



## **O encontro paradigmático entre psicanálise e materialismo histórico na proposta de cura pela via revolucionária em Frantz Fanon**

Luara Wandelli Loth<sup>1</sup>

### **Resumo**

O artigo propõe-se a refletir sobre os limites e as potencialidades de um encontro entre psicanálise e materialismo histórico, dentro de uma perspectiva anti-colonial na obra de Frantz Fanon. As análises que formam esse artigo debruçam-se sobre as obras *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, e *Os condenados da terra*, de 1961, que compõem um conjunto coerente que expressa: uma análise da condição subjetiva e material de colonizadores e colonizados; um projeto almejado de emancipação humana; e, por fim, uma proposta tático-estratégica para alcançá-lo. O artigo parte do entendimento de que a obra, em relação dialética com a práxis de Fanon, representa uma proposta multiparadigmática e subvertedora das epistemologias e métodos do marxismo e da psicanálise em suas versões dogmáticas e eurocêntricas. Fanon foi capaz de realizar sínteses que reverberam no pensamento teórico antropológico, psicanalítico, político, histórico, literário, filosófico e sociológico no século XXI. Por mobilizar as dimensões singular, particular e universal, esta reflexão pode vir a produzir sínteses teóricas que contribuam com reflexões sobre as interações dos eixos de raça e classe na colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), constituída por um padrão de dominação multidimensional, na América Latina, mas também em África.

**Palavras chave:** anticolonialism, emancipação, subjetividade, psicanálise, marxismo.

### **El encuentro paradigmático entre psicoanálisis y materialismo histórico en la propuesta de cura por la vía revolucionaria en Frantz Fanon**

### **Resumen**

El artículo tiene como objetivo reflexionar sobre los límites y el potencial de un encuentro entre psicoanálisis y materialismo histórico, dentro de una perspectiva anticolonial en la obra fanoniana. Los análisis que componen este artículo se centran en las obras *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), que componen un conjunto coerente que expresa: un análisis de la condición subjetiva y material de los colonizadores y colonizados; un proyecto dirigido a la emancipación humana; y, finalmente, una propuesta tático-estratégica para lograrlo. El artículo parte de la comprensión de que la obra, en una relación dialéctica con la praxis de Fanon, representa una propuesta multiparadigmática y subversiva de las epistemologías y métodos del marxismo y del psicoanálisis en sus versiones dogmáticas y eurocéntricas. Fanon pudo llevar a cabo síntesis que reverberaron en el pensamiento teórico antropológico, psicoanalítico, político, histórico, literario, filosófico y sociológico en el siglo XXI. Movilizando las dimensiones singular, particular y universal, esta

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas da Universidade de Brasília (UnB). Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisa Sociedade, Estado e Política na América Latina. luaraw.loth@gmail.com

reflexión puede producir síntesis teóricas que contribuyen a reflexionar sobre las interacciones de los ejes de raza y clase en la colonialidad del poder (QUIJANO, 2005), constituida por un patrón de dominación multidimensional en América Latina, pero también en África.

**Palabras clave:** anticolonialismo, emancipación, subjetividad, psicoanálisis, marxismo.

### **The paradigmatic encounter between psychoanalysis and historical materialism in Frantz Fanon's proposal of a cure through the revolutionary path**

#### **Summary**

The article seeks to reflect on the limits and potentialities of an encounter between psychoanalysis and historical materialism, within an anti-colonial perspective, in the work of Frantz Fanon. The analyses that shape this article are based on the works *Black Skin, White Masks* (1952) and *The Wretched of the Earth* (1961), which compose a coherent ensemble that expresses: an analysis of the subjective and material conditions of colonizers and colonized; a sought-after project of human emancipation; and, finally, a tactical and strategic proposal to reach it. The article rests on the understanding that Fanon's work, in a dialectic with his praxis, represents a multi-paradigmatic proposal which subverts the epistemologies and methods of the dogmatic and Eurocentric versions of Marxism and psychoanalysis. Fanon was capable of performing syntheses which reverberated in anthropological, psychoanalytical, political, historical, literary, philosophical, and sociological theoretical thought in the 21st century. By mobilizing the singular, particular and universal dimensions, this reflection may produce theoretical syntheses which contribute with reflections on the interactions between the race and class axes of the coloniality of power (QUIJANO, 2005) constituted by a multidimensional pattern of domination in Latin America, but also in Africa.

**Key words:** anti-colonialism, emancipation, subjectivity, psychoanalysis, Marxism.

#### **1. Introdução**

Ao presenciar os horrores produzidos pela *necropolítica*<sup>2</sup> (MBEMBE, 2016) colonial na Argélia, o psiquiatra antilhano Frantz Fanon (1925-61) percebe que já não pode continuar “curando” indivíduos em sofrimento para em seguida “devolvê-los” a um tecido social completamente adoecido pelo colonialismo. Os motivos que embasam essa tomada de posição em relação ao sofrimento humano e aos limites do tratamento psíquico no contexto de opressão colonial estão explicitados na *Carta ao Ministro Residente*, enviada em 1956, editada por Josie Fanon<sup>3</sup> e publicada, postumamente, no livro *Em defesa da Revolução Africana* (1980).

<sup>2</sup> “Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’.” (MBEMBE, 2016, p.125).

<sup>3</sup> A escritora e jornalista Marie-Josèphe Dublé ou Josie nasceu na França, casou-se com Fanon em 1953, após o lançamento de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, e lutou ao lado do companheiro pela causa da Revolução Argelina. Josie Fanon suicida-se em Argel, em 13 de julho de 1989, logo após o Dia da Independência.

Na carta-manifesto, Frantz Fanon entende o processo de enlouquecimento como uma modalidade de alienação, desencadeando a perda de liberdade por parte do sujeito, cujo *ego* está sendo massacrado pelo *id* e por um *supereu* algoz que arrasam sua autonomia, porém, o psiquiatra transborda a unidade de análise, ultrapassando as fronteiras entre o aparelho psíquico e a sociedade<sup>4</sup> e conclui que, no colonialismo, a condição de alienação é permanente, enquanto persista a dominação europeia. Para um dos mais frequentes interlocutores de Fanon, o poeta surrealista e também antilhano Aimé Césaire (1913-2008), a colonização é um processo de “despersonalização” (1978). Coerentemente com este diagnóstico, Fanon infere que, descolado da estratégia de libertação nacional, o tratamento é impotente: “Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta”. (FANON, 1980, p.58).

Antes de Freud, as interpretações sobre as neuroses e as formas de sofrimentos humanas eram baseadas em causalidades majoritariamente biológicas. Com a criação da psicanálise, passa-se a se considerar também as explicações ontológicas<sup>5</sup>. Fanon anuncia a hora de mais uma virada epistemológica na produção de conhecimento teórico sobre a universal “miséria humana”: urgem explicações sociogênicas, como destaca Wallerstein<sup>6</sup> em artigo sobre o significado de ler Fanon no século XXI (WALLERSTEIN, 2009).

Frantz Fanon, como Karl Marx e Friedrich Engels (DUSSEL, 1990), reconheceu sua condição de autor “situado” e que suas produções são condicionadas a uma realidade histórica inexoravelmente cambiante. Fanon é mais um exemplo de pensador fortemente influenciado pelas ideias marxianas e marxistas (sobretudo, Lênin e Mao) que se recusou a reproduzir interpretações dogmáticas, abstratas e a-históricas: empregou o método do materialismo histórico para compreender a concretude ao seu redor, não se prestando à importação de categorias, leis

<sup>4</sup> A concepção não individualizante da psicanálise em Fanon remete aos conceitos de inconsciente coletivo e de arquétipos em Jung, no entanto, Fanon tece críticas ao psicanalista em *Pele Negra...*(2008): “O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida” (p.162). Considera as formulações sobre as origens do inconsciente coletivo de Jung como metafísicas: “No plano da discussão filosófica, poderíamos salientar aqui o velho problema do instinto e do hábito: o instinto, que é inato (sabemos o que pensar desta “inatidade”), invariável, específico; e o hábito, que é adquirido. Neste plano, seria preciso demonstrar que Jung confunde instinto e hábito. Com efeito, segundo ele, o inconsciente coletivo é solidário com a estrutura cerebral, os mitos e arquétipos são engramas permanentes da espécie. Esperamos ter demonstrado que isso não é exato e que, de fato, o inconsciente coletivo é cultural, ou seja, adquirido”. (FANON, 2008, p.160).

<sup>5</sup> Mesmo que, como problematiza Beauvoir (1960), Freud tenha partido de uma base biologicamente determinada para desenvolver os conceitos da psicanálise, o que está explícito no recorrente falocentrismo deste léxico-teórico.

<sup>6</sup> Ao desenvolver leucemia, Fanon parte para um tratamento na União Soviética e, posteriormente, passa por uma estadia nos Estados Unidos, onde chega a conhecer Wallerstein, com quem trocou impressões sobre o emergente Partido dos Panteras Negras. Os tratamentos não surtiram efeito e Fanon faleceu aos 36 anos.

tendências, conceitos ou à distorção da realidade para que a mesma fosse moldada a ponto de se encaixar em um aparato teórico apriorístico.

Ao aplicar o ferramental teórico da psicanálise, Fanon soube colocar o método freudiano em função de revelar as particularidades da problemática da psique do negro nas colônias, sobretudo, em *Pele Negra, máscaras brancas* (2008). Em outras obras, Fanon mobilizou o materialismo histórico – além das sínteses teóricas e experimentais de sua vivência enquanto ser humano racializado<sup>7</sup>, médico e militante – para defender a necessidade de uma Revolução Argelina dos oprimidos, para eles e com eles. Portanto, dedicou-se a descobrir quais as classes revolucionárias, em qual arranjo de alianças, quais as táticas mais eficientes e o horizonte estratégico poderiam converter o projeto revolucionário em realidade. Para tanto – como também o fez Mariátegui, no contexto latino-americano, nos *Siete Ensayos para interpretación de la realidad peruana* (2007) – Fanon apreendeu as particularidades do movimento do real na Argélia e, mais especificamente, as particularidades das formas de produção, da luta de classes e da dinâmica do tecido social.

Em relação dialética com a análise da conjuntura e das estruturas sociais nacionais, em uma dimensão mais ampla, Fanon aciona todo seu instrumental para desvendar a relação entre África e Europa, mas também América, diagnosticando a decadência do humanismo do continente colonialista e imperialista e afirmando a necessidade de superar essa particularidade que se impõe como universal:

Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo. Há séculos que a Europa impede o avanço dos outros homens e os submete a seus desígnios e à sua glória; há séculos que, em nome de uma suposta "aventura espiritual", vem asfixiando a quase totalidade da humanidade (FANON, 1968, p. 271).

Os valores e interesses da burguesia europeia não representam os condenados da terra, entretanto, Fanon não fazia tábua rasa do pensamento europeu dirigido para ou produzido pela classe trabalhadora. O que o autor pratica é uma apropriação multiparadigmática e subversiva: “Contudo, europeus houve que convidaram os trabalhadores europeus a destruir esse narcisismo e a romper com essa desrealização [...] De maneira geral, os trabalhadores europeus não responderam a êsses apelos. Porque os trabalhadores, eles também, se imaginaram ligados à aventura prodigiosa do Espírito europeu”. (FANON, 1968, p.273)

<sup>7</sup> No entanto, é necessária uma ressalva: brancos também têm raça e identidade, sendo sua posição enquanto suposto sujeito neutro-universal uma construção colonialista.

Em sua conclusão à obra *Os condenados da terra* (1968), dirigida aos companheiros de luta pela libertação nacional e ao povo da Argélia, o martinicano faz referência às contribuições do pensamento europeu para a construção de projetos de emancipação humana, como o socialismo. Contudo, considera que as classes oprimidas na Europa não foram capazes de atender a tal “chamado” por estarem aquém de um genuíno internacionalismo, beneficiando-se, em alguma medida, da exploração dos condenados da terra nas colônias e por – ainda capturadas pela ideologia da classe dominante – acreditarem-se parte beneficiária da autorrealização do “Espírito do Mundo”, cujo movimento histórico-dialético cessa na Europa, em termos hegelianos (DUSSEL, 1993).

Não é impossível fazer uma leitura leal para com as ideias de Fanon, arrancando-as de seu contexto revolucionário e periférico. O mundo de Fanon era o da Guerra Fria, da ascensão de um movimento terceiro mundista, cujo Congresso de Bandung (1955)<sup>8</sup> foi um marco, e das primeiras vitórias de movimentos em prol das independências africanas. Os revolucionários africanos<sup>9</sup> no século XX aprenderam a se movimentar de forma estratégica sobre o tabuleiro de um mundo polarizado entre duas potências, tentando, por vezes com sucesso, outras com recuos, construir um caminho próprio para seus projetos nacionais, ligados a um plano mais amplo de panafricanismo. É nesse mundo que Fanon converte-se em um defensor e combatente da revolução socialista internacional.

O presente artigo dissertará sobre os seguintes temas, organizados em sub-tópicos: Como Fanon conhece o mundo; Análise das teses propostas no livro *Pele Negra, máscaras brancas* (2008); Crítica à apropriação de Fanon como um cânone do pós-modernismo e do movimento negro essencialista; As relações entre Fanon, Marx e a psicanálise; O projeto de cura em Fanon; O devir homem de ação, o existencialismo, o comunismo e a luta anti-colonial em Fanon; A questão nacional e a teoria revolucionária não-ortodoxa em Fanon; A negação da particularidade, em nome da promoção de uma emancipação universal; A necessidade de se superar uma Europa decadente e produzir o “homem novo”: uma conclusão fanoniana.

<sup>8</sup> Encontro de 29 países africanos e asiáticos em Bandung, Indonésia, realizado em 1955, quando os líderes passaram a afirmar o direito das nações de África e Ásia a um desenvolvimento autônomo, em seus próprios termos, e partindo de uma relação simétrica e cooperativa com o resto do mundo, sem negar as particularidades das correlações de força entre países com formações históricas desiguais.

<sup>9</sup> O sonho panafricanista em curso naqueles tempos não foi assistido passivamente pelos países imperialistas como são testemunhas as execuções do nacionalista Patrice Lumumba (1960), na República Democrática do Congo recém-independente da Bélgica, e do socialista Thomas Sankara (1987), na refundada Burkina-faso, anteriormente denominada Alto-Volta pelos franceses. Ambos os crimes contaram com a participação das ex-metrópoles, da CIA e de traidores ou separatistas africanos (no espírito do “dividir para dominar”) entre os algozes.

O artigo propõe-se a refletir sobre os limites e as potencialidades de um encontro paradigmático entre psicanálise e materialismo histórico-dialético dentro de uma perspectiva anti-colonial, para além de uma rígida oposição entre individualismo – cujo principal representante é Max Weber – e coletivismo – associado ao marxismo – metodológicos. Enfatizo o processo de constituição multiparadigmática das Ciências Sociais e afirmo que Fanon, ao se colocar como vetor, receptor e propositor de teorias de diferentes matrizes das Ciências Sociais e Humanas, promoveu um diálogo teórico original e em sintonia com a condição multiparadigmática das Ciências Sociais, enquanto campo do conhecimento humano<sup>10</sup>. Ambas as metodologias supracitadas se enraizaram na percepção de que as sociedades são marcadas pelos conflitos e que, sem apreendê-los ou compreendê-los, é impossível produzir conhecimento sobre o movimento contraditório do real, seja na dimensão individual ou coletiva (WALCZAK, 2007, p.59).

Abrangendo as dimensões do singular, do particular e do universal, esta reflexão pode vir a produzir sínteses teóricas que contribuam com a produção sociológica sobre as interações dos eixos de raça e classe na *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2005), constituída por um padrão de dominação de classe multidimensional na América Latina, mas também em África.

Levanto alguns caminhos e elementos que podem servir de apoio para iniciar essa investigação: 1) Refletir sobre as confluências e influências da teoria do conhecimento (apreensão do movimento) em Hegel (1770-1831) nas matrizes teóricas marxista (dialética, contradições e movimento histórico) e psicanalítica (pulsão de morte e Eros, falta ou negatividade constitutiva nos sujeitos). 2) Pensar nas intersecções entre os conceitos marxianos de fetichismo e alienação para a teoria social e para a psicanálise. Objetivo também entender qual seria a contribuição da obra de Fanon para a sociologia na sua compreensão do sistema-mundo capitalista, das relações de alteridade produzidas pelo projeto colonial de dominação. Por fim, conhecer as propostas fanonianas de cura psicanalítica e social – por meio da luta pela revolução anti-colonial e pela construção do socialismo – e de construção de relações desalienantes e compatíveis com um projeto de emancipação radical de toda a humanidade.

Analiso em detalhes, primeiramente, a obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), em tensionamento com o pensamento freudiano e com a psicanálise contemporânea, posteriormente, abordo as particularidades do marxismo em Fanon, para, em seguida, expor suas teses de 1952 a um diálogo com a obra *Os condenados da terra* (1968) e com outros autores que influenciaram

<sup>10</sup> Outra contribuição resultou daqueles que defendem as Ciências Sociais como campos multiparadigmáticos. Neste caso, a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política possuem paradigmas, mas eles coexistem no campo científico de forma tensa.” (NUNES, 2007, p.14).

Fanon ou teceram leituras atuais de sua produção textual, sobretudo, marxistas e teóricos da descolonização.

Trato, sobretudo, das obras *Pele Negra, máscaras brancas* (2008) e de *Os Condenados da terra* (1968), por considerar, assim como Immanuel Wallerstein (2009), que os diagnósticos que Fanon tece na primeira só se completam na última. Na década de 1950, Fanon descobre que o negro é um ser para o outro e está cindido e alienado. No início de 1961, perto de sua morte, o autor demonstra a certeza de que essa condição de sofrimento, alienação e cerceamento dos sujeitos colonizados e oprimidos só pode ser superada na luta revolucionária e na realização da uma nova sociedade e do advento de um “novo homem”.

## 2. Como Fanon conhece o seu mundo

As interpretações e os estudos da obra fanoniana, constantemente, misturam-se à biografia de seu autor. Não por qualquer motivo: Fanon agrega reminiscências de suas experiências, não esconde o caráter militante de sua letra profundamente retórica e ensaística<sup>11</sup> e, o mais fundamental, converte-se em sujeito e objeto de seus estudos. Na década 1950, não era usual que uma voz negra e da periferia do sistema ressoasse, ainda por cima, tão altiva e provocado como a de Fanon<sup>12</sup>. Sem surpresas, o autor não passou incólume pela resistência e pelo racismo característico da comunidade acadêmica francófona, por vezes, em choque e ultrajada por ter sido exposta, sem anestesia e indulgências, diante de sua própria farsa. Fanon borra as fronteiras imaginárias entre sujeito e objeto, faz da subjetividade um componente fundamental para qualquer análise completa da objetividade do mundo, particularmente, do mundo colonial. A influência da teoria do conhecimento em Hegel pode ser uma das chaves para interpretar a dialética sujeito-objeto em Fanon:

Com isso, deve-se compreender que para Hegel o conhecimento está na relação sujeito/objeto, mas não na dualidade, pois, o sujeito deve se conhecer e só se conhece à medida que conhece o objeto e vice-versa. Assim, é possível considerar que o sujeito hegeliano não está configurado como um ‘expectador’, pois, ele tem a intenção de conhecer o objeto e conhece algo que é determinado: o existente, o real (GIROTTI, 2010, p.2).

<sup>11</sup> Assemelha-se ao estilo de Aimé Césaire em *O discurso sobre o colonialismo* (1978).

<sup>12</sup> Sartre descreve o impacto que o enquadramento do europeu como objeto de estudo em *Os condenados da terra* (1968) causa: “Que aconteceu, então? Simplesmente isto: éramos os sujeitos da história e atualmente somos os objetos. Inverteu-se a correlação de forças, a descolonização está em curso; tudo o que nossos mercenários podem tentar é retardar-lhe a conclusão”. (SARTRE, 1968, p.18).

Em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), Fanon denuncia a objetificação e a negação do negro enquanto sujeito produtor de conhecimento no Ocidente: “[...] eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (2008, p.103).

O pensamento científico ocidental está enraizado no método cartesiano de René Descartes (1596-1650), como enfatiza Quijano (2005), essa origem na sentença “penso, portanto, sou” tem consequências profundas para o desenvolvimento da modernidade-colonialidade. Primeiramente, há um pressuposto solipsista no raciocínio cartesiano (DUSSEL, 1993), como se a racionalidade fosse um dado, um aparato apriorístico, que se forma independentemente do concreto e do social. Posteriormente, Marx irá se contrapor à essa forma de compreender a apreensão da realidade e seus limites e, portanto, defenderá que o modo como o ser humano conhece o mundo e, de certo modo, a si mesmo é bastante diferente, o que terá grande relevância na construção do materialismo histórico como método, sobretudo, quando Marx coloca a dialética idealista hegeliano de “cabeça para cima”. Em Hegel:

[...] o esforço da filosofia está em unir o que está à parte, ou seja, um esforço para unir opostos, e isso é melhor identificado em sua crítica ao dualismo kantiano e sua separação entre sujeito e objeto, e entre fenômeno e coisa em si. A busca pela superação do dualismo, direcionado a Kant, está, em alguns aspectos, na interpretação hegeliana da filosofia de Kant, a qual é considerada por Hegel como uma filosofia da reflexão, pois, o sujeito vê a coisa como ele quer, ele representa a coisa para ele mesmo, ele reflete a coisa, em outras palavras, o sujeito kantiano constrói o seu próprio mundo (GIROTTI, 2010, p.1).

Em Marx, devido à herança da dialética hegeliana, o real é entendido como possuidor de sua própria legalidade, ou seja, não é o sujeito/pesquisador que constrói e organiza essa realidade, mas as categorias são apreendidas da própria realidade (NETTO, 2011).

Contudo, é imprescindível destacar o quanto a filosofia hegeliana foi transformada pelo marxismo e nos escritos de Fanon<sup>13</sup>. As concepções de “Estado”, “Razão” e “Espírito do Mundo” representaram concepções características do pensamento eurocêntrico, que endossaram a dominação colonial. Quando Hegel escreveu que a África não possuía a objetividade e a capacidade necessárias para imaginar uma ideia “elaborada e perfeita como Deus” (DUSSEL, 1993, p.19), não pode perceber que seu idealismo iluminista se valia de concepções inerentemente religiosas em nome da racionalidade moderna.

<sup>13</sup> É importante salientar que Fanon também foi influenciado pela hermenêutica e pela fenomenologia, como reforça o sociólogo José Gandarilla Salgado no ensaio *Todas las cicatrices: hasta una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon*, incluído no livro *Colonialismo Neoliberal - Modernidade, devastación y automatismo de mercado* (2016): “La fenomenología de lo colonial y el rompimiento epistemológico des-colonizador parten de otro espacio teórico y político, un espacio que Fanon inaugura como arena de combate, como alternativa al discurso filosófico como práctica política” (GANDARILLA, 2016, p.112).



Para Quijano (2005), o paradigma cartesiano produziu as dualidades sujeito-objeto e corpo-razão, ambas enraizadas na dualidade cristã corpo-espírito, ou seja, são produzidas a partir de uma matéria-prima religiosa, mas se impõem como pressupostos para a produção de uma ciência laica e objetiva. Para o mesmo autor, sem a objetificação do corpo como natureza e de sua expulsão do âmbito do espírito, os pensadores ocidentais não teriam podido construir a categoria de raça e nem a empregar como categoria primordial na estruturação da conquista<sup>14</sup>, da dominação e da hierarquização das populações e territórios mundo afora:

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. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem (FANON, 2008, p.33).

Em *Os Condenados da Terra* (1968), publicado pouco tempo após a morte prematura do autor, no capítulo no qual descreve os quadros neuróticos apresentados tanto por árabes, quanto por colonos, ou seja, torturados e algozes, Fanon conta que ao atender um agente da tortura assolado por um quadro agudo de sofrimento e culpa, depara-se com sua já conhecida encruzilhada médica, ética e existencial:

Êsse homem sabia perfeitamente que tôdas as suas perturbações eram causadas diretamente pelo tipo de atividade desenvolvida nas salas de interrogatório, embora tivesse tentado atribuir globalmente a responsabilidade aos "acontecimentos". Como não considerava a hipótese: (seria um disparate) de parar de torturar (então seria necessário demitir-se), êle me pedia francamente que o ajudasse: a torturar os patriotas argelinos sem remorso de consciência, sem desordens de comportamento, com serenidade. (FANON, 1968, p.229).

O fragmento supracitado indica que o médico concebe o fazer psicanalítico desde um ponto de vista crítico e contestador da normatividade colonial vigente. Seu objetivo profissional não pode ser ajudar os analisandos e pacientes a se adaptarem melhor às exigências sociais e coloniais, mesmo tendo o conhecimento de que é possível que a promoção de uma maior harmonia entre o *ego* e o *superego* redima a intensidade do sofrimento psíquico. A posição de Fanon anuncia uma proposta de psicanálise menos normativa e mais subversiva, em desalinho

<sup>14</sup> Na interpretação de Dussel (1993), os conquistadores europeus inauguram uma nova forma de raciocínio o "Conquisto, logo existo". A modernidade já estava em gestação em vários contextos diferentes, mas foi efetivamente parida quando "a Europa" se confrontou com o(s) Outro(s) e passou a controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo, identificando-se "como um ego descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade". (DUSSEL, 1993, p. 8). Na verdade, antes dessa confrontação, a Europa não era "A Europa". Como é concebido por Hegel, o movimento histórico que produziu o capitalismo desemboca linearmente e evolutivamente na Europa, mais precisamente no Estado alemão que resolve as contradições da sociedade civil, e exige, para seguir seu caminho teleológico, conquistar o espaço, o corpo, a memória e colocar todas as hierarquias para trabalharem em função de sua reprodução e expansão.

com a normatização das formas de viver e com a promoção de um bem-estar individual e completamente engajada num projeto de transformação política, social e subjetiva. O antilhano percebe que interpretar o bem-estar de certos indivíduos como sinal de sanidade mental – em meio a campos de concentração, assassinatos, repressão e tortura<sup>15</sup> – é um desatino.

Fanon constrói um pensamento psicanalítico subversivo e promove um giro epistemológico descolonizador (como é possível perceber desde um olhar em retrospecto), ao mobilizar teorias e produções estéticas elaboradas a partir da realidade periférica e para essa realidade, além de interiorizar pensamentos oriundos de matrizes teóricas europeias (como o marxismo e a psicanálise), matizando-os com os próprios problemas da periferia do mundo, para alcançar uma compreensão dos seus principais objetos de estudo: a problemática da alteridade colonizador-colonizado, o sofrimento do negro alienado de sua terra, de sua nação e de seu projeto de vida e a eleição da violência revolucionária como método legítimo e eficaz para construir uma emancipação universalista. Afinal, como o próprio Fanon escreve em *Pele Negra, máscaras brancas* (2008), Freud elaborou sua teoria psicanalítica pensando no sujeito europeu inserido numa família branca, portanto, esquemas como o “complexo de Édipo” não devem, sob nenhuma justificativa, ser transplantados de forma mecânica para a Martinica ou para a Argélia<sup>16</sup>.

### 3. *Pele negra, máscaras brancas*

Na esteira de experiências, memórias e reflexões desenroladas entre viagens à França e retornos à Martinica, em *Pele Negra, máscaras brancas* (2008), escrito na antevéspera da deflagração da guerra de libertação argelina (1954-62), mas ainda na fase antilhana do autor (GANDARILLA, 2016), Fanon expõe a tese de que o negro no contexto colonial é um ser para o

<sup>15</sup> O fragmento de um dos casos clínicos atendidos por Fanon também é capaz de jogar pedras no moinho do “orientalismo”, mais precisamente aos relatos do 1º Conde de Balfour compilados por Said em *O Orientalismo* (2007). Balfour, político e ex-Primeiro-ministro do Reino Unido (1902-1905), foi o responsável pelo documento, a famosa Declaração Balfour (1915), que prometeu a Palestina aos sionistas em troca de apoio na Primeira Guerra Mundial contra o Império Otomano, no período conhecido como o Mandato Britânico na Palestina. Balfour escreve que os árabes, mais especificamente, os egípcios, são incapazes de concatenar ideias e estabelecer um raciocínio lógico, coerente e, quando interpelados pelas autoridades morais europeias, sempre se contradizem. O curioso a se pensar a partir deste “relato” selecionado por Said (2007) é que os franceses tiveram justamente de revolucionar as técnicas de tortura e extração violenta de informação durante a guerra contra os árabes guerrilheiros na Argélia (1956-64). Algumas dessas técnicas de guerra de baixa intensidade são empregadas até hoje em Guantánamo, por exemplo, para arrancar informações de pessoas tão “débeis”, “incoerentes” e “pouco sagazes” em seu raciocínio.

<sup>16</sup> É importante trazer uma ressalva quanto à profundidade do caráter subversivo e contestador da obra psicanalítica de Fanon. Em diferentes passagens de *Pele Negra...*, o autor endossa entendimentos explicitamente falocêntricos sobre a psique feminina de mulheres brancas e negras, como no fragmento: “Se penetrarmos um pouco mais no labirinto, constataremos: quando a mulher vive a fantasia do estupro por um preto, é, de certo modo, a realização de um sonho pessoal, de um desejo íntimo.” (FANON, 2008, p.153).

outro e é assolado por uma cissiparidade alienante. Na interpretação fanoniana, existe um negro para o branco e um negro para o seu semelhante, divisão que produz sofrimento e alienação, aqui entendida como uma forma de cerceamento da “liberdade” e das potencialidades humanas sempre em aberto, valor humano extremamente caro ao projeto fanoniano e também ao existencialista<sup>17</sup>: “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. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial...” (FANON, 2008, p.33).

Em psicanálise, todo o sujeito é um ser dividido por apresentar um aparato psíquico composto por estruturas (*id, ego, superego*) e forças contraditórias, pulsão de morte e pulsão de vida (representadas por Eros e Tânatos na Mitologia Grega), implicadas em uma luta que nunca produz uma síntese derradeira enquanto houver vida. Apesar dessa condição ontológica do ser humano, para Fanon, o negro oprimido pelo sistema colonial é um ser ainda mais complexo e contraditório psicologicamente.

No capítulo *O negro e a linguagem*, o autor analisa o que considera uma das mais significativas interdições que a criança negra, socializada no sistema colonial, sofre: a imposição, primeiro pelos pais, depois durante a inserção no sistema escolar, do idioma do colonizador, o francês, como o único legítimo. Na esfera pública martinicana, o idioma crioulo passa a ser interdito e reprimido, já que falar o francês segundo a norma culta é um *símbolo de distinção* e parte do exercício de um poder simbólico (BOURDIEU, 2007). O *superego*, que pode ser entendido como uma projeção e posterior internalização dessas primeiras relações, como já entendia Freud, em *Esboço de Psicanálise* (1940)<sup>18</sup>, exige do frágil ego infantil o embranquecimento, processo violento que nunca se realiza completamente, pois o negro jamais será considerado pelo sistema estruturalmente racista à altura do modelo hegemônico de subjetividade, o do europeu branco:

A estrutura familiar é interiorizada no superego e projetada no comportamento político [...]. O negro, na medida em que fica no seu país, tem quase o mesmo destino do menino branco. Mas indo à Europa terá de reconsiderar a vida. Pois o preto, na França, seu país, se sentirá diferente dos outros. Já pretenderam apressadamente: o preto se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado. O jovem antilhano é um francês convocado a viver continuamente com os seus compatriotas brancos (FANON, 2008, p.133).

<sup>17</sup>Posição exposta no ensaio *O Existencialismo é um humanismo*, de Jean-Paul Sartre (2010).

<sup>18</sup>“O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de superego. Na medida em que este superego se diferencia do ego ou se lhe opõe, constitui uma terceira força que o ego tem de levar em conta” (FREUD, 1975, 93).

No capítulo, *O negro e a linguagem* (Ibidem), Fanon tece uma ácida crítica à ilusão de que a representatividade e a ocupação de espaços pelos negros são suficientes para destruir a opressão estrutural, mesmo que o autor não ignore e tenha se debruçado em farto material sobre personagens e representações da negritude na Indústria Cultural e na literatura. Fanon entende que não basta o negro das colônias ser agraciado com a oportunidade de estudar filosofia em universidades canônicas como a Sorbonne<sup>19</sup>. O negro precisa lembrar que na maior parte do tempo histórico a filosofia foi utilizada pelos e para os europeus no intuito de justificar moralmente massacres e a subjugação dos povos. A solução para o problema do negro não é a educação, assim como a solução para o problema do índio não o era quando Mariátegui (2007) publicou sua obra *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidade Peruana* em 1928.

Simplesmente isto aqui: quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou como desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando um outro tenta obstinadamente me provar que os negros são tão inteligentes quanto os brancos, digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio (FANON, 2008 p.43).

Outra consequência da viagem do negro antilhano à metrópole é o estranhamento que este pode passar a desenvolver em relação à sua família após o regresso. Fanon descreve de forma irônica os novos hábitos gestuais e linguísticos adquiridos pelo regresso depois de ter “flanado” pela “Cidade-Luz”. Neste ponto, mais uma divisão no sujeito é aprofundada: entre o antilhano “afrancesado” e sua família inferiorizada e “caipira”, a *Outra*: “O antilhano deve então escolher entre sua família e a sociedade europeia; em outras palavras, o indivíduo que ascende na sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano do imaginário, em relação com as Erlebnisse, as vivências infantis que descrevemos anteriormente”. (FANON, 2008, p.133).

A linguagem, como entende Marx e Engels em *A história dos homens* (1989) carrega a “maldição” de estar indelevelmente contaminada pela matéria. Para Marx, a linguagem é forjada ao sobreviver a necessidade dos homens e das mulheres, enquanto seres sociais, de criarem as condições das quais dependem para sobreviver, reproduzir sua vida material e simbólica e, portanto, fazer a história:

O “espírito” tem consigo de antemão a maldição de estar “preso” à matéria, a qual nos surge aqui na forma de camadas de ar em movimento, de sons, numa

<sup>19</sup> Em 1950, Fanon escreve *Pele Negra, Máscaras Brancas* e apresenta o texto como tese doutoral, mas, por confrontar as correntes hegemônicas da psiquiatria, o trabalho foi recusado pela comissão julgadora na França (GORDON, 2008).

palavra, da linguagem. A linguagem é tão velha como a consciência — a linguagem é a consciência real prática que existe também para outros homens e que, portanto, só assim existe também para mim, e a linguagem só nasce, como a consciência, da necessidade, da carência física do intercâmbio com outros homens. [...] A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens (MARX; ENGELS, 1989, p.196-197).

“A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (p.25), escreve Marx, nos primeiros parágrafos de *O 18 de Brumário* (1978), sobre em que condições materiais e simbólicas o ser humano faz a história, processo no qual a linguagem, a religião e todo o sistema de crenças são herdados, por mais que sejam constantemente ressignificados e transformados no devir, das gerações precedentes. Retomando o *memoire* de Fanon sobre a imposição do idioma francês na socialização infantil, em diálogo com a concepção de sistema de representação marxiana, conclui-se que a língua francesa, ao transportar consigo uma carga ideológica, participa de um projeto “civilizatório” e opressivo. Portanto, a questão da linguagem e os sistemas de representações em Fanon, assim como no próprio pensamento marxiano, não são problemáticas etéreas e que possam ser analisadas de forma autônoma em relação a outras estruturas sociais. As implicações da linguagem ultrapassam as dimensões simbólicas e psicológicas, ou seja, deixando sua marca indelével na reprodução da vida e do modo de produção.

#### 4. Crítica à apropriação essencialista da obra de Fanon

Trata-se de um exercício de presenteísmo buscar em Fanon um pós-modernista, como foi pretendido por certos setores dos estudos pós-coloniais, mais aderidos ao pós-modernismo, sobretudo, em suas leituras do livro *Pele negra...*, obra que aborda em mais profundidade as problemáticas da representação e do reconhecimento, em comparação com outros de seus escritos:

Depois de as labaredas de 1968 se terem extinguido, a obra de Fanon retirou-se para um canto menos turbulento. E, no final dos anos oitenta, os vários movimentos identitários e pós-coloniais descobriram o primeiro livro, a que prodigalizaram a sua atenção, em grande parte sem entenderem o que Fanon queria dizer com ele. Fosse o que fosse que Fanon era, ele não era um pós-modernista. Em vez disso, podia ser caracterizado como tendo uma parte de freudiano marxista, uma parte de marxista freudiano e, no fundamental, como estando inteiramente empenhado em movimentos revolucionários de libertação (WALLERSTEIN, 2009, p.4).

Em resumo, em meio à variedade de produções vinculadas ao paradigma pós-moderno, destaco duas características: a dúvida quanto à distinção entre aparência e essência e um certo desprezo pela categoria de totalidade<sup>20</sup>, tão cara ao marxismo. Existe uma problemática em Fanon, diretamente vinculada à sua biografia: o autor muitas vezes deixava de referenciar os autores dos quais bebia, por estar em situações de confronto ou em missões médicas, por exemplo, abrindo a retaguarda para uma ampla gama de especulação sobre seus livros de cabeceira e quanto à origem epistemológica dos conceitos empregados. São parcas as notas de rodapé que aparecem em sua obra.

Portanto, apoiada em autores do sistema-mundo e da periferia do capitalismo, como o estadunidense Wallerstein (2009), o egípcio Amin (2009) e o mexicano Gandarilla (2016), também contesto as leituras hegemônicas na academia da obra *Pele Negra...* (2008), realizadas, sobretudo, a partir década de 1980. Esse movimento de eleger a obra como um cânone precursor do pós-modernismo decolonial foi possível, porque dissociou-se este escrito de outros, retirando-o de seu contexto histórico e bibliográfico, ou seja, falseando o que Fanon defendia, pretendia e almejava, com o intuito de encaixar o autor e sua obra extemporaneamente numa vertente essencialista e pós-moderna de estudos pós-coloniais e de movimento de negritude. Pretendo contribuir minimamente com o contra-movimento de resgate do Fanon subversivo e revolucionário política e epistemologicamente neste artigo.

No fragmento a seguir, Fanon deixa claro que não se alia a um movimento de negritude que seja partidário de um reforço de identidades essencialistas e a-históricas ou que se apeguem a uma reconstituição de tempos e contextos irrecuperáveis:

Imaginar que se fará cultura negra é esquecer estranham ente que os negros estão desaparecendo; os que os criaram estão assistindo à dissolução de sua supremacia econômica e cultural. Não haverá cultura negra porque nenhum homem político imagina ter vocação para dar origem a Repúblicas negras. O problema consiste em saber que lugar esses homens [líderes] têm intenção de reservar para seu povo, que tipo de relações sociais decidem instaurar, que concepção têm do futuro da humanidade. É isso que conta. Tudo mais é literatura e mistificação (FANON, 1968, p. 195).

## 5. Fanon, Marx e a psicanálise

<sup>20</sup> Os marxistas não falam em totalidade por megalomania, mas porque a realidade do sistema capitalista, que criou um mercado mundial à imagem e semelhança da classe dominante, impõe-se perante os olhos, ouvidos e mentes de quem queira percebê-la. O advento do sistema-mundo moderno, capitalista e engendrador de um padrão de dominação estruturado pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) faz com que seja um falseamento negar a totalidade. O movimento de acumulação espiralada e infinita do capital (HARVEY, 2018) levou necessariamente à formação de um mercado mundial, com trocas desiguais e relações necessariamente assimétricas e, portanto, racializadas, e à expansão colonial e imperialista, que se reformulam e se reproduzem no processo histórico de longa duração.

Fanon entende as neuroses e psicoses como patologias do ser social, não como experiências vividas por indivíduos atomizados. O ensaio freudiano *Luto e melancolia* (2011)<sup>21</sup> vem sendo mobilizado por psicanalistas contemporâneos para pensar a melancolia manifestada por atores políticos (KEHL, 2010), que, ao deixarem que o “Outro” – em Fanon, seria a posição do europeu – capture, domine e aliene seus projetos de desejo, passam a se melancolizarem e se culparem pela perda do objeto desejado. Na obra de Fanon, a via para “perseguir” este objeto de desejo seria um projeto de nação forjado pelos povos racializados e para os povos racializados nas colônias.

Uma das teóricas contemporâneas da psicanálise que mobiliza o par “luto e melancolia” freudiano e a “demissão subjetiva” em Jacques Lacan para pensar os efeitos do poder e o sujeito contemporâneo, aqui entendido como uma vítima dos sintomas mórbidos, é Maria Rita Kehl:

Demissão subjetiva foi como Lacan designou a posição do sujeito que se deprime: aquele que sofre da única culpa justificável, em psicanálise, a culpa por ceder em seu desejo. Não se trata de supor que a alternativa para as depressões seria o domínio egóico e consciente do objeto do desejo. O desejo, em psicanálise, é por definição inconsciente – e seu objeto, perdido. A posição do sujeito ante o objeto (perdido) de seu desejo determina seu lugar no fantasma, de onde ele ensaia sua versão inconsciente a respeito do que o Outro quer dele (2009, p.58).

A melancolia no colonizado que abdica de ser partícipe na luta de libertação nacional, associada à culpa, é análoga ao processo de “traição da via *desejante*” de que trata Kehl (2009), ainda que no contexto neoliberal. Ambos os autores utilizaram *insights* freudianos para pensar patologias do social, que podem ser entendidas, portanto, como resultados de processos sociais e políticos amplos.

Em Freud, o superego exige do ego e assim como o capital, analisado por Marx no *O Capital – v.I* (2013), é instiga a produção de novas necessidades que os sujeitos passam a entender como primordiais para a continuidade da vida, ou seja, como demandas incontornáveis<sup>22</sup>. Assim, a histórica e incessante produção de necessidades é sequestrada pelo capital e sua fixação no “valor de troca” em detrimento do “valor de uso”. A demanda do Outro em Fanon é emitida desde a Europa: são exigências de comportamento e de posição social que o

<sup>21</sup> “A perda do objeto de amor é uma oportunidade extraordinária para que entre em vigor e venha à luz a ambivalência das relações amorosas. Por isso, quando existe uma disposição à neurose obsessiva, o conflito de ambivalência confere ao luto uma conformation patológica e o compele a se expressar na forma de autorrecriminações, de ser culpado pela perda do objeto do amor, isto é, de tê-lo desejado” (FREUD, 2011, p. 67).

<sup>22</sup> Ao trabalhar e modificar o mundo em nome de necessidades, o ser humano forja novas necessidades, como Marx entende a produção da vida material e simbólica em *Contribuição da Crítica da Economia Política* (2003).

negro, principalmente a criança em formação, apresenta imensa dificuldade em atender. São expectativas sociais geradas por uma sociedade que a marginaliza e que não a enxerga como protagonista de sua própria vida. Quando o negro cede e passa a atender exclusivamente à demanda do Outro, paga um alto preço, que é o da manutenção da opressão e do sofrimento. Kehl (2009) explica o custo que o melancólico precisa desembolsar por renunciar ao seu desejo e por aderir ao projeto da classe dominante, aceitando passivamente sua posição enquanto consumidor de produtos excessivos:

[...] a demanda do Outro vem coincidir com os mais primitivos mandatos do supereu, prometendo atender aos anseios recalcados ao longo da travessia edípica: anseios de abrir mão da via do desejo em troca de uma oferta (imaginária) de gozo. [...] A angústia, por sua vez, é o preço inevitável a ser pago por essa perspectiva imaginária de supressão da falta. (2009, p.94)

Assim como a produção de necessidades a serviço da expansão espiralada e infinita do capital, a categoria de fetichismo da mercadoria (MARX, 2013) pode proporcionar mais outra ponte entre psicanálise e marxismo. Em Freud (1975), o fetichismo esconde um trauma, como o medo da castração. Em Marx (2013), esconde uma relação social baseada na exploração, portanto, a reificação torna-se fundamental para a reprodução da estrutura social de classes, sua ideologia dominante e suas opressões: “É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso.” (MARX, 2013, p. 206).

## 6. Projeto de cura dos “condenados”

No lugar do indivíduo atomizado, Fanon posiciona o ser social, os oprimidos e toda a nação no centro de sua proposta de cura. A partir do diagnóstico revelado por Fanon, qual seria a solução para a neurose social, a melancolia produzida pelo poder sobre egos fragilizados ou até mesmo conformados, aderidos e capturados pelo projeto de uma sociedade opressiva que os sufoca?

Sartre (1968), como Fanon, entende a luta colonial como uma catarse que abre caminho para a cura de colonizadores e colonizados. O ferramental colonial, assim como a violência reativa contra os colonizadores, volta como um “bumerangue”<sup>23</sup> contra as classes trabalhadoras

<sup>23</sup> “É o momento do bumerangue, o terceiro tempo da violência: ela se volta contra nós, atinge-nos e, como das outras vezes, não compreendemos que é a nossa”, escreve Sartre no prefácio ao livro *Os condenados da terra* (1968, p.13).



européias, fazendo com que a solidariedade internacional entre as classes despossuídas prevaleça como condição *sine qua non* para o empreendimento de uma Revolução Internacional. Assim como Marx descobre a importância da luta pelo fim da dominação colonial inglesa sobre a Irlanda, empreitada que impunha a manutenção de uma força militar robusta em oposição à luta revolucionária do operariado inglês (ANDERSON, 2019), os comunistas franceses passam a se solidarizar com a luta por libertação em África, ao perceberem que o sistema colonial e a transferência de valores baseada numa brutal exploração do trabalho e na pilhagem de riquezas contribuem para a cooptação de setores da classe trabalhadora e sindicatos na centralidade do capitalismo, para a ascensão da xenofobia e do chauvinismo, fenômenos amplamente denunciados por teóricos marxistas e dirigentes de partidos comunistas no início do século XX<sup>24</sup>.

Na luta anticolonial, precisam morrer, concomitantemente, um colonizado e um colonizador:

Êste livro não precisava de prefácio, tanto menos porque não se dirige a nós. Contudo, eu lhe fiz um para levar a dialética até ao fim. É necessário que nós, europeus, nos descolonizemos, isto é, extirpemos, por meio de: uma operação sangrenta, o colono que há em cada um de nós. Examinemo-nos, se tivermos coragem, e vejamos o que se passa conosco. (SARTRE, 1968, p. 16).

A ideia sobre a necessidade inexorável de uma transformação social violenta não nasce em *Os condenados da terra*, era uma concepção já fortemente defendida por anarquistas e socialistas desde o século XIX. Para eles, desde então, seria impossível que uma classe renuncie a sua dominação hegemônica sem que esta lhe seja arrancada à força, como experimentou na prática o movimento operário desde os primórdios, a exemplo da derrocada em poucas semanas da Comuna de Paris (1871). Em grande medida, é essa compreensão que dividiu as águas entre aqueles que defendiam uma emancipação radical pela via revolucionária e aqueles que a defendiam pelo acúmulo de mudanças por dentro do sistema e da legalidade burguesa, a via reformista. A importância da violência para o estabelecimento do poder burguês é constantemente obliterada no debate, como se o liberalismo também não tivesse se associado a processos violentos (como os conhecidos como “acumulação primitiva”

<sup>24</sup> O título da obra póstuma mais conhecida de Fanon, *Os Condenados da terra* (1968), é uma referência clara ao primeiro verso do Hino à Internacional Comunista (WALLERSTEIN, 2009). No auge do New Deal, nos Estados Unidos, e do Estado de Bem-Estar social, na Europa, como lembra Hobsbawm (1995), o apelo “às vítimas da fome e aos famélicos da terra” não parecia surtir grande efeito entre as classes trabalhadoras dos países centrais, que portadoras de direitos conquistados e capacidade de consumo, pareciam ter mais do que apenas correntes opressoras a perder. Uma das exceções eram os negros nos Estados Unidos, que no mesmo período, tinham seus direitos civis legalmente negados em grande parte do país. Em contrapartida, o modelo soviético de desenvolvimento e de superação da subordinação como contraparte do desenvolvimento dos países centrais nunca deixou de ter franco apelo na periferia, seja nas lutas por uma revolução proletária e camponesa, seja no estabelecimento de uma política econômica nacional-desenvolvimentista comandada pelo Estado e por governos populistas (RIBEIRO, 1983).

pela literatura marxista) para estabelecer suas bases. Além de contar com a escravidão de povos não-brancos e com a espoliação colonial, a Revolução Industrial inglesa só foi possível graças ao brutal processo de cercamento dos campos que arrancou de suas terras milhões de camponeses, a partir de então obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver. Mesmo as revoluções encabeçadas pelas burguesias não foram pacíficas, como é exemplo a Revolução Francesa e outros movimentos protagonizados por liberais, como a Guerra Civil Americana, cujas motivações não são consideradas ilegítimas pelo pensamento social dominante, apesar da violência empregada. É mito que a violência envolvida nas revoluções socialistas e anti-coloniais seja uma exceção na história moderna.

Para Wallerstein (2009), há três teses sobre violência em Fanon. Mencionarei duas: “Em primeiro lugar, no mundo colonial ‘maniqueísta’, a fonte original da violência encontra-se nos recorrentes actos violentos do colonizador”<sup>25</sup> (WALLERSTEIN, 2009, p.6). Ou seja, para Fanon, omitir-se é posicionar-se ao lado do opressor, como já dizia o arcebispo sul-africano Desmond Tutu. Afinal, a independência da Argélia poderia ter sido forjada sem uma contra-violência revolucionária? Para Gandarilla, Fanon não é um apologista da violência, muito pelo contrário, é um crítico da violência inaugural que engendra o sistema colonial em todas as suas dimensões. A segunda tese fanoniana sobre violência para Wallerstein é: “[...] que esta violência transforma a psicologia social, a cultura política, daqueles que foram colonizados” (2009, p.6). À qual o autor ilustra com a seguinte citação:

Mas acontece que, para o povo colonizado, essa violência, porque constitui o seu único trabalho, reveste caracteres positivos, formadores. Esta práxis violenta é totalizante, uma vez que cada um se transforma em elo violento da grande cadeia, do grande organismo surgido como reação à violência primordial do colonialista. Os grupos se reconhecem entre si e a nação futura é já indivisa. A luta armada mobiliza o povo, isto é, lança-o numa única direção, num sentido único. (FANON, 1968, p.73)

Neste sentido, a proposta de cura em Fanon afasta-se em muito da prática clínica de “cura pela palavra”, como entendia o psicanalista francês Jacques Lacan, por exemplo. Para Fanon, a violência revolucionária funciona como uma terapia democrática e libertária, da qual o povo participa diretamente, sem mediação e sem senhores. Tal defesa aproxima Fanon de certos pensamentos anarquistas (horizontalistas) ou até luxemburguistas, no sentido de valorizar o

<sup>25</sup> O fragmento a seguir, escrito pelo filósofo hegeliano-marxista Slavoj Žižek, pode servir como um alerta sobre o caráter moralista e arbitrário que um investigador pode assumir ao enfatizar algumas violências e expressar menos espanto em relação a outras mais estruturantes, como a exploração do trabalho, por exemplo: “Primeiro, estigmatizar a violência [popular], condená-la como ‘má’, é uma operação ideológica por excelência, uma mistificação que colabora com o processo de tornar invisíveis as formas fundamentais de violência social.”(2014, p. 161).

aprendizado das massas em movimento. Para o militante, as organizações nacionalistas correm sérios riscos de perder completamente o vínculo com as massas em convulsão, caso não apoiem a luta armada:

Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizado por uma descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um, o líder não tem mérito especial. A violência ergue o povo à altura do líder. [...] Quando participaram, na violência, da libertação nacional, as massas não permitem que ninguém se apresente como “libertador”. [...] Totalmente irresponsáveis ontem, pretendem hoje tudo compreender e tudo decidir. Iluminada pela violência, a consciência do povo rebela-se contra toda pacificação. [...] A práxis que as lançou num corpo-a-corpo desesperado confere às massas um gosto voraz do concreto. A emprêsa da mistificação torna-se, a longo prazo, praticamente impossível (FANON, 1968, p. 74).

Se Freud descobre que o ego é apenas a ponta de um iceberg e que o ser humano não tem controle total sobre seu inconsciente, portanto, parte significativa de seu ser, Fanon aposta alto no fortalecimento do ego, na construção de um projeto para si e, sobretudo, no desvelamento da realidade concreta. Só assim, o colonizado poderá se libertar, num gesto revolucionário e universal, no qual o ego não imita e não busca a aprovação do europeu. Para Césaire (1978), a libertação nacional é uma forma de reconquista da personalidade negada, já que o processo de colonização é um processo de coisificação. Os sonhos dos negros colonizados apontam o caminho. Ele deseja ser livre, precisa, segundo Fanon, realizar esses sonhos:

A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã (FANON, 1968, p. 39).

O conteúdo manifesto dos sonhos analisados por Fanon não tem seu significado latente (realização de um desejo) interpretados numa chave que privilegia a sexualidade. No fragmento supracitado, Fanon interpreta os sonhos, repletos de gestos “viris” e até libidinais, como sintomas do desejo por liberdade e não relacionados a frustrações sexuais.

De forma criativa, Fanon contamina a psicanálise, uma teoria feita por europeus para europeus do espírito da *Tese 11* marxiana (MARX; ENGELS, 2007, p. 535), que afirma a necessidade de mais do que interpretar, de transformar o mundo. O psiquiatra e militante

defenderá em seu último livro, *Os Condenados da Terra* (1968), a via de cura e da transformação pela libertação nacional, com uso convicto da violência revolucionária, legítima, segundo o autor, com base no direito à soberania dos povos. Esta defesa está carregada do espírito impresso na poética de Brecht (1973, p. 71): “Do rio que tudo arrasta se diz que é violento. Mas ninguém diz violentas as margens que o comprimem.”

## 7. Homem de ação, existencialismo, Marx e luta anti-colonial

Ao construir sua ação intelectual de forma orgânica<sup>26</sup>, no sentido gramsciano<sup>27</sup>, Fanon torna-se um homem de ação e um humanista não-etnocêntrico. Sua autoconsciência enquanto um pensador periférico (na verdade, um ferrenho internacionalista) e de seu tempo, como fazia questão de destacar, além de seu diálogo com Césaire, Sartre e Beauvoir, são relevantes para a compreensão de sua trajetória intelectual e militante.

O filósofo Jean-Paul Sartre, um dos principais interlocutores de Fanon, foi responsável pelo primeiro prefácio do livro *Os Condenados da Terra* (1968). Sartre e Simone de Beauvoir foram promotores do apoio de setores da intelectualidade francesa às ações da Frente de Libertação Nacional (FLN) na Argélia, posição contumaz, ligada a um compromisso ético e político, que desencadeou debates e rupturas intelectuais e afetivas dentro dos círculos literários e filosóficos de Paris, como a famosa querela entre o escritor argelino (de origem francesa), existencialista e pacifista, Marcel Camus, e Sartre. No prefácio em questão, Sartre critica o humanismo eurocêntrico e hipócrita que exalta a humanidade que irmana todo o ser humano, alegando uma visão universalista, mas que, quando cerra os olhos ao sistema colonial e às práticas racistas, continua a particularizar os negros ou reduzi-los a um corpo incompreensível. Como escreve Césaire em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1978, p.13): por não ser capaz de resolver os dois problemas que criou<sup>28</sup>, o do proletariado e o colonial, “a Europa é indefensável.”

<sup>26</sup> Para Fanon em *Os Condenados da terra* (1968), o intelectual deve engajar-se no processo de libertação: “O intelectual colonizado assiste, numa espécie de auto-de-fé, a destruição de todos os seus ídolos: o egoísmo, a recriminação orgulhosa, à imbecilidade de infantil de quem quer ter sempre a última palavra. Esse intelectual colonizado, atomizado pela cultura colonialista, descobrirá igualmente a consistência das assembleias de aldeias, a densidade das comissões do povo, a extraordinária fecundidade das reuniões de quarteirão e de célula. O interesse de cada um não cessa mais de ser doravante o interesse de todos porque, concretamente, serão todos descobertos pelos legionários e portanto massacrados, ou serão todos salvos. Neste contexto, o "jeitinho", forma atéia de salvação, está proibido. (FANON, p.35-36).

<sup>27</sup> A formação intelectual é um momento teórico da prática política ampla, ou "práxis". Em Gramsci, é o tempo no qual o conhecimento teórico deve ser socializado, transposto para a ação concreta e incorporado como um novo patamar e repertório para futuras ações políticas, como entende o sociólogo Mauro Iasi (1999, p.73).

<sup>28</sup> “Todos os elementos de uma solução para os grandes problemas da humanidade existiram, em momentos diversos, no pensamento da Europa. Mas a ação dos homens europeus não realizou a missão que lhe: competia e

Sartre percebe-se no dever de explicar por que ele, enquanto um intelectual francês, seria o responsável legítimo pelo prefácio daquele livro escrito por um intelectual “colonizado” e dirigido aos povos colonizados em libertação. Para o filósofo francês, os intelectuais europeus não admitem que os africanos e antilhanos possam produzir escritos entre eles e para eles, sem “dirigir” a palavra à autoridade paterna da intelectualidade metropolitana, sem mediação e sem pedir a “bênção”: “Um ex-indígena "de língua francesa" sujeita esta língua a exigências novas, serve-se dela para dirigir-se apenas aos colonizados: "Indígenas de todos os países sub-desenvolvidos, uni-vos!" Que rebaixamento: para os pais, éramos os únicos interlocutores; os filhos nem nos consideram mais como interlocutores admissíveis: somos os objetos do discurso”. (SARTRE, 1968, p. 5).

A empreitada de Fanon também se converte em uma rebelião contra o *Orientalismo*. Said (2007) ainda não havia escrito sua célebre obra sobre o *Oriente como invenção do Ocidente* e Fanon já afrontava o arcabouço comum de estereótipos, que tentava açambarcar quase sem nuances os povos não-europeus, partilhado por todas as potências imperialista. Ironicamente, as potências haviam dividido o mundo durante a Conferência de Berlim (1884-85), entretanto, compartilhavam o mesmo conjunto de discursos, mitologias e fantasias sobre os povos ditos orientais. Ou seja, o orientalismo é um produto da parteira da modernidade, a relação de alteridade gerada no momento em que os europeus revelam para si a existência da totalidade do mundo, mas não dos povos africanos, asiáticos e americanos. *Os condenados...* deixou uma marca indelével no pensamento social: os “orientais” podem falar e se representar por si mesmos, e o revolucionário lança uma maldição sobre aqueles que não escutarem seu apelo – primeiramente, a seus irmãos de cor e dor e, por extensão, aos europeus. E ainda mais: o subalterno pode analisar e estudar o europeu e tecer uma crítica ao seu modo de ser e de dominar.

Para Amin (2009), em seu escrito sobre o significado de ler Fanon no século XXI, não existe capitalismo real sem colonialismo e imperialismo, mesmo que estes se reformulem em formas diferentes a depender do padrão de reprodução do capital (OSÓRIO, 2014). Igualmente, a expansão via “a assim chamada acumulação originária” (MARX, 2013) não é um fenômeno que pertence apenas aos primórdios do sistema (LUXEMBURGO, 1984; AMIN, 2009; HARVEY, 2005). Para Luxemburgo (1984), trata-se de um fenômeno perene do qual o capitalismo é dependente. Para a revolucionária, o sistema capitalista entraria em colapso se não pudesse se estender em direção às formas “pré-capitalistas” de organização da vida social, portanto, é possível inferir desta tese que, enquanto houver capital e espaços a “colonizar”, haverá

---

que consistia em refletir intensamente sobre esses elementos, em modificar-lhes o arranjo, o ser, em transformá-los, enfim em levar o problema do homem a um nível incomparavelmente superior”. (FANON, 1968, p. 273).

transferência de valor (MARINI, 2000) e desenvolvimento dependente do subdesenvolvimento, portanto, colonialidade (QUIJANO, 2005) e racialização dos povos periféricos.

Tais teses implicam no realce da hipocrisia do Estado-nação francês em relação ao nazismo, o que incomodava Sartre e Césaire. Para Aimé Césaire (1978) em seu curto, mas pungente, ensaio sobre o discurso do colonialismo, o choque da intelectualidade, da classe política e dos cidadãos franceses diante da ascensão de Hitler e ao posterior genocídio de judeus, comunistas, ciganos, negros, homossexuais, artistas de vanguarda e outros grupos representantes de formas de vida consideradas dissidentes, não se deu, porque o ditador falava em exterminar e exterminou milhões, mas porque prometia exterminar e escravizar “homens brancos” dentro da Europa. Deste modo, para Césaire, o nazismo é o sistema colonial que ousou envolver e invadir o coração do continente europeu. O “pecado” de Hitler foi tratar os europeus como os espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e alemães<sup>29</sup> já haviam “tratado” os ameríndios, africanos e asiáticos, inclusive, os que não foram formalmente colonizados, a exemplo dos chineses, durante as vexaminosas guerras do Ópio (1839-42) e (1856-60), que ceifaram milhões de vidas em nome das trocas de Livre Mercado.

Fanon endossa a tese da gênese do nazifascismo no colonialismo promovida por Césaire (1978), ao citar a seguinte provocação do órgão oficial de comunicação da FLN, *Résistance Algérienne* (nº 4, de 28/3/1957), em *Os Condenados da terra* (1968): “Mas na escala do indivíduo e do direito internacional, que é o fascismo senão o colonialismo no seio de países tradicionalmente colonialistas?” (p.71). A mesma aproximação reaparece nas próprias palavras de Fanon quando o autor descreve a prática imperialista e colonial na periferia (pilhagem de riquezas, massacres e trabalho forçado) para em seguida afirmar que o nazismo colonizou a Europa: “Há pouco tempo o nazismo transformou a totalidade da Europa em verdadeira colônia”. (FANON, 1968, p.80). Não apenas os críticos do colonialismo e do nazifascismo apontavam tais inspirações, o próprio Hitler fez comentários elogiosos à “concepção racista do Estado” nos Estados Unidos em *Mein Kampf* (1939).

Os fragmentos nos quais Marx revela sensibilidade em relação ao sistema escravista e ao colonialismo, na visão de Tible (2013) e Dussel (1990), remetem a uma “virada epistemológica decolonial” no pensamento do europeu, que culmina na visão claramente não-unilineal do desenvolvimento histórico em sua carta-resposta sobre a comuna russa e sua potencialidade como ponto de apoio de uma regeneração da Rússia (1887), destinada à populista russa Vera

<sup>29</sup> Responsável pelo chamado primeiro genocídio do século XX, no Sudoeste Africano Alemão, então colônia germânica até a derrota na 1ª Guerra, hoje, Namíbia, contra os povos das etnias herero e nama (1908). Genocídio cuja reparação foi negada pelo Tribunal Internacional de Direitos Humanos, em Nova York, em 2019. Deixando claro que a raça e a etnia das vítimas podem impedir que um genocídio seja lembrado pela história oficial.

Zasulich (ANDERSON, 2019). No livro *I d'O Capital*, no já citado Capítulo 24 sobre a acumulação primitiva, Marx (2013) escreve explicitamente que a escravidão assalariada só pode existir porque perdura a escravidão de fato nas colônias, internas ou externas<sup>30</sup>. Em escrito sobre o colonialismo Britânico na Índia, Marx e Engels descrevem que o mesmo capitalismo que se comporta com certa respeitabilidade na Europa, passeia sem véu pelas colônias<sup>31</sup>.

Por conta das leis tendenciais, como a concorrência coercitiva, a tendência ao decréscimo da taxa de lucro, o imperialismo, a concentração e centralização de capitais são resultados inexoráveis das políticas liberais realmente existentes. Ou seja, o colonialismo e a guerra imperialista são as contrafaces das políticas de livre mercado. Grande parte dos liberais não via nenhum impedimento moral na escravidão e no sistema colonial até essas formas entrarem em colapso, a partir da segunda metade do século XIX e após 1945, como documenta Losurdo (2009). Por isso, Fanon e Césaire acusam o humanismo europeu e liberal de cúmplice.

Para Césaire (1978), a expansão do capitalismo não é uma missão civilizatória. Muito pelo contrário, ela se funde a outras formas de exploração não propriamente capitalistas, mas que perduram sob seu reinado. Na expansão capitalista articulam-se, além da exploração do trabalho assalariado, outras formas de dominação não-exclusivas do capitalismo, fazendo com que perdurem no tempo e no espaço. Fanon (1968) e Césaire (1978) escancaram a relação promíscua do colonialismo europeu com figuras que representavam formas de dominação pré-existentes e que talvez<sup>32</sup> teriam se dissipado, caso as sociedades africanas tivessem traçado de forma autônoma seu próprio devir histórico. Césaire denuncia que o capitalismo e as autoridades coloniais lutaram pelo estabelecimento de alianças com líderes tribais, aprofundando o patriarcado e as desavenças étnicas<sup>33</sup>.

## 8. Questão nacional e marxismo não-ortodoxo

<sup>30</sup> “Enquanto introduzia a escravatura de crianças em Inglaterra, a indústria do algodão dava, ao mesmo tempo, o impulso para a transformação da anterior economia escravagista mais ou menos patriarcal dos Estados Unidos num sistema de exploração comercial. Em geral, a escravatura velada de operários assalariados na Europa precisava, como pedestal, da escravatura *sans phrase* no novo mundo”. (MARX; ENGELS, 2013, p.1009).

<sup>31</sup> “A burguesia jamais efetuou um progresso sem arrastar (rebocar) os indivíduos e os povos através do sangue e da lama, da miséria e da degradação?” (MARX; ENGELS, 1978, p. 97), pergunta Marx em artigo de 1853 sobre o colonialismo britânico na Índia. A civilização burguesa tem duas faces: “A hipocrisia profunda e a barbárie inerente à civilização burguesa espalham-se sob nossos olhos passando de seu lar natal, onde ela assume formas respeitáveis, às colônias onde ela se apresenta sem véu.” (MARX; ENGELS, 1978, p. 98), apesar de em passagens do próprio *Manifesto do Partido Comunista* (2005), algumas décadas antes dos textos *d'O Capital* e de outros citados, indicarem certo entusiasmo dos jovens revolucionários em relação ao caráter revolucionário, avassalador (“tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado”) e civilizador da ação da burguesia em nome de um suposto progresso teológico (ANDERSON, 2019).

<sup>32</sup> Apesar de que exercícios de contrafactual serem perigosos para uma historiografia séria.

<sup>33</sup> Conflitos e tensões que estouraram após os processos de libertação nacional, pois, entre outras razões, as nações haviam sido divididas arbitrariamente desde alhures, conforme seus recursos, por exemplo, e não de acordo com a configuração das populações.

A obra *Discurso sobre o colonialismo...* (CÉSAIRE, 1978), para Wallerstein, expõe as razões clássicas que fizeram com que os lutadores anti-coloniais abandonassem o seu engajamento nos partidos comunistas e propusessem teorias e análises concretas originais da luta de classes. “Quais são as classes em luta?” é uma questão que resgata o marxismo das tentações dogmáticas. Na interpretação dogmática, com o avanço do capitalismo pelo mundo, todos os tipos de sociedade e formas de trabalho estão condenados ao desaparecimento, reafirmando uma concepção unilineal, eurocentrada e teleológica de história. Como se o modelo de desenvolvimento do capitalismo na Europa fosse o futuro de todas as formações sociais no mundo<sup>34</sup>.

O Congresso dos Povos Oprimidos de Baku (1919), realizado no Azerbaijão pela III Internacional Comunista, no qual o antigo lema da primeira Internacional é modificado de “proletários do mundo uni-vos” para “proletários e povos oprimidos do mundo, uni-vos”, é um importante marco para a ampliação da concepção sobre quem pode ser o sujeito revolucionário na centralidade e na periferia do capital. “É sob a égide desse mote plural que autores como Mao Tsé-Tung, Ho Chi Minh, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, Mariátegui entre tantos outros irão inscrever na História seus escritos e suas lutas” (CARVALHO, 2018, n.p.).

Seguindo a deixa de teóricos e dirigentes comunistas que entendiam que para que a reprodução ampliada do capital fosse realizada seriam imprescindíveis a continuação de processos de despojo avançando em espaços não propriamente capitalistas<sup>35</sup>, Fanon considerou, heterodoxamente, o camponês como o sujeito revolucionário africano. E, além disso, valorizou o papel protagônico da aliança com o pejorativamente denominado *lumpemproletariado* – sobretudo, aquele que habitava as periferias numa zona transitória entre campo e cidade – para a realização da Revolução Africana. Camponeses e *lumpens* foram atores sociais fortemente estigmatizados em *O 18 de Brumário* (MARX, 1978), por sua suposta incapacidade de forjar um programa e uma atuação política autônomos. Fanon subverte a concepção marxiana de luta de classes, como defende Sartre no prefácio de 1968:

<sup>34</sup> É importante destacar que, para Marx, a acumulação primitiva ocorrida na Inglaterra é o caso exemplar de como o capitalismo separa a força de trabalho dos meios de produção, criando assim, a propriedade privada e a massa de trabalhadores “livres”, que são obrigados a vender sua força de trabalho. Estas são as pré-condições para iniciar o processo de exploração e apropriação privada do valor produzido. Para Marx, o caso inglês parecia estar sendo seguido por boa parte dos países da Europa.

<sup>35</sup> Na última década, o geógrafo e historiador marxista, David Harvey (2005) tem se esforçado para situar a “assim chamada acumulação primitiva”, como um processo atual e cada vez mais fulcral no neoliberalismo. Para ele, não se trata de espoliação em “espaços” pré-capitalistas, como entendia Luxemburgo, mas capitalistas de fato.



A impotente burguesia de negociatas e compradores, o proletariado urbano, sempre privilegiado, o *lumpenproletariat* das favelas, todos têm de se alinhar nas posições das massas rurais, verdadeiro reservatório do exército nacional e revolucionário; nas regiões cujo desenvolvimento foi deliberadamente sustado pelo colonialismo, o campesinato, quando se revolta, aparece logo como a classe radical: conhece a opressão nua, suporta-a muito mais que os trabalhadores das cidades e, para que não morra de fome, precisa nada menos que de um estouro de tôdas as estruturas. (SARTRE, 1968, p.6).

Em sua biblioteca particular, Fanon guardava, até mesmo em proporção maior que as obras de Marx, dezenas de exemplares de teóricos e dirigentes revolucionários não-ocidentais, como Mao Tsé-Tung e Hồ Chí Minh:

Na quinta parte do segundo volume das obras completas de Fanon, Jean Khalfa nos apresenta uma lista comentada da biblioteca de Frantz Fanon. Este instigante trabalho preenche importantes lacunas na obra Fanoniana. Muitas vezes escrevendo durante suas andanças como revolucionário e representante diplomático da FLN, Fanon não é um adepto das notas de pé de página, tampouco possuía sua biblioteca sempre ao alcance das mãos. Assim, traçar as origens de seu pensamento se torna um jogo de “gato e rato”. Não obstante, para além do vasto material Marxista presente na Biblioteca, chama atenção especial a quantidade de obras de Lênin e Mao, além de estudos sobre as experiências do marxismo periférico, como a da Indochina. É por esta janela entreaberta de suas raízes marxistas que tentaremos fazer escutar os silêncios da obra Fanoniana. (CARVALHO, 2018, n.p.).

Sem juízo de valor, pois é um fato histórico incontornável a influência de Mao no pensamento fanoniano, Samir Amin (2009) cita a seguinte colocação de Mao Tsé-Tung: “O Estado quer independência, a nação busca libertação e o povo quer Revolução”, ligando-a às concepções de revolução na obra do martinicano. As revoluções periféricas do século XX precisaram estar atentas a estas três dimensões para conseguir tomar o poder e perdurar. A leitura da obra fanoniana permite afirmar que o autor tinha plena consciência da necessidade de entender a dialética entre essas três dimensões de desejos, estruturas e espaços.

## 9. O particular e o universal

Fanon recusa a apologia de “um particular que se afirma como universal”, como Dussel interpreta as pretensões etnocêntricas europeias em *1492: O Encobrimento do Outro* (1993). Para Fanon, tanto brancos, quanto negros, enquanto particularidades, devem desaparecer com o fim da exploração e da opressão, portanto, aposta numa emancipação da humanidade enquanto categoria universal. Negros e brancos foram forjados por relações sociais e não são categorias que existem em si: “Eu, o homem de cor, quero apenas uma coisa: Que jamais o instrumento domine o ser humano. Que cesse para sempre a subjugação do homem pelo homem. Quer dizer, de mim por

um outro. Que me seja permitido descobrir e querer o ser humano onde quer que ele se encontre. O negro não existe. Tal como o branco não existe”. (FANON, 2008, p.190-191).

O fragmento pode ser contraposto à recente ascensão de um movimento negro “identitário” que, em alguma medida, luta por reforçar e conservar identidades distorcidas pelo capitalismo (FISHER, 2013), algumas até opressivas por reduzirem os seres humanos a campos cerceados, nos quais só se pode referir-se a alguém que se identifica como parte de um mesmo grupo. Um exemplo é a defesa, desassociada da análise estrutural, mas completamente voltada para o controle moralizante dos comportamentos individuais, do “lugar de fala”, como algo sagrado. Para Fisher, 2013, essa lógica solipsista aleija e isola por insistir que os diferentes não podem se entender a menos que pertençam ao mesmo grupo de identitário. Essa perspectiva solipsista mina a dimensão de solidariedade da política e das alianças humanas, como se cada sujeito só fosse capaz de defender o próprio interesse.

O negro deve (não há neutralidade axiológica em Fanon) tomar consciência de que é um sujeito histórico ativo no “laboratório da modernidade” (NEGRI *apud* TIBLE, 2013). Um dos precursores do movimento negro estadunidense e do pan-africanismo nos anos 1920, o jamaicano Marcus Garvey pregava a “repatriação”, ou seja, o retorno à África pelos negros da diáspora. Pode-se dizer que Garvey é precursor de um movimento negro afrocentrado. Em contraste, o sujeito revolucionário em Fanon não quer retornar a uma África idílica, mas construir coletivamente o seu destino, aquele que foi negado quando só lhe permitiram máscaras brancas seja nas colônias do além mar, seja em África:

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. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização. Mas, eu, homem de cor, na medida em que me é possível existir absolutamente, não tenho o direito de me enquadrar em um mundo de reparações retroativas. (FANON, 2008, p.190-191)

## **10. A decadência da Europa, sua superação e o “homem novo”: uma conclusão fanoniana**

Em sua conclusão, exposta em forma de manifesto, na parte final de *Os Condenados da Terra* (1968), Fanon clama aos povos de África e América que presenteiem a humanidade e a decadente Europa com o “homem novo”<sup>36</sup>, projeto que lembra fortemente o celebrado pelo revolucionário argentino Che Guevara, em sua dimensão política e ética. Ou seja, os povos de África e América cumprirão as promessas da modernidade que a Europa descumpriu

<sup>36</sup> Em nenhum trecho Fanon fala em “nova mulher”.

barbaramente, sem negar ou fazer tábua rasa de criações original mente europeias, como o movimento comunista:

Portanto, camaradas, não paguemos tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades que nela se inspirem. A humanidade espera de nós uma coisa bem diferente dessa imitação caricatural e, no conjunto, obscena. Se desejamos transformar a África numa nova Europa, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem dotados dentre nós. Mas, se queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa. Mais ainda, se queremos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos devolver-lhes uma imagem, mesmo ideal, de sua sociedade e de seu pensamento, pelos quais eles experimentam de vez em quando uma imensa náusea. Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento nôvo, tentar colocar de pé um homem nôvo. (FANON, 1968, p. 274-275).

O apelo fanoniano remete à percepção de Darcy Ribeiro sobre as promessas e projetos gestados enquanto ideiais na Europa, mas que couberam à periferia realizá-los. Os exemplos citados pelo intelectual, em *A América e a Civilização* (1983), são a República instaurada pelos Estados Unidos da América e a Revolução Socialista inaugurada pela Rússia em 1917. Cabe também citar a importância dos “jacobinos negros” (JAMES, 2000) no Haiti que fizeram a primeira revolução propriamente comandada pelo povo negro e excluído da partilha de riquezas, obtendo simpatia dos setores radicais da Revolução Francesa, mas aversão por parte de setores do iluminismo mais conservadores e eurocêntricos. A primeira revolução a proclamar de forma radical na teoria e na prática a universalidade dos direitos humanos, independente de marcadores raciais. O negro tornou-se cidadão e o cidadão tornou-se negro.

Para Fanon, a África não deve tentar colocar-se em dia com a Europa ou se tornar uma terceira Europa (a segunda já seriam os Estados Unidos): “A humanidade espera de nós uma coisa diferente desta imitação caricatural e, no conjunto, obscena”. Para Wallerstein (2009): “A rejeição do universalismo europeu é fundamental para a rejeição do domínio pan-europeu e da sua retórica do poder na estrutura do sistema-mundo moderno, aquilo que Aníbal Quijano designou por colonialidade do poder” (2005, p.10). A América não emerge no sistema-mundo como um outro ser, mas como possibilidade de atualizar a forma europeia do devir humano, portanto, tal como na mitologia cristã sobre a criação do homem, a América foi inventada à imagem e semelhança da Europa.

Os atores sociais que se forjam como sujeitos revolucionários<sup>37</sup> são os povos oprimidos, únicos capazes de acabar com a sociedade de classes e com a colonialidade, portanto, com o racismo. Os condenados da terra, na quele contexto, sobretudo, “farrapos” e camponeses, são os únicos capazes de impor o interesse universal e de salvar a África, a Ásia e as Américas, mas também a Europa de sua decadência humana, pois ao forjarem sua emancipação matam ou se propõem a eliminar da face da terra as posições de opressores e oprimidos, brancos e negros, colonos e colonizados.

O problema não é o contato, a troca e o intercâmbio com outras sociedades e civilizações, como as europeias, mas a forma como isso deu-se, apoiada numa alteridade cujo único resultado possível é a objetificação. As sociedades africanas não são estáticas, podem produzir sínteses a partir do contato com outras. A Europa, segundo Césaire (1946) e Dussel (1993), ao longo do século foi uma espécie de receptáculo de uma infinidade de invenções, ideias, pensamentos e contribuições desde a Abissínia, da China, do Egito, dos persas e árabes, produzindo uma síntese que tornou possível que esta chegasse às Américas, enquanto o colonialismo é uma forma aviltante de relação, pois seu principal produto é a degradação humana. O colonialismo é incapaz de produzir algum valor subjetivo, ético ou moral positivo para os dois polos da relação, mas transforma em mercadoria aquilo que não é (terras, mãos, corpos, mentes e ideias) e acumula riquezas para uma minoria branca, ignorando a efetiva realização das necessidades humanas. Fanon nos ensina a como pensar em destruir a velha alteridade e construir uma nova à altura das potencialidades eternamente em aberto do devir humano.

## Referências

AMIN, S. *Introducción. Frantz Fanon en África y Asia em F.Fanon, Piel negra, mascarar blancas*, Madrid: Akal, 2009.

ANDERSON, K. *Marx nas margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo, 2019.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960. Boitempo Editorial: 2007.

BOURDIEU, P. 2007. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: EDUSP/Zouk.

BRECHT, B. *Poemas*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

<sup>37</sup> Uma das grandes contribuições do peruano Mariátegui (2007) para o marxismo foi considerar os indígenas como sujeitos revolucionários.

CARVALHO, J.R.C.S. *Fanon e a questão nacional: raízes e tensionamentos*, 2018. Disponível em:

[https://www.academia.edu/37868112/Fanon\\_e\\_a\\_quest%C3%A3o\\_nacional\\_ra%C3%ADzes\\_e\\_tensionamentos](https://www.academia.edu/37868112/Fanon_e_a_quest%C3%A3o_nacional_ra%C3%ADzes_e_tensionamentos) Acesso em: 20 de setembro de 2020.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993. Conferências de Frankfurt.

DUSSEL, E. *El Último Marx y la liberación de América Latina*, 1990. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120225042913/marx.pdf>. Acesso em: 19 de setembro de 2020.

FANON, F. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISHER, M. *Exiting the Vampire Castle*. 2013. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/> Acesso em: 21 de setembro de 2020.

FREUD, S. *Luto e Melancolia*. Tradução de Marilene Carone. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos* [Tradução sob a direção de Jayme Salomão]. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 23).

GANDARILLA, J. G. *Colonialismo neoliberal: modernidade, devastación y automatismo de mercado*. Cidade do México: Herramienta, 2016.

GIROTI, M. T. *A Crítica de Hegel à dualidade sujeito-objeto em Kant*. Rev. Simbio-Logias. Botucatu, v.3, n.4, junho de 2010.

GORDON, L. R. “Prefácio.” In: FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora Edufba, 2008.

HARVEY, D. *A loucura da razão econômica*. São Paulo: Boitempo, 2018.

HARVEY, D. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

HOBSBAWM, E. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IASI, M. L. *Processo de consciência*. São Paulo: CPV, 1999.

- JAMES, C.R.L. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- JUNG, C. G. *Chegando ao inconsciente*. In: JUNG, Carl G. (org.) *O homem e seus símbolos*. 2ª edição especial brasileira. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.
- LUXEMBURGO, R. *A acumulação de capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. Tomo II. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MARIÁTEGUI, J.C. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARINI, R.M. *Dialética da dependência*. In: SADER, Emir (org.). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 105-165.
- MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Karl Marx: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, K. *O Capital, v. I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K.; ENGELS, F. 2. *A história dos homens* (manuscrito 1846/publicado em 1933). In: FERNANDES, F. (org.). *Marx Engels*. 3ª edição. São Paulo: Ática, 1989.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão*. São Paulo: Boitempo Editorial: 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. *Arte & Ensaios*. Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dezembro de 2016.
- NETTO, J. P. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- NUNES, L.L. A. *Paradigma e comunidade científica: Reinterpretando os conceitos de Kuhn para as Ciências Sociais*. In: SOBRAL; RENNÓ; SILVA (orgs.). *Paradigmas em Ciências Sociais: Cinco ensaios interdisciplinares*, Série Ceppac, Brasília, p.68, 2007.
- OSÓRIO, J. *La noción de patrón de reproducción del capital*. *Cuadernos de Economía Crítica*, Buenos Aires, n. 1, p. 17-36, octubre de 2014.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005.

RIBEIRO, D. *As Américas e a Civilização: Formação Histórica e Causas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos*. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1983.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARTRE, J. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, J. Prefácio. In: FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

TIBLE, J. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

WALCZAK, I. A. *O paradigma hermenêutico nas Ciências Sociais*. In: SOBRAL; RENNÓ; SILVA (orgs.). *Paradigmas em Ciências Sociais: Cinco ensaios interdisciplinares*, Série Ceppac. Brasília, p.68, 2007.

WALLERSTEIN, I. *Prólogo. Leer Fanon en el siglo XXI em F. Frantz Fanon, Piel negra, mascarar blancas*, Madrid, Akal, 2009.

ŽIŽEK, S. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.