

O Sangue do Maghred não correrá em vão. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 112-116). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 85-88).

Stratégie d'une armée aux abois. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 487-490).

Les rescapés du no man's land. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 491-494).

Le testament d'un "homme de gauche". (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 495-496).

A Farsa que muda de campo. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 117-119). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 89-90).

Descolonização e independência. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 120-127). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 90-94).

Uma crise contínua. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 128-135). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 95-98).

Carta à juventude africana. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p.

135-141). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 99-102).

Logique de l'ultracolonialisme. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 497-501).

Lo monde occidental et l'expérience fasciste em France. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. (p. 502-504).

Verdades primeiras a propósito do problema colonial. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 142-148). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 103-106).

A lição de Cotonou. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 149-153). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 107-109).

Les illusions gaullistes. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 505-509).

Apelo aos africanos. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 154-156). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 110-111).

Le calvaire d'um peuple. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 510-515).

A guerra da Argélia e a libertação dos homens. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Mas-

pero, 1964. (p. 166-172). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 118-121).

A Argélia em Accra. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 173-175). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 122-124).

Accra: a África afirma a sua unidade e define a sua estratégia. (**publicado em 1958**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 176-180). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 124-127).

L'essor du mouvement anti-impérialiste et les attardés de la pacification. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 516-521).

A propósito de um caso de Espasmo de Torção. (**publicado em 1958** junto a Lucien Lévy). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 381-389). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 147-158).

Le combat solidaire des pays africains. (**publicado em 1958**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 522-523).

*L'an V de la révolution algérienne*. (**publicado em 1959**).

As tentativas desesperadas de Debré. (**publicado em 1959**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 181-186). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 127-130).

Furor racista em França. (**publicado em 1959**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p.

187-190). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 130-133).

O sangue corre nas Antilhas sob dominação francesa. (**publicado em 1959**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 191-193). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 133-135).

Écoute homme blanc! de Richard Wright. (**publicado em 1959**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 524-526).

A internação diurna na psiquiatria: valor e limites (1 e 2). (**publicado em 1959**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 397-429). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 61-101).

Primeiros testes do meprobamato injetável nos estados hipocôndriacos. (**publicado em 1959** junto a Lucien Lévy). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 390-396). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 159-167).

Traço de união. (**publicado em 1959**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 234-237). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 261-267).

Encontro entre a sociedade e a psiquiatria. (**ministrado em 1959**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 430-446). Em *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu editora, 2020. (p. 268-291).

Correspondance de François Maspero et Frantz Fanon. (**enviadas de 1959 a 1961**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 549-564).

Unidade e solidariedade efetiva são as condições da libertação africana. (**publicado em 1960**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 194-198). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 135-138).

À Conakry, il declare: “La paix mondiale passe par l’indépendance nationale”. (**publicado em 1960**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 527-529).

Esta África futura. (**publicado em 1960**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 200-214). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 139-149).

Les lasquis de l’impérialisme. (**publicado em 1960**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 537-541).

A morte de Lumumba: podíamos ter agido de outro modo? (**publicado em 1961**). In *Pour la révolution africaine: écrits politiques*. Paris: Maspero, 1964. (p. 215-221). Em *Defesa da revolução africana*. São Paulo: Raízes da América, 2018. (p. 149-153).

L’Afrique accuse l’Occident. (**publicado em 1961**). In *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2015. (p. 530-536).

*Les damnés de la terre*. (**publicado em 1961**). *Os condenados da terra*.



O traço característico da obra *A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados* é aquele que o filósofo Celso Reni Braida classifica como “campo de ação de agentes interativos e interagentes ativos situados”. Nesse sentido, a potência do texto de Nilson Gabriel radicaliza o telos apresentado em sua dissertação de mestrado, aqui publicada, na medida em que investiga o sentido da Liberdade presente nas obras e na vida de Frantz Fanon. Tendo o existencialismo negro fanoniano como tema, o autor se vale da metodologia de investigação psicológica em primeira pessoa para, a partir de seu próprio contexto vivencial, reconstruir também os aspectos relevantes da biografia de Fanon, como estratégia para fundi-los num horizonte vivencial comum de sentido. Deste modo, apontando para uma possibilidade de superação da noção de racismo estrutural, Nilson Gabriel nos mostra que na própria dinâmica do sujeito que age e interage, ao fazer-se a si mesmo, dá-se o viver antirracista fanoniano.

Evandro O. Brito

**CONCEPÇÃO:**  
Laboratório Interinstitucional de Estudos e  
Pesquisa em Fenomenologia e Existencialismo  
(LIEPPFEX/CNPq)

