

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

### SARTRE, FANON AND THE DIALECTIC OF BLACKNESS: OPEN AND STILL RELEVANT DIALOGUES

Deivison Mendes Faustino<sup>1</sup>

**Resumo:** Problematiza-se, neste artigo, as relações entre Jean Paul Sartre e Frantz Omar Fanon. Oferece-se uma sistematização que identifica Sartre e o existencialismo como uma das bases do estatuto teórico de Fanon, juntamente com a psicanálise, o marxismo e o movimento de negritude. Argumenta-se, no entanto, que a relação de Fanon com este referencial fora marcada por uma apropriação crítica que os *calibanizou* para as finalidades da luta revolucionária anticolonial no Continente Africano permitindo-lhe a apresentação de respostas originais que se perderiam caso se reduza o seu pensamento a uma delas ou se lhe apresente como mera repetição.

**Palavras-chave:** Fanon; Sartre; colonialismo; negritude; dialética

**Abstract:** In this article, we problematize the relations between Jean Paul Sartre and Frantz Omar Fanon. We offer a systematization that identifies Sartre and existentialism as one of the bases of Fanon's theoretical status, along with psychoanalysis, Marxism and the black movement. We argue, however, that Fanon's relationship with this framework was marked by a critical appropriation that *calibanized* them for the purposes of the anti-colonial revolutionary struggle in the African continent allowing him to present original answers that would be lost if his thinking were reduced to one of them or presents itself as a mere repetition.

**Keywords:** Fanon; Sartre; colonialism; blackness; dialectic

#### Prelúdio a uma leitura fanoniana de Sartre

Início esta comunicação agradecendo ao convite feito pela comissão científica deste colóquio<sup>2</sup>. O meu objetivo é discutir a relação entre Frantz Omar Fanon (1925-1961) e Jean

---

<sup>1</sup> Docente do departamento de Saúde, Educação e Sociedade da Universidade Federal de São Paulo; Instituto Amma Psique e Negritude. E- mail: [deivison.faustino@unifesp.br](mailto:deivison.faustino@unifesp.br)

<sup>2</sup> Comunicação apresentada no II Colóquio Internacional sobre Sartre: interseccionalidades na compreensão do sujeito contemporâneo (30/09/2019-02/10/2019). Anais disponíveis em <https://62ef5947-15f3-4d11-8e06->

Paul Sartre (1905-1980) de forma a estabelecer a relação do psiquiatra martinicano com o *existencialismo* e o *marxismo*. Minha hipótese é que a influência dessas matrizes teóricas – que relacionaremos oportunamente com outras, como a *psicanálise* e a *negritude* – não impediu que Fanon oferecesse posições originais a algumas questões debatidas nesse âmbito.

Sartre foi um pensador incansavelmente engajado com as lutas antirracistas (GORDON, 1995; ROCHA, 2015; RODRIGUES, 2016).<sup>3</sup> O seu compromisso com a defesa da liberdade o levou a se posicionar, política e teoricamente, não apenas contra o antissemitismo e os seus mecanismos de afirmação – uma vez que dele também fora vítima –, mas também contra o colonialismo moderno e o racismo antinegro, que assumia, sob a administração francesa, uma das expressões mais violentas<sup>4</sup>.

De maneira geral, é possível perceber duas dimensões interdependentes do antirracismo sartreano: uma, que se efetiva pela recusa de uma ontologia racial *a priori* e, outra, pelo engajamento político contra o racismo. Para ele, não faria sentido pensar em uma “essência” negra, árabe ou judia, senão, como projeção leviana, em um primeiro momento, daqueles que a fantasiam para negar o humano diante de si, como afirma em *Reflexões sobre a Questão Judaica*: “Longe de a experiência engendrar a noção do judeu, é esta, ao contrário,

---

[a2717f546840.filesusr.com/ugd/bb549f\\_7aaf5c2a8a3d4aebb5158f5dec7c9a6a.pdf](https://a2717f546840.filesusr.com/ugd/bb549f_7aaf5c2a8a3d4aebb5158f5dec7c9a6a.pdf)

<sup>3</sup> O relato de Nelson Rodrigues, na ocasião da passagem de Sartre pelo Brasil, é emblemático: “Ah! Sartre! Nas suas conferências a plateia o lambia com a vista [...] Parecíamos, ao ouvi-lo, uns trezentos cachorros velhos. [...] olhava para a gente, como se nós fôssemos um horizonte de cretinos. [...] Uma noite, lá foi ele, com a Simone de Beauvoir de namorada, ao apartamento de um colega. Era o mesmo desprezo. Olhava para os presentes como quem diz: – ‘Que cretinos! Que imbecis!’”. Em dado momento vem a dona da casa oferecer-lhe uma tigelinha de jabuticabas. O Sartre pôs-se a comê-las. Mas, coisa curiosa, ele as comia com certo tédio (não estava longe de achá-las também cretinas, também imbecis). Até que, na vigésima jabuticaba, para um momento e faz, com certa irritação, a pergunta: – ‘E os negros? Onde estão os negros?’. O gênio não vira, nas suas conferências, um mísero crioulo. Só louro, só olho azul e, na melhor das hipóteses, moreno de praia. Eis Sartre posto diante do óbvio. Repetia, depois de cuspir o caroço da jabuticaba: – ‘Onde estão os negros?’. Na janela, um brasileiro cochichou para outro brasileiro: – ‘Estão por aí assaltando algum *chauffeur*’. ‘Onde estão os negros?’ – eis a pergunta que os brasileiros deviam se fazer uns aos outros, sem lhe achar a resposta. Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros. [...]. (RODRIGUES, 1993).

<sup>4</sup> O ponto de vista sartreano do racismo não é novidade à fortuna crítica sobre o seu pensamento, especialmente naquilo que concerne ao racismo anti-judeu. No entanto, a mesma atenção não é dirigida ao racismo antinegro, mesmo o próprio filósofo tendo abordado o tema em diversos escritos, como lembra o filósofo jamaicano Lewis Gordon, ao propor pensar o racismo como *má-fé*: “Jean-Paul Sartre has explored racial concerns in some of his work of the 1940s and early 1950s, such as *Anti-Semite and Jew*, *Notebooks for an Ethics*, *The Respectful Prostitute*, *Black Orpheus*, and *Black Presence*. The virtues and vices of *Anti-Semite and Jew* have received study. But antiblack racism from the standpoint of bad faith has received relatively cursory and quite inadequate attention” (GORDON, 1995, p. 3).

que ilumina a experiência: se o judeu não existisse, o antissemita inventá-lo-ia” (SARTRE, 1960, p. 9).

Por outro lado, embora concordasse que o antissemitismo representava a negação do par “singular-universal” do homem, Sartre argumentava que a negação desta negação que “atira o indivíduo à situação judaica” (SARTRE, 1970, p. 61) não poderia ser alcançada ignorando a *situação* sobre o qual as escolhas se dão, mas “tomando consciência lúcida e verídica [dela] i.e., em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio” (SARTRE, 1970, p. 61). Neste sentido, a “responsabilidade direta para com os outros homens engajados pela escolha” (SARTRE, 1970, p. 6) faz com que a ação de engajamento efetivo – e não apenas afirmações racionais – seja o parâmetro do compromisso antirracista.

É válido alertar, no entanto, que não farei, como propõe Antônio Arantes (2011), “uma leitura sartreana de Fanon”, mas antes, uma leitura fanoniana de Sartre. Em artigo intitulado “Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”, Arantes retoma o “*Colonialismo e Neocolonialismo - Situações V*”, e o Prefácio de Sartre à *Les Damnés de la terre* para explicitar as contribuições antirracistas de Sartre e isentá-lo das acusações de ser um defensor de “uma lógica das consequências, do dente por dente, do olho por olho, a lógica da vingança e do revide”, feitas por Albert Camus e Paul Johnson. Chama a atenção em seu estudo, porém, que a “**teoria** revolucionária de Sartre” é contraposta à “**revolta**” de Frantz Fanon - que só é efetivamente citado ao final do artigo - de forma que a posição do primeiro possa ser apresentada como uma teoria coerente e revolucionária enquanto o último, um mero revoltado que se equivocaria sempre que se distanciar do primeiro.

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

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

## 1 Os referenciais teóricos de Frantz Fanon

Nesta seção, relaciono algumas importantes matrizes teóricas ao pensamento de Fanon: o Movimento de Négritude; a Psicanálise; e o Marxismo e o Existencialismo.

O Movimento de Négritude<sup>5</sup> foi um momento político-estético de valorização da identidade negra promovido por jovens estudantes antilhanos e africanos que viviam na França metropolitana, a partir da década de 1930 (DOMINGUES, 2005). Ocorre que Fanon, apesar de ter sido fortemente influenciado por esse movimento, e, sobretudo, ter se somado ativamente às suas fileiras (FAUSTINO, 2018a), endereçou-lhe duras críticas, em diversas ocasiões. Há um debate acalorado, na literatura especializada, que discute a relação de Fanon com este movimento (FAUSTINO, 2020a) mas, partimos do pressuposto, aqui, de Fanon estabele uma relação relação “oxímora” com a Négritude<sup>6</sup>. Além de ter sido aluno e, posteriormente, cabo eleitoral de Aimé Césaire – um dos criadores do movimento e candidato a prefeito de Fort de France, pelo partido comunista – Fanon seguiu compondo as fileiras

---

<sup>5</sup> Optou-se aqui por grafar o nome do movimento com acento agudo e nome próprio (Négritude) para demarcar com precisão a sua localização histórica e geográfica, diferenciando-o do termo mais amplo presente na língua portuguesa (negritude). Enquanto o primeiro refere-se ao movimento social surgido na França e nas colônias francesas entre a primeira metade do século XX, o segundo refere-se a um sentimento de pertença étnico-racial que se difundiu por toda a diáspora africana.

<sup>6</sup> Tomo emprestado a noção linguística de “oxímoro” empregada pelo filósofo ganês Ato Sekyi-Otu (1996) ao se referir a Fanon. O termo – que expressa uma figura de linguagem que relaciona ou exprime conceitos opostos em uma mesma locução – fora empregado originalmente por Gramsci para descrever Maquiavel como um “partidário do universal”. Para Sekyi-Otu, Fanon, assim como Maquiavel, se expressariam como “oxímoros radicais” que apontam para a possibilidade de articulação “dialética” de interesses particulares e universais. Nesta comunicação, aplicamos o termo à postura de Fanon, identificando uma articulação dialética (e não ambígua) entre a crítica dos limites e o reconhecimento da necessidade histórica do movimento Negritude.

desse movimento a partir da participação em seus encontros internacionais e articulações políticas (FAUSTINO, 2018a).

Fanon reconhecia a legitimidade histórica da luta antirracista e dos movimentos de afirmação cultural diante da negação colonial na medida em que eles confrontam os valores racistas europeus, sem, contudo, abrir mão de apontar-lhes os limites históricos, políticos, teóricos e ideológicos. Assim, afirma, por um lado, “*C’est le blanc qui crée le nègre*”, e por outro lado, reconhece que “*c’est le nègre qui crée la nègritude*”, afirmando-se na luta por um “reconhecimento objetivo de si” (Fanon, 1968, p. 29). Ocorre que as suas influências marxistas e o posterior engajamento à Frente de Libertação Nacional da Argélia, o posicionaria entre as alas mais radicais do pan-africanismo (BARBOSA, 2011; 2012), alas, essas, defensoras de uma revolução social radical como única resposta válida ao colonialismo e possibilidade da emancipação humana. Assim, a crítica à Négritude, em Fanon, é mais a problematização de seus limites culturalistas e reformistas do que uma ruptura com seus pressupostos e o reconhecimento de sua necessidade histórica (FAUSTINO, 2018a).

Outra matriz teórica de fundamental importância a Fanon é a Psicanálise. Não há espaço aqui para destrinchar suas relações precisas com essa área de saber, especialmente quando considerada a diferença proposta por Sartre (1998) – que, de certa forma, chega de maneira não sistematizada em Fanon – entre a “psicanálise empírica” e a “existencial”. Uma análise rigorosa permitiria identificar e isolar, no conjunto da obra, cada uma das suas influências. Destacamos aqui apenas a visível influência tanto do repertório teórico e léxico freud-laciano quanto da psicologia fenomenológico-existencial em suas noções de subjetividade, sujeito, desejo e singularidade humana, mas sobretudo, em seu manejo clínico psiquiátrico (FAUSTINO, 2020b).

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

Esses vetores constam tanto na clínica fanoniana<sup>7</sup> quanto em suas análises e intervenções políticas<sup>8</sup>. No entanto, assim como no caso da Negritude, a relação de Fanon com esses referenciais é sempre mediada por uma crítica que reconhece e se apropria daquilo que auxilia a elucidar o dilema colonial sem, contudo, deixar de apontar seus limites teóricos e políticos para, em seguida, propor, a partir dela, outra maneira de abordá-la. Assim, no caso da psicanálise, afirma:

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

O ponto destacado é a dimensão social do sofrimento psíquico, ou o que Vera Paiva (2003) denomina como psicossocial<sup>9</sup>. Se fosse possível fazer um paralelo, poderíamos retomar aquilo que Sartre passou a nomear, especialmente após a sua crescente influência marxista, como a “realidade da situação” e os seus condicionantes. Por essa razão, Fanon (2008) comemora a ruptura representada pela psicanálise freudiana, ao trazer o indivíduo singular para o centro da cena, mas reforça o reconhecimento de que a “cena” delimita as possibilidades efetivas de sua autoinscrição do sujeito.

Para Lewis Gordon (2015), a psicanálise convencional teria encontrado, em Fanon, os seus limites pequeno-burgueses, ao não compreender devidamente a materialidade e o

---

<sup>7</sup> Nunca será demasiado lembrar que Fanon, desde quando concluiu sua graduação em Psiquiatria Forense, em 1951, até a sua morte, em 1961, atuou ativamente com a clínica psíquica, dirigindo hospitais psiquiátricos na França, Argélia e Tunísia, quando introduziu transformações que compõem – com outros intelectuais - a gênese do que hoje ficou conhecida como Reforma Antimanicomial, ver Faustino (2020b).

<sup>8</sup> A esse respeito, ver o provocante prefácio de Homi Bhabha à edição estadunidense de *Les Damnés de la Terre* (2004). Embora se possa considerar exagerada a ênfase dada por ele às dimensões psicoafetivos da política fanoniana, é, por outro lado, bastante útil constatação que faz da presença desses elementos no diagnóstico e na profilaxia do psiquiatra martinicano ao colonialismo.

<sup>9</sup> Como afirma a autora ao mobilizar o conceito de “psicossocial” para pensar sujeitos sexuais no quadro dos Direitos Humanos e da Vulnerabilidade, “A unidade de análise escolhida é a cena da *interação intersubjetiva* (nos serviços, na vida social e cotidiana, em uma trajetória pessoal)” (Paiva, 2003 – Grifos da autora).

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

A resposta indignada de Fanon foi o de historicizar a linguagem: o desejo de ser branco, do malgaxe, seria o reflexo de uma sociedade (colonial) que “torna possível seu complexo de inferioridade” via imposição bélica de valores ideológico-culturais europeus (FANON, 2008, p. 95) e os soldados negros armados se explicaria pela utilização de mercenários senegaleses, pela polícia secreta colonial, encarregados do trabalho violento de repressão e tortura à população malgaxe em Madagascar (FANON, 2008). Inspirado nessa revelação, Lewis Gordon afirma provocativamente que Fanon enriquece a Psicanálise ao mostrar que “às vezes, uma arma é apenas uma arma” (FANON, 2008, p. 44-46).

Há, na posição de Fanon – independentemente da operacionalização de categorias psicanalíticas clássicas, como o inconsciente, desejo, ego, *fallus*, libido, catarse, fobia, agressividade, complexo de inferioridade inconsciente coletivo, Édipo, fixação, conflito, castração, psicopatologia, sadismo, identificação, narcisismo, perversão, psicose, Ersatz e Erlebnis, entre outros – proximidade maior com as noções de sujeito, de Sartre e Marx, do que Freud, como fica explícito quando afirma que “o prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”, pois “a Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa da influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser” (FANON, 2008, p. 28). Por outro lado, sua análise permite identificar as condições de racionalidade distorcida nos discursos contemporâneos sobre o ser humano, a partir de uma crítica radical que desafia o domínio da filosofia como a teoria crítica máxima e árbitro (contrapondo-se à máxima hursserliana) apontando para a possibilidade da práxis (GORDON, 2015).

Nesta altura, eu gostaria de acrescentar, à presente sistematização, o par existencialismo/marxismo. A decisão de apresentar o marxismo e o existencialismo



conjuntamente deve-se, em primeiro lugar, ao fato de que, em Fanon, esses elementos aparecem bastante misturados. É em nome da liberdade, como condição humana, que ele advoga e se coloca como sujeito ativo de uma práxis revolucionária (FAUSTINO, 2018). Por outro lado, como afirmava o próprio Sartre (2002, p. 14), “o marxismo é a insuperável filosofia do nosso tempo” e, portanto, apresentava-se a essa geração francesa do pós-guerra como possibilidade de entendimento e transformação do mundo, marcando a produção de ambos.

É necessário reconhecer, no entanto, que o auge da guinada sartreana em direção ao marxismo tenha se apresentado evidente apenas em *Questões de Método*, de 1957 e, posteriormente, em *Crítica da Razão Dialética*, de 1960, quando Fanon já tinha escrito o seu *Peau noire, masques blancs* (1952), entre os anos de 1950-51 e que o seu primeiro contato, tenha sido, prioritariamente, com o Sartre de *L'être et le néant* (MACAY, 2013). De todo modo, o contato do filósofo francês com Marx – ambos fartamente citados na redação fanoniana – já pode ser percebido após 1945, e daí progressivamente, embora não isento de polêmicas, com os seguimentos hegemônicos do marxismo e do próprio existencialismo, devido a essa aproximação.

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

Nesse período (1946-1951) é que Fanon inicia a sua vida intelectual, momento em que cursa a sua graduação em Psiquiatria Forense, em Lyon, universidade que contou com



Merleau-Ponty em seu corpo docente. Não foi nesse período, porém, que teve os primeiros contatos com o marxismo. Fanon participou da *Résistance* francesa, contra a ocupação nazista, ao lado de militantes republicanos e comunistas e voltou como veterano de guerra para a Martinica, sua terra natal, em 1945, para atuar como cabo eleitoral de Aimé Césaire, pelo Partido Comunista para o cargo de prefeito (FAUSTINO, 2018). Duas outras vias de contato de Fanon com o marxismo foram o escritor haitiano Jacques Roumain (1907-1944), que escreveu a poesia *Sales Nègres*<sup>10</sup>, e inspirou Fanon a nomear o seu último livro *Les Damnés de la Terre* (1961); e as lideranças panfricanistas que Fanon conviveu e foi fortemente influenciado, como Patrice Lumumba (1925-1961), Kwame Nkrumah (1909-1972), Abbane Ramdane (1920-1957), Ahmed Ben Bella (1916-2012), entre outros.

Agregam-se, a esses dados biográficos, alguns acontecimentos expressivos, como a Revolução Chinesa, em 1949; a já mencionada guerra da Coreia, em 1950; a humilhante vitória vietnamita contra a França, de 1954, em Dien Bien Phu; bem como a influência teórica, política e militar, de Ho Chi Minh, sobre os revolucionários situados na periferia do capitalismo; a eclosão da guerra de libertação da Argélia, em 1954, do qual Fanon foi parte ativa; a Conferência de Bandung, em 1955, na Indonésia; e a tensão entre Iugoslávia e União Soviética. Em todas essas experiências, presentificava-se a questão do marxismo e da revolução, diante de sociedades não-ocidentais, sob o qual o capitalismo se impusera retardatariamente, seja pela manutenção de relações feudais de produção, seja pela violenta via colonial.

Se a liberdade se daria, como defendera Sartre posteriormente, em *situação*, foram essas as condições de escolhas postas a Fanon entre as décadas de 1940 e 1950, e ele não hesitou em tomar partido. Essa posição não se resumiu a uma política de ocasião, mas a uma influência teórica visível em todos os seus escritos. Se em *Peau noire, masques blancs* (1952), ele aponta a “reestruturação do mundo” (FANON, 2018, p. 82) como única saída para a alienação colonial e, depois, inicia a conclusão do livro com o apelo de Marx ao futuro para reforçar a sua crítica à Negritude; nos outros livros, após a sua incursão, como intelectual

---

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

orgânico, na Frente de Libertação Nacional, a única dúvida que fica, quando se observa seus escritos, é se o marxismo é apenas uma das influências ou se a sua teoria representa uma versão anticolonial do marxismo.

O ponto é que, a partir do engajamento de Fanon com a revolução argelina, a questão da liberdade passa a ser pensada cada vez menos, em termos individuais, como se pode ler em Sartre de *L'Être et le néant* (1943) e mais relacionada às possibilidades postas pela história, enquanto objetividade causal de possibilidades existentes, mediada pela ação de um sujeito que é cada vez mais coletivo, como povo, nação, negro, colonizado, etc. Para além disso, é importante, pelo menos, indicar, que os diálogos de Fanon com a fenomenologia não se resumiram a Sartre. À esse respeito, Paget Henry retoma o conceito de “redução fenomenológica” flexionada para afirmar que o estilo literário de Fanon oferece uma análise psico-existencial de autorreflexão filosófica, que suspende catarticamente as reduções positivistas da racionalidade, restringido, pelo menos temporariamente, algumas vigílias que invisibilizariam determinados elementos da consciência individual (HENRY, 2000, p. 12). Para além disso, continua o filósofo, a reflexão sobre a liberação racial desloca o problema da racionalidade como fonte de ocasiões de autorreflexão, para caminhos que transcendem aquilo que está posto na tradição europeia, inclusive os seus críticos (HENRY, 2006).

Já Mathieu Renault (2014) e Lewis Gordon (2015) aproximam Fanon de Simone de Beauvoir (1908-1986) e Karl Jaspers (1883-1969), mas lamentam o silêncio, inclusive de Fanon, em relação à influência da primeira em sua obra. Há, lembram, uma influência de Richard Wright, em Beauvoir, e de Beauvoir em Sartre. Fanon faz referência a Sartre e Wright, mas não cita Beauvoir. No entanto, o título do 5º capítulo de *Peau Noire, Masques Blancs* é visivelmente inspirado no subtítulo de *Le Deuxième sexe, Tome 2: L'expérience Vécue* (1949). Nesse livro, Beauvoir assume receber influência direta de Richard Wright (1908-1960), na possibilidade de pensar a mulher como um tornar-se, desde a infância até a velhice. Para os existencialistas, o termo “experiência vivida” – introduzido por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), a partir da inspiração no *Erlebnis*<sup>11</sup> alemão – é um construto teórico fundamental (GORDON, 2015).

---

<sup>11</sup> Em *Peau noire, masques blancs*, o termo *Erlebnis* é empregado no original alemão para denotar uma vivência específica, promotora de neuroses e recalques e o termo “*expérience vécue*” para pensar a própria racialização e identidade como experiência. Como se pode conferir ao longo do capítulo. O negro não existe em si, mas faz-se

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

Outra grande influência kierkegaardiana em Fanon é o movimento de suspensão teleológica da filosofia, que promove, seja por seu estilo de escrita, que nos convida a pensar também com as vísceras, seja com o tensionamento às restrições teóricas impostas pelo mundo moderno (GORDON, 2008). Para ele Fanon “andou com Hursel” (2015, p. 60), por meio de Sartre, Beauvoir, Merleu Ponty e Jaspers, mas acabou indo em direções opostas a ele(s), criando uma fenomenologia própria (fanoniana), que, em vez de caminhar na direção de um “ego transcendental”, caminhou para a experiência vivida e o colapso do simbólico. O ponto que cabe destacar aqui, mais do que a delimitação de onde começa o marxismo e onde termina o existencialismo – em uma época em que alguns expoentes do existencialismo caminhavam em direção a Marx –, é a confluência, no plano das influências política, ideológica e teórica, dessas duas vertentes na formação de Fanon.

Não resta dúvidas, portanto, que essas vertentes teóricas estão incontornavelmente presentes no pensamento de Frantz Fanon, ainda que frontalmente interrogadas e validadas apenas nos aspectos que permitem o desvelamento do todo colonial. Como afirma Fanon (2010, p. 67), “para o colonizado, a única verdade que importa é a verdade que precipita o desmantelamento do colonialismo e favorece a emergência da nação”. A originalidade fanoniana está, como veremos, na constatação de que a particularidade da tragédia colonial exige uma atualização desse referencial teórico de forma que se possa dar conta, em primeiro lugar, da profundidade e abrangência do racismo e da racialização para a reprodução do

---

negro, em primeiro lugar, a partir da experiência da racialização colonial e, em segundo lugar, por seu afirmar-se no mundo como sujeito, por isso afirma, em *Sociologie d'une Révolution*: “C'est le blanc qui cré ele nègre. Mais c'est le nègre qui cré ela négritude” (FANON, 1968, p. 29).

colonialismo, enquanto contraparte incontornável da expansão e mundialização do capital, e em segundo lugar, da centralidade dessa tematização para os projetos emancipatórios.

## **2 O colonialismo e a racialização em Sartre e em Fanon**

Embora Arantes (2011) destaque aquilo que defende ser as diferenças entre Sartre e Fanon, uma análise mais detida nos permite afirmar que apesar das diferenças de enfoque e localização na geopolítica sociorracial do contexto francês da década de 1950 e início dos 1960, as proximidades (e possivelmente, influências mútuas) são maiores que as diferenças. Em ambos, o racismo é parte de um processo maior de dominação: a violenta e desigual expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu (FANON, 1980). Por essa razão, seria incorreto acreditar que as forças sociais que empreendem uma guerra colonial o fazem tendo em vista apenas um confronto cultural ou um preconceito individual mas, pelo contrário, afirma Fanon (1980, p. 37-38): “a guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone”.

Tanto em Fanon como em Sartre, o colonialismo é um sistema econômico, histórico e contraditório, que permite as transferências material e simbólica das contradições sociais capitalistas para a sua periferia, poupando os centros metropolitanos – e, em consequência, a sua classe trabalhadora, da violência extrema e barbárie que sustenta a democracia burguesa (SARTRE, 1968). Fanon (2010), por sua vez, argumenta insistentemente que o mundo colonial é congenitamente cindido, e a separação entre os polos é mantida pela força das armas. Diferentemente do que ocorre na metrópole colonial, em que a exploração econômica dos trabalhadores é mascarada pelo sentimento de unidade nacional, superioridade racial, ou mesmo pela democracia, nas colônias, a dominação não pode ser disfarçada e se expressa de maneira irrestrita, inviabilizando qualquer movimentação política que se aproxime de uma sociedade civil.

Diante dessa negação, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o Outro – este objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do Eu – só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador. Da mesma forma, para Sartre (1968, p. 37), “o sistema colonial para se manter deve conservar-se cada dia mais duro, mais desumano”. Entretanto, no colonialismo, essa desumanização não se concretiza de fato, mas como

tendência. Em termos filosóficos, para ser desumanizado, o colonizado precisaria, antes de mais nada, ser reconhecido enquanto humano, em sua liberdade (SARTRE, 1968). Para Sartre (1968, p. 144), o termo que melhor descreve essa situação é “sub-humanizado”, ou seja, “nem homem, nem animal, eis o indígena”.

Indiferente a esse jogo de palavras, mas bastante atento às implicações práticas dessa filosofia, Fanon (1980, p. 38) buscara expor como a “expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem”, engendrando posições sociais “epidermizadas” que, marcadas por uma divisão racial do trabalho, pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam. Assim, diferente de Sartre (1968, p. 47), para quem o racismo – nos seus termos “segregação racial” - é, no fundo, uma segregação econômica, para Fanon é tanto um “produto” quanto um “processo” ao qual o grupo dominante lança mão para desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo seus “valores, sistemas de referência e panorama social”, pois, uma vez “desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Diante delas, um “novo conjunto imposto, não proposto, é afirmado com todo o seu peso de canhões e de sabres” (SARTRE, 1968, p. 38).

Isso significa que o racismo, em Fanon (2008), está longe de ser considerado um epifenômeno das contradições de classe, e, muito menos, que se dissolveria diante de uma solidariedade abstrata entre os proletários do mundo<sup>12</sup>, mas, ao contrário, afirmar que o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial. Além disso, a posição de Fanon permite perceber quanto essa prática de negação da humanidade não se restringiu aos territórios colonialmente ocupados, mas se configurou também como eixo estruturante da própria modernidade, como enfatiza: “Sim! A civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (Fanon, 2008, p. 88-89).

Nessa altura, pode-se visualizar a singularidade e contribuição de Fanon a esse debate. Em primeiro lugar, para ele, aspecto da racialização é a “epidermização” dos lugares e

---

<sup>12</sup> Essa posição é nítida quando se observa o diálogo crítico que Fanon estabelece com a Esquerda Francesa durante a luta de libertação da Argélia: “A este nível, a reflexão permite-nos descobrir uma particularidade importante do fato colonial argelino. No interior de uma nação, é clássico e banal identificar duas forças antagonicas: a classe operária e o capitalismo burguês. No país colonial esta distinção revela-se totalmente inadequada. O que define a situação colonial é bem mais o carácter indiferenciado que a dominação estrangeira apresenta” (FANON, 1964, p. 89).

posições sociais, ou seja, aquilo que se entende por raça passa a ser definidor das oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos, ao longo de sua vida. Por essa razão, nas colônias, afirma Fanon (2010, p. 56), “a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico”. Em segundo lugar, o racismo colonial não é uma entre outras formas de opressão moderna, mas sim, um tipo específico de negação em que o colonizado, embora útil para uma super-exploração de força de trabalho, é alocado permanentemente para baixo da condição humana (*politikon zoon*) e da dominação política.

Ao afirmar que o “negro não é um homem” Fanon chama a atenção para o quanto o colonialismo representa uma interdição do reconhecimento do negro enquanto portador de igual dignidade (FAUSTINO, 2020c). Veremos, mais adiante, como esses elementos atuam sob a posição de Fanon, a respeito das possibilidades históricas de dissolução da ordem colonial e em que aspecto essa posição difere daquela oferecida pelo filósofo francês, no que tange à dialética.

### **3 A dialética da negritude**

Uma das contribuições teóricas de Fanon à fenomenologia foi a denúncia da razão paradoxal sob a qual ela própria está inserida, i.e., o autoengano europeu de considerar-se a si próprio como Ser Absoluto. Essa *teodiceia*<sup>13</sup> da civilização ocidental expressa-se pela sacralização e imposição da razão, da técnica, da produção teórica e dos pensadores europeus, não apenas como referência universal do saber, mas, também, muitas vezes, toma esses sistemas como “completos e intrinsecamente legítimos em todos os aspectos da vida humana” (GORDON, 2015, p. 17). Não seria esse o caso de Arantes quando reduz Fanon a um revoltado violento destituído de teoria revolucionária que só teria acertado naquilo que se aproxima de Sartre? Se em Sartre, não se pode abrir mão da condição de sujeito, uma vez que a liberdade (ser-para-si) é inerentemente incontornável, em Arantes, Fanon é apenas produto (em-si) de uma época:

Não entenderemos a repercussão de sua obra, se não nos reportarmos ao contexto histórico da época. Ela traz à tona as questões prementes do colonialismo, mas deixa entrever, na ótica de Gerard Chaliand, um

---

<sup>13</sup> Apresentamos o conceito de teodiceia oferecido por Gordon, em Faustino (2018b).

distanciamento e uma defasagem com a história, "Os Condenados da Terra" parecendo uma obra datada, com exceção dos estudos sobre os traumatismos do colonizado, um *produto de uma época e de uma corrente que, como sua vida e sua obra, é um reflexo mais lírico e mais consumado* (ARANTE, 2011-Grifos do autor).

A teodiceia denunciada por Fanon expressa-se quando a incompletude e o fracasso inerentes, não apenas aos sistemas de pensamento, mas à própria condição humana, são escamoteados e projetados naqueles que não partilham deles ou naqueles que, mesmo partilhando – uma vez que o colonialismo implicou a generalização das relações de produção capitalista e de seus pressupostos éticos, políticos e estéticos para o “resto” do mundo<sup>14</sup> – não encontra a humanidade reconhecida no mesmo patamar que a ocidental (FAUSTINO, FAUSTINO, 2018b). Em outras palavras, a sacralização do branco só é possível mediante a transferência simbólica – e muitas vezes econômicas – de suas contradições, limites e violências para outrem, o lado negro, que nunca serão reconhecidos como humanos: o negro, árabe, favelado, traficante..., o outro. A noção ocidental de humano depende da negação sistemática de humanidade dentro e fora da Europa.

O colonizado é alguém cujo a humanidade e racionalidade jamais é reconhecida (FAUSTINO, 2020c). Uma das grandes contribuições de Fanon, além da crítica radical à razão ocidental é que essa denúncia à razão racista não é o apelo à i-razão (FAUSTINO, 2013), mas sim a proposição de meios concretos – práticos sensíveis e não apenas teóricos – de superação esse estranhamento (FAUSTINO, 2020c). É, pois, no ato de enfrentamento subjetivo e objetivo ao colonialismo que se poderia visualizar a emergência de um sujeito comum. Embora tanto Fanon como Sartre identifiquem esse sujeito na *Négritude*, a diferença entre os dois sobre como essa tarefa poderia se dar é digna de nota.

Quando o movimento de *Négritude* emergiu, com notoriedade pública no solo francês, Sartre emitiu várias notas apoiando. A mais famosa foi a introdução à *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache*, de Leopold Sedar Senghor em 1948. Senghor foi um dos fundadores do movimento, com Aimé Césaire e Leon Damas, na década anterior. No texto, que recebeu o título de *Orphée Noir*<sup>15</sup>, Sartre argumenta em favor da legitimidade

---

<sup>14</sup> “Um novo conjunto, imposto, não proposto, mas afirmado, com todo o seu peso de canhões e de sabres.” (FANON, 1969, p. 38).

<sup>15</sup> “*Négritude*, Sartre argued, was akin to the reincarnation myth of Orpheus, the lyrical singer, musician, and poet, who descends into the Underworld to rescue his beloved Eurydice but is told, after beguiling Hades, that he



histórica do movimento, diante dos séculos de escravidão e racismo antinegro e, ao mesmo tempo, exalta as suas contribuições para o espírito humano. Como afirma logo no primeiro parágrafo:

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

Esse nobre esforço, empreendido por um pensador branco e francês foi recebido com muito respeito pelos intelectuais da Négritude, inclusive por Fanon, que dialogou muitas vezes com ele, não como um inimigo, mas como leitor atento que se apoia teoricamente nele, sem, contudo, considera-lo teodiceicamente acima de qualquer crítica ou ponderação. Nesse sentido é que Fanon dialogará com Sartre em *Peau noire, masques blancs*, ao citar o seguinte trecho do filósofo existencialista, aqui reproduzido parcialmente:

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

---

could return to the surface world with her so long as he doesn't look back at her. Orpheus isn't certain that it was Eurydice following him, so he looks back, loses her, and is subsequently ripped to shreds by mad worshipers of Bacchus/Dionysus, the god of wine, women, and tragedy. Sartre attempted to capture, poetically, the “descent” of the Négritude poets – descent into blackness – which, he argued, subjectively manifested a form of antiracist racism and objectively, following Senghor, a form of ‘black soul’.” (GORDON, 2015, p. 55).

Diante de tal passagem, Fanon (1968, p. 29) reage com indignação: “quando li esta página, senti que roubavam a minha última chance. Disse a meus amigos: ‘A geração dos jovens poetas negros acaba de receber um golpe imperdoável’” e continua: “Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação”. As perguntas que valem fazer a esta altura são: Por que essa afirmação o incomodou tanto? Sartre não estaria – assim como Fanon o fizera em outros lugares – reconhecendo as contribuições da Negritude, mas lembrando os seus limites? Se a raça e o negro são mesmo criações do imaginário racista do branco (FANON, 1968), não é certo que a Négritude se destruirá assim que cumprir a sua tarefa histórica de fazer frente, dialeticamente, à alienação que a tornou necessária? Qual é o problema em ser um polo da dialética?

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

Mas o verdadeiro mundo é branco e, em seu mundo, “o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (idem, p. 104). Em consequência, diz: “Elaborei, abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial” (ibidem, 105) introjetado através de mil detalhes, anedotas e relatos fornecidos pelo branco. E continua: “Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento”, quando, de repente:

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

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

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

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

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

Em seguida, Fanon (2008, p. 108) retoma o Sartre de *Réflexions sur la Question Juive* para afirmar que: “Desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer”. Mas, depois, lembra que os “o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é”. Já para o negro “tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”. E prossegue: “A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor [...] Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal” (FANON, 2008, p. 109).

Esse círculo infernal não se manifestava apenas pelo preconceito e a discriminação, mas também pela utilização política da “razão” que afirmava no plano discursivo – diante de uma ameaça iminente de revolta explosiva – uma igualdade que não materializava na prática, seja pela tardia condenação religiosa à escravidão, seja pelo moderno conceito de igual dignidade ou pela afirmação, no campo da biologia, de que a raça não existe, ao mesmo tempo em que se silencia sobre o racismo, a “razão assegurava a vitória em todas as frentes [...] A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais” (FANON, 2008, p. 111). Em uma sociedade

colonial, a razão está do lado dos vencedores, i.e., é branca. Então, sem opções, do “outro lado do mundo branco, uma feérica cultura negra me saudava. Escultura negra! Comecei a corar de orgulho. Era a salvação?”. Se a razão (ser-para-si) é branca e negra (ser-em-si), o “métido regressivo” não parece ser acessível: “Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade”.

Nessa altura, depois de agonizar desidratado pelo deserto *branco* do não-reconhecimento e tentar inutilmente arrancar de si uma parte daquilo que o compõe; implorar a um grande Outro que não percebe a sua existência (FAUSTINO, 2020c); depois de explodir esfarelado-se em pedaços, o narrador encontra alívio e alento naquilo que outrora havia negado. Aliás, nesse cenário, ele mesmo não é inteiramente humano, mas apenas aquilo que se havia negado nas noções teodiceicas de humano; ele mesmo não é universal, mas “especi(e)fico”, determinado pela natureza selvagem e pelo passado de escravidão, “ser-em-si” (FAUSTINO, 2013).

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

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

Xeque-mate! “Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação” (FANON, 2008, p. 121). O argumento de Lewis Gordon a respeito desse trecho é bastante interessante. De um lado, há, nessa afirmação bem intencionada “do amigo dos povos de cor”, a escandalosa redução do problema racial ao problema de classe<sup>16</sup>. Essa posição é bastante comum em uma tradição – que vai do marxismo ao existencialismo – que reconhece as desigualdades raciais mas oferece, como resposta pseudo “dialética”, a subsunção da luta antirracista a uma perspectiva considerada “mais legítima”, vista como universal: a classe.

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

Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente de que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico.

O outro problema, implícito a essa afirmação, é a aceitação dos pressupostos coloniais a respeito do negro – que, do ponto de vista fanoniano, seria expressão direta do racismo antinegro. O verdadeiro “racismo antirracista”, para Fanon, não está na adoção auto-enganadora de uma pseudo-essência negra, mas sim a manutenção do negro, mesmo que de forma invertida e bem-intencionada, na esfera coisificada do em-si, enquanto expressão da natureza e do passado. Essa crítica, óbvio, não se dirige apenas a Sartre, mas, principalmente, ao movimento de negritude, entretanto, encontrou no filósofo francês um eco quase paternalista. Nota-se, ao longo de todo o *Orphée Noir*, o elogio a essa “apreensão intuitiva da

---

<sup>16</sup> Como explica Gordon (2015), o que se ganha com a negritude é apenas a consciência revolucionária subjetiva já que a verdadeira consciência seria a da classe.

condição humana e a memória ainda fresca de um passado histórico” (SARTRE, 1960, p. 140) próprio e só acessível aos negros.

Ao mesmo tempo, e aqui entramos no outro elemento da crítica fanoniana, quando esse ser objetificado busca afirma-se em seu para-si universal, encontra, no seu maior apoiador, o disparo de um “tiro certo!” Assim, se Sartre estivesse certo, o intento do movimento já nasceria morto porque não seria “mais que um dos polos da dialética” (FANON, 2008, p. 120). Não seria nem universal nem particular, uma vez que o único particular apto a ascender à universalidade seria, para Sartre, o proletariado. A racialização do negro, enquanto específico, tem como consequência inescapável a redução da universalidade humano-genérica à suas expressões brancas/europeias. Diante dessa racialização, o negro não pode figurar nem como *futuro* e nem *racional*, mas na prática, o seu passado *glorioso*, *lúdico* e *sensual* só serve nos fins de semana, quando se precisar fugir temporariamente da reificação gélida da razão instrumental. Assim, mesmo quando valorizado, o negro não passaria de uma coisa *em-si* *especí(e)fico* em contraposição à verdadeira universalidade (*para-si*) que segue vista como branca até mesmo na boca do maior “amigo dos povos de cor” (FANON, 2008).

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

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

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

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

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

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



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

Longe de considerar Fanon acima de críticas ou concordar com a visão de Arantes sobre Sorel, argumentamos apenas que essas posições que o resumem Fanon à violência, além de seu tom questionável – ao fixá-lo na reatividade passional, destituindo-o do reconhecimento de sua proposta teórica – fazem perder de vista a riqueza do pensamento fanoniano como um todo, sobretudo os elementos presentes em *Les Damnés de la Terre*, que não foram problematizados por Sartre em seu prefácio: o livro é iniciado com a constatação de que a “violência total” é a norma – e não a exceção – da sociedade colonial, a partir daquilo que Benjamin (1996) nomeava de “violência mítica”; posteriormente, problematiza os intentos de negação da negação colonial que, segundo ele, só desmantelam a sociabilidade colonial se forem capazes de reestruturá-la radicalmente (FAUSTINO, 2018c). A leitura de *Os condenados da terra* oferece inumeráveis evidências de que Fanon, não apenas está em diálogo com as teorias revolucionárias marxianas e marxistas – pelo menos do ponto de vista político<sup>17</sup> – como ponderará *ad nauseam* os limites, riscos e a desventura da violência. Parafraseando Benjamin (1996), poderíamos afirmar que Fanon não deseja a violência; apenas diagnostica a sua inevitabilidade “legítima” diante de uma ordem “miticamente” violenta (FAUSTINO, 2018c).

---

<sup>17</sup> Embora, de fato, haja discordância entre Fanon e o restante do marxismo, em relação ao sujeito revolucionário. A realidade observada por Fanon, nas colônias, era a de um número extremamente reduzido de proletários urbanos-industriais, como previsto pelo marxismo da época, além do que, esses, quando havia, frequentemente assumiam posições e privilégios que lembram aquilo que Lenin (2012) nomeou como Aristocracia Operária. Já as contradições de classe se davam principalmente entre camponeses e o lumpem (FANON, 2010).

Para além disso, o tema da violência - mediado pela percepção fanoniana da incognoscibilidade da dialética (FAUSTINO, 2020c) - remete a outro ainda pouco explorado e relativamente distinto das posições defendidas por Sartre, que é a relação entre a ontologia hegeliana e a metapsicologia freudiana. Para o filósofo estadunidense Stephan Bird-Pollan (2015), ao afirmar que a violência revolucionária desintoxica (FANON, 2010) a psicopatologia de Fanon<sup>18</sup> estaria apontando para uma noção integrada de sujeito, tanto no nível individual, intersubjetivo quanto no nível social. Para ele, Fanon mobiliza a psicanálise não apenas para dar conta dos efeitos psíquicos do colonialismo e do racismo sobre os indivíduos – como frequentemente se afirma – mas, sobretudo, para fundamentar o quanto a insatisfação causada pela opressão pode provocar o seu contrário, impulsionando (ou impedindo) movimentos sociais e individuais em direção a uma sociedade justa<sup>19</sup>.

A explosão violenta que pode decorrer, neste caso, desintoxica, desde que meta-politicamente mediada e devidamente canalizada à uma práxis revolucionária transformadora e humanista. Com este movimento, Fanon, na trilha da tradição marxista, utiliza a dialética contra o próprio Hegel, em seus limites especulativos e burgueses, em direção à novas aberturas da história (FAUSTINO, 2020c). Mas, voltando à Sartre - este “hegeliano-nato (FANON, 2008, p. 121), bem como às diferenças entre ele e Fanon - é possível afirmar que para este último, diferentemente do primeiro, nem o Sujeito é *para-si* absoluto diante das determinações sociais e psíquicas em cada tempo e espaço e nem a reciprocidade da relação sujeito-objeto<sup>20</sup> que marca *Para-si-Para-outro* (SARTRE, 2000) são plenamente possíveis diante da sociabilidade colonial (FAUSTINO, 2020c).

Fanon se aproxima de Sartre ao identificar, tanto a insuportável segurança da submissão, quanto a arriscada luta de vida e morte pela emancipação como escolhas incontornáveis a esse sujeito objetificado, mas para Fanon, esse sujeito só efetiva enquanto tal quando canaliza a impulsividade agressiva (violência) - usualmente voltada contra si próprio - contra as forças que o constroem em um processo transformador do mundo, e em

---

<sup>18</sup> Segundo ele, na contramão da teoria do sujeito “essencialmente fragmentado” de Hommi Bhabha (2004), mas em continuidade com a teoria freudiana do trauma (BIRD-POLLAN, 2015).

<sup>19</sup> Há aqui, se concordarmos com Bird-Pollan, uma relativa diferenciação entre as noções de sujeito em Fanon e em Sartre. Para o primeiro, a busca por liberdade não deixa de ser atravessada por *pulsões* e reações inconscientes a movimentos internos e externos. Em Sartre, tal movimento é inconcebível.

<sup>20</sup> Própria ao sistema hegeliano, e em consequência, ao sartreano.

consequência, de si. Se a alienação colonial interdita o reconhecimento do negro em seu para-ser-para-si, apenas a luta – e esta, não pode abrir mão da violência interrupção de uma ordem violenta - pode libertar o servo, mas também o senhor, dos estranhamentos que o atravessam.

## Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FAUSTINO, Deivison Mendes. Prefácio. *Violência e Sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. Maria Lúcia da Silva, e colaboradores (orgs). - São Paulo, Escuta, 2018c

FAUSTINO Deivison Mendes. *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. São Paulo - Editora Intermeios. 2020a (Coleção Africamundi)

FAUSTINO, Deivison Mendes. **A psiquiatria de Fanon. Quatro cinco um: a revista dos livros.** [Online] 01jul2020 [Disponível em <https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/resenhas/p/a-psiquiatria-de-fanon> ) Acesso em 12 de julho de 2020b.

FAUSTINO, Deivison Menes. Frantz Fanon e a calibanização de Hegel: o colonialismo, a dialética e a emancipação em questões. *REVISTA SOCIOLOGIAS* [prelo), 2020c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 1970. Disponível em: [http://stoa.usp.br/alexcarneiro/files/-1/4529/sartre\\_existencialismo\\_humanismo.pdf](http://stoa.usp.br/alexcarneiro/files/-1/4529/sartre_existencialismo_humanismo.pdf).

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

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

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

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

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

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

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

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

*Aceito em 10 de julho de 2020.*