



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

LUCAS SILVA SANTOS

RACISMO E DESVIO EXISTENCIAL EM FANON:
ENTRE O GRANDE ERRO BRANCO E A MIRAGEM NEGRA

Salvador - BA

2022

LUCAS SILVA SANTOS

**RACISMO E DESVIO EXISTENCIAL EM FANON:
ENTRE O GRANDE ERRO BRANCO E A MIRAGEM NEGRA**

Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Filosofia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal
da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de
Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinícius dos Santos

Salvador - BA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DE FILOSOFIA
Estrada de São Lázaro, 197. Federação. Salvador/Bahia.
CEP.: 40210-730. Tel (071) 3283-6441
www.filosofia.ufba.br



ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA DE
LUCAS SILVA SANTOS NO DIA
06 DE DEZEMBRO DE 2022

Aos seis dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e dois, às 13 horas e 30 minutos, reuniram-se na sala do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, o(a)s professore(a)s doutore(a)s Vinicius dos Santos (orientador - UFBA), Leonardo Jorge da Hora Pereira (UFBA) e Érico Andrade (UFPE) - este, por meio de videoconferência - para examinar a Monografia "Racismo e desvio existencial em Fanon: entre o grande erro branco e a miragem negra", de autoria de Lucas Silva Santos, como requisito parcial para obtenção de grau de Licenciado em Filosofia. Depois de aberta a sessão, pelo Prof. Vinicius dos Santos, o estudante fez uma breve exposição das linhas gerais de sua pesquisa. Em seguida, os professores Leonardo Jorge da Hora e Érico Andrade fizeram suas arguições e a palavra foi devolvida ao estudante para que respondesse às questões. Concluída a arguição, a banca reuniu-se e deliberou, por unanimidade, por aprovar a monografia e conceder a nota 10 (dez). Esta ata foi lavrada, lida e aprovada por quem de direito.

Prof. Dr. Vinicius dos Santos
(Orientador – UFBA)

Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira
(UFBA)

Prof. Dr. Érico Andrade
(UFPE)

Lucas Silva Santos

Lucas Silva Santos

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu pai Salvador Zacarias e minha mãe Suely Aragão que, diante todas as dificuldades, se doaram ao máximo para realizar o ensinamento de vida deixado por seus pais e avós, de ser a base através da qual seus filhos pudessem prosperar na busca dos seus sonhos.

À minha esposa e companheira Náira Nogueira, minha irmã Luana Silva, meus amigos que acompanharam esse processo e colegas de curso pelo apoio e incentivo necessários.

Ao meu mestre Zé do Lenço (José Alves) e minha Ialorixá Dakoronifá (Rita de Cássia) pelos ensinamentos e cuidados indispensáveis para que eu chegasse até aqui.

Às minhas famílias da rua, do grafitti e da pixação (C.E, L.E, 163, V.E), à família da poesia (Resistência Poética), da Capoeira Angola (Associação de capoeira Angola Relíquia de Espinho Remoso), de axé (Ilê Axé Aja Omi Obá Irê Omo Oxê Obá) por me proporcionarem aprendizados que se mostraram necessários para a conclusão desse ciclo.

Ao Programa de Ensino Tutorial – PET/Filosofia – pela rica experiência em desenvolver atividades de pesquisa, ensino e extensão, além da oportunidade de trabalhar com todos os colegas e tutores que por lá passaram.

A todos os professores e professoras do curso de Licenciatura em filosofia, em especial, ao professor Jarlee Salviano pela confiança enquanto tutor do PET-Filosofia, por ter viabilizado meu primeiro contato com o pensamento de Frantz Fanon, ao meu orientador professor Vinícius dos Santos pelo incentivo em estudar esse autor no trabalho de conclusão de curso e ao professor Abel Casanave por me ajudar superar meus limites enquanto estudante de filosofia.

Agradeço aos meus ancestrais, aos Orixás e Caboclos pelas forças e por guardarem meus caminhos.

Dedico essa monografia à meu filho Olaniyan Bomani (*in memoriam*) nascido em 20 de julho, mesma data de nascimento de Frantz Omar Fanon. Sua breve passagem foi o maior ensinamento da minha vida, revolucionou meu modo de ver e estar no mundo.

Quebranto

às vezes sou o policial que me suspeito
me peço documentos
e mesmo de posse deles
me prendo
e me dou porrada

às vezes sou o porteiro
não me deixando entrar em mim mesmo
a não ser pela porta de serviço

às vezes sou o meu próprio delito
o corpo de jurados
a punição que vem com o veredicto

às vezes sou o amor que me viro o rosto
o quebranto
o encosto
a solidão primitiva
que me envolvo no vazio

às vezes as migalhas do que sonhei e não comi
outras o bem-te-vi com olhos vidrados
trinando tristezas

um dia fui abolição que me lancei de supetão no espanto

depois um imperador deposto
a república de conchavos no coração
e em seguida uma constituição
que me promulgo a cada instante

também a violência dum impulso
que me ponho do avesso
com acessos de cal e gesso chego a ser

às vezes faço questão de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria concebida como um eterno

fecho-me o cerco
sendo o gesto que me nego
a pinga que me bebo e me embebedo
o dedo que me aponto e denuncio
o ponto em que me entrego. Às vezes!...

(CUTI, 2010, p. 53-54).

“Você sempre dizia que os negros tinham de lutar, pois, o mundo branco havia nos tirado quase tudo e que pensar era o que nos restava. É necessário preservar o avesso, você me disse. Preservar aquilo que ninguém vê. Porque não demora muito e a cor da pele atravessa nosso corpo e determina nosso modo de estar no mundo. E, por mais que sua vida seja medida pela cor, por mais que suas atitudes e modos de viver estejam sob esse domínio, você, de alguma forma, tem de preservar algo que não se encaixa nisso, entende? Pois, entre músculos, órgãos e veias existe um lugar só seu, isolado e único. E é nesse lugar que estão os afetos. E são esses afetos que nos mantêm vivos”.

RESUMO

O presente trabalho tem como tema as relações inauguradas pela situação colonial a partir das análises oferecidas por Frantz Fanon em sua obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Seguindo as implicações filosóficas levantadas pelo autor, busca-se compreender o impacto do racismo nas relações entre colonizadores e colonizados e suas consequências para a subjetividade negra no mundo moderno. A situação colonial é responsável por um condicionamento histórico que criou dificuldades na relação entre negros e brancos através da racialização da experiência desses indivíduos e sua distinção entre inferiores e superiores. O fim da escravidão é apresentado pelo autor como uma transformação das relações sociais que, pelo modo como foi realizada, não proporcionou o reconhecimento efetivo da humanidade dos antigos escravos. Em decorrência dessa interdição do reconhecimento Fanon identifica o desvio existencial provocado pelo racismo como determinação do ser do negro pelo seu aparecer. Buscaremos compreender quais dilemas essa sobredeterminação exterior impõe a subjetividade negra, assim como, os caminhos propostos pelo psiquiatra e filósofo martinicano para uma possível superação desse condicionamento histórico.

Palavras-chave: Situação colonial; Reconhecimento; Racismo; Desvio existencial.

ABSTRACT

The present work has theme such as relationships inaugurated by the colonial situation from the analysis presented by Frantz Fanon in his work *Black skin, white masks* (2008). Following the philosophical implications raised by the author, we seek to understand the impact of racism on the relationship between colonizers and colonized and its consequences for black subjectivity in the modern world. The colonial situation is responsible for a historical conditioning that created difficulties in the relationship between blacks and whites through the racialization of these bodies and their distinction between bottom and upper. The end of slavery is presented by the author as a transformation of social relations that, by the way it was carried out, did not allow the effective recognition of the humanity of the ancient slaves. As a result of this interdiction of recognition, Fanon identifies the existential deviation caused by racism as the determination of the black person's being by his appearance. We will seek to understand the dilemmas that this external overdetermination imposes on black subjectivity as well as the ways proposed by the Martinican psychiatrist and philosopher for a possible overcoming of this historical conditioning.

Keywords: Colonial situation; Recognition; Racism; Existential Deviation.

SUMÁRIO

1 -INTRODUÇÃO.....	09
2 – A SITUAÇÃO COLONIAL.....	17
3 – A INTERDIÇÃO COLONIAL DO RECONHECIMENTO.....	21
3.1 O reconhecimento sem luta.....	22
3.2 - O grande erro branco: o europeu como modelo de humanidade.....	27
4 – REFÊNS DO APARECER: O DESVIO EXISTENCIAL.....	35
4.1 – A miragem negra: a secreção de uma raça.....	42
5 - O SENTIDO DA VERDADEIRA HUMANIDADE.....	46
6 – CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS.....	53

1 – INTRODUÇÃO

Nascido em 20 de julho de 1925, no seio de uma família de funcionários públicos da classe média, Franz Omar Fanon foi o quinto filho de oito irmãos. Original de Fort-de-France, capital administrativa da Martinica, colônia francesa hoje considerada departamento ultramarino insular francês habitada, majoritariamente, por negros descendentes dos trabalhadores das antigas *plantations* francesas e os *bèkés*, uma minoria aristocrata branca e rica. A população negra da ilha era composta por uma pequena classe média e a grande massa de trabalhadores de baixa escolaridade, discriminados por apresentarem baixo domínio da língua francesa e se expressaram através do *pauta* - língua nativa. Entretanto, Fanon assim como seus conterrâneos, independentemente da posição social se sentiam franceses e eram educados nas escolas oficiais como europeus, em detrimento da cultura nativa predominante nas classes mais populares.

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. [...] o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. (FANON, 2008, p.132)

Muitos antilhanos não precisaram ir à Europa para viverem a “experiência metafísica” de se perceberem em termos raciais. A visita, um tanto inesperada, dos seus “pais, os gauleses” (*Ibid.*, p.132) ocorrida na década de 1940 motivada pela derrota da França pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial lhes proporcionou essa conflituosa experiência. Tal acontecimento fez com que os martinicanos recebessem cerca de dez (10) mil marinheiros franceses que precisaram se instalar em Fort-de-France, capital da pequena ilha. Esse período, que conta exatamente de 1939 à 1945, no qual a população da capital martinicana precisou conviver com os militares brancos encurralados pela guerra, parece ter sido decisivo para a transformação do modo como a maioria dos martinicanos se enxergavam racialmente.

Fanon reflete sobre esse momento histórico em um texto originalmente publicado na revista *Esprit* em 1955, três anos após a publicação de sua obra inaugural intitulada **Antilhano e Africanos** (1980). Nela o autor analisa como os antilhanos passaram a se ver em

relação aos africanos, a partir do racismo sofrido no convívio forçado com os marinheiros franceses.

Antes de 1939, com exceção das situações pontuais em que precisava defendê-las perante o branco, não irrompia qualquer reivindicação espontânea de negritude entre os martinicanos, por se considerarem um grupo privilegiado dentro da hierarquia racial francesa (FANON, 1980). Importante salientar que, o contato que os antilhanos tinham com o continente africano, até então se resumia, basicamente, na ocupação de cargos de comando nas instituições coloniais francesas, situação que colaborava com o sentimento de superioridade perante os africanos.

A França que se encontrava naquele momento ocupada pela Alemanha nazista forçou seus militares, de comportamentos autenticamente racistas, a permanecerem por quatro anos na ilha, causando uma grande crise econômica e de alojamento fazendo com que os conflitos raciais antes latentes se agravassem.

Os marinheiros se apoderaram dos bares de Fort-de-France, de restaurantes, hotéis, bordéis, praias, lojas, locais para caminhada, táxis e se apropriaram dos melhores departamentos. No verão de 1940, qualquer marinheiro tinha no bolso uma centena de vezes mais dinheiro do que um habitante da Martinica e os soldados davam ordens aos civis. Os recrutas eram rudes em seu comportamento; os habitantes da Martinica, no entanto, estavam acostumados a levar uma vida pacífica. O que o dinheiro não poderia alcançar era conseguido a força bruta (GEISMAR *apud* FAUSTINO, 2018, p.33).

Frente a tais absurdos os martinicanos sentiram a necessidade de se defenderem do racismo daqueles que consideraram como “falsos” franceses, por não estarem de acordo com os princípios do espírito francês que lhes foram ensinados. Para essa reação, foram importantes as ideias difundidas pelo professor e grande referência de Fanon, Aimé Césaire (1913-2008) que, ao regressar à Martinica, já como intelectual reconhecido, antes desse acontecimento era incompreendido e causava escândalo entre os ilhéus ao defender que “é belo e bom ser negro” (FANON, 1980, p.25).

Porém, a reviravolta dos valores se encaminhou para a inversão dos polos, a raça negra transformou-se numa essência ideal. Quanto mais negro mais virtuoso. Assim, a África antes negada pelos antilhanos passou a ser a terra de origem, onde se devia buscar a virtude inerente à raça negra. Fanon conclui seu texto afirmando que, aparentemente, o antilhano “após o erro branco, está em vias de viver na grande miragem negra” (FANON, 1980, p.31).

Essa experiência vivida na Martinica, quando Fanon contava apenas 15 anos de idade, seria vivida por ele de forma mais dramática no mundo branco, fora da ilha em que foi criado. Ainda neste período, ele e dois amigos se alistam em uma brigada antinazista pelo exército francês para lutar contra a invasão alemã. Após meses de treinamento na República Dominicana foi mandado para lutar no *front* da guerra na África do Norte e na Europa ao lado dos franceses brancos da metrópole no exército francês de libertação. Essa experiência de guerra lhe causou um ferimento em combate que o faz ser promovido a Cabo e, em 1945 retorna a Martinica como veterano de guerra, amadurecido e consciente de que o comportamento racista não era exclusividade dos militares refugiados na Martinica. A partir dessa experiência ele toma consciência da dimensão do racismo, reconhecendo-o como uma expressão de valores socioculturais europeus e não como atitudes isoladas dos “franceses ilegítimos”.

Nesse período em que retorna à sua terra natal Fanon se engaja na campanha política do seu ex-professor Aimé Césaire para prefeito de Fort-de-France pelo partido comunista. Realizando uma campanha maciça, conseguem eleger-lo.

Em 1947, após a morte de seu pai, Fanon aproveita do *status* de veterano condecorado, por quase dois anos de guerra, para iniciar um curso superior que lhe garantisse estabilidade financeira e possibilitasse ser útil à Martinica.

Na França chegou a ingressar no curso de odontologia em Paris por achar que seu curso de preferência, medicina, lhe custaria muito tempo. Porém, acabou abandonando os estudos odontológicos por causa das situações de racismo, vivenciadas ainda no período introdutório do curso, afirmando “nunca ter encontrado em sua vida com tantos idiotas como na escola de odontologia” (GEISMAR *apud* FAUSTINO, 2015, p.33). A partir disso, ele decide ir para Lyon, pequena cidade do interior, para estudar psiquiatria forense na qual se forma como psiquiatra em 1951.

Esses primeiros anos de contacto directo com a cultura europeia desenrolam-se entre dois pólos de interesse: a medicina, por um lado, a filosofia e literatura, por outro. Segue os cursos de Jean Lacroix e de Maurice Merleau-Ponty; lê Kierkegaard e Nietzsche, Hegel, Marx e Lenine, Husserl, Heidegger e Sartre (ZAHAR, 1976, p. 8)

A soma desses interesses direciona seus estudos para a condição psicossocial dos martinicanos enquanto povo colonizado, tornando-se o meio através do qual ele buscou

contribuir com a saúde psíquica de seus conterrâneos. É a partir da relação entre as Antilhas e a França, representada por suas experiências e as dos seus colegas martinicanos no mundo branco, que Fanon irá escrever a obra à qual nos deteremos no presente trabalho.

Para nós, aquele que adora o preto é tão “doente” quanto aquele que o execra. Inversamente, o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco. Em termos absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre (FANON, 2008, p.26).

Escrita com o intuito de ser apresentada como trabalho de conclusão do curso em psiquiatria, na universidade de Lyon, na França, intitulada como Ensaio sobre a desalienação do negro, a tese foi rejeitada por seu professor orientador antes de ser submetida, sendo substituída por outra que melhor contemplava as exigências acadêmicas da época, com uma abordagem positivista de explicações físicas dos fenômenos psicológicos. “Alterações mentais, mudanças de personalidade, transtornos psíquicos e deficiência intelectual na heredo-degeneração spino-celeberar a propósito dum caso da doença de Friedreich com delírio de possessão” foi entregue em 1951, permitindo a qualificação de Fanon em psiquiatria.

A recusa pela universidade na qual se formara, do que viria a ser um dos maiores clássicos dos estudos pós-coloniais, não foi motivo para que Fanon não publicasse essa digníssima e emblemática obra um ano depois. Desta vez, já com o título mundialmente conhecido *Pele negra, máscaras brancas* (1952) quando ele contava a idade de vinte e sete anos. A obra apareceu pela Éditions du Seuil, dirigida pelo intelectual e ativista de esquerda francês Francis Jeanson. Entretanto, ela;

Não fez tanto barulho à época de sua publicação. Tanto pelo restrito alcance da editora escolhida em relação às políticas de distribuição, quanto pela recorrente crença de que o racismo não se fazia presente no espírito republicano francês, o texto teve que esperar algumas décadas para ser alvo de análises mais sistemáticas (FAUSTINO, 2018, p. 54-55).

Nela Fanon reflete de maneira muito original a situação vivida pelo negro moderno, articulando diversos campos do conhecimento em torno deste problema. Ao analisar o modo como o racismo afeta a subjetividade desses indivíduos o autor conclui que “A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p.30). Esse desvio significa existir a partir do olhar racializado imposto pelo Outro, situação

que acarreta graves desdobramentos sobre a construção da autoconsciência do negro moderno, podendo determinar suas possibilidades de ser e estar no mundo.

O mito criado sobre os corpos negros, para justificar a violência necessária à sua exploração pelo colonialismo, continua a perseguir esses corpos mesmo após a abolição da escravidão resultando, muitas vezes, no adoecimento psicológico dessas pessoas. Nesse sentido Gordon (2008) afirma que, para Fanon, o racismo e colonialismo devem ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros.

Enquanto médico psiquiatra os esforços empreendidos pelo jovem Fanon em sua obra inicial estão primordialmente direcionados ao problema do sofrimento psíquico vivido pelo negro através da situação colonial.

Na verdade, pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos. Trabalhamos para a dissolução total desse universo mórbido. Estimamos que o indivíduo deve tender ao universalismo inerente à condição humana (FANON, 2008, p.27)

De acordo com o biógrafo Geismar (1972 *apud* FAUSTINO, 2015) a escola em que Fanon se formou buscava promover uma síntese entre os pensamentos de Freud e Marx, buscando as causas das neuroses, não só nos traumas vividos na infância mas, também, nas circunstâncias ambientais por entender que a reabilitação do indivíduo deveria ser feita em seu verdadeiro contexto social. Nota-se essa influência na teoria fanoniana, ao reconhecer que a condição socioeconômica está na base da situação psicológica em que muitos pretos se encontram, levando-o a afirmar que:

A verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p.28).

Reconhecendo que a alienação do negro não se resume a um problema individual, o psiquiatra martinicano pretende estabelecer um sociodiagnóstico do problema, pois, o condicionamento histórico sofrido pelo negro exige “uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo, uma solução deve ser encontrada” (FANON, 2008, p.29).

Nesse percurso, o presente trabalho pretende analisar as implicações filosóficas oferecidas por Fanon em sua obra *Pele negra máscaras brancas* (2008) acerca do problema vivido pelo negro moderno. Buscaremos entender como se caracteriza o desvio existencial imposto pela cultura europeia através do racismo, assim como, a possibilidade de sua superação apontada pelo autor.

Para tanto, iremos iniciar nossas investigações pela problematização apresentada na segunda metade do sétimo capítulo que trata sobre a questão do reconhecimento intitulado “O preto e Hegel”. Neste capítulo o autor reflete sobre o fim da escravidão, estabelecido pelo colonialismo francês, enquanto evento histórico que transforma significativamente as relações entre brancos e negros a partir da mudança da organização social e econômica ressaltando que:

Historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi alforriado pelo senhor. Ele não sustentou a luta pela liberdade. Enquanto escravo, o preto irrompeu na liça onde se encontravam os senhores. Como esses domésticos a quem, uma vez por ano, permitem-se dançar no salão, o preto procurou um apoio. O preto não se tornou senhor. Quando não há mais escravos, não há mais senhores (FANON, 2008, p.182).

Através de uma apropriação calibanizada (FAUSTINO, 2021) da teoria hegeliana do reconhecimento, Fanon irá identificar as implicações subjetivas dessa liberdade instaurada pelo colonizador. A partir desse contexto, analisaremos a fundamentação filosófica feita pelo filósofo martinicano do que ele identificou como “existir negro” ou “Weltanschauung negra” consequência da perpetuação da situação colonial enquanto elemento constitutivo da estrutura social moderna.

Em seguida, analisaremos os sintomas desse “existir negro”, a identificação desse problema através de certas posturas e atitudes do negro moderno diante do branco. O sentimento de inferioridade perante o branco aparece como principal característica desse problema que, por sua vez, acaba gerando a necessidade de compensação dessa inferioridade. Fanon busca demonstrar nos três capítulos iniciais de sua obra como o desejo pela assimilação dos valores europeus é uma expressão da “epidermização” do racismo, o reconhecimento de si como ser inferior em relação ao branco, situação que só acontece:

Em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta

sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica (FANON, 2008, p.95).

Analisando as situações cotidianas da relação entre brancos e negros, no âmbito da linguagem e das escolhas afetivas e conjugais, o autor identifica a busca pelo reconhecimento da humanidade imposta pela civilização europeia. Tomamos essa “epidermização” do sentimento de inferioridade, e o conseqüente desejo de embranquecimento, como um efeito do que Fanon chamou de “o grande erro branco¹”.

A segunda parte desse trabalho se deterá na fundamentação filosófica oferecida por Fanon no quinto capítulo “A experiência vivida do negro” na qual, ele abordará, em uma perspectiva existencial, a situação vivida pelo negro moderno. A partir da apropriação do repertório teórico oferecido pela ontologia fenomenológica existencial, tendo Sartre como referência basilar, o autor contextualiza os efeitos do racismo sobre sua existência, descrevendo as conseqüências subjetivas desse processo.

Nessa altura do texto, Fanon se deterá na reação negativa ao sentido imposto pelo branco. Ao descrever os desafios daquele que rejeita o confinamento e encolhimento imposto ao seu ser, buscando construir outro sentido para sua existência, Fanon alerta para o perigo da “miragem negra”. O autor tece críticas aos desdobramentos essencialistas do movimento de negritude sem perder de vista a importância histórica do movimento como reação necessária contra o racismo antinegro.

Observa-se que o desvio existencial se apresenta como conseqüência direta da situação colonial que, ao impor violentamente a divisão racial na sociedade moderna, provoca uma série de conflitos na subjetividade das pessoas negras. Os complexos psicoexistenciais são vividos com uma constante tensão entre uma suposta inferioridade e superioridade forjada pelo colonialismo como mecanismo de dominação. A cor da pele passa a ser um fator determinante da existência do sujeito por influenciar na constituição da sua autoconsciência.

O modo como o racismo antinegro age cria uma situação na qual é necessário assumir ou negar a sua raça, nisso consiste o desvio existencial. Veremos que Fanon sugere de início a primeira opção, a de assumir, para em seguida poder superar ambas. As alternativas opostas, oferecidas pela lógica maniqueísta do colonialismo, composta pela inferioridade e superioridade, representam respectivamente as faces do que o autor identificou como duplo

¹ Fanon não pretende resumir a questão da imposição cultural europeia pelo colonialismo a uma questão epistemológica, o termo “erro branco” parece ser uma descrição metafórica que busca evidenciar o caráter histórico do problema em oposição à essencialização racial.

narcisismo. O “grande erro branco” e a “miragem negra”, metáforas utilizadas para caracterizar o duplo narcisismo, são encaradas por Fanon como o condicionamento histórico que precisa ser superado através da construção do novo ser humano. A afirmação necessária da negritude deve ser pensada nos seus limites históricos, ela só se faz necessária enquanto houver a imposição da superioridade europeia. Esse processo parece ser fundamental para que o negro seja “liberado do trampolim constituído pela resistência dos outros, ferindo na própria carne para encontrar um sentido para si” (FANON, 2008, p.27).

O novo humanismo proposto por Fanon enquanto horizonte de libertação, figura como o resultado da luta contra o colonialismo nas suas expressões sociais, culturais e econômicas, nas quais as pessoas não têm o sentido de suas vidas racialmente determinado.

2 - A SITUAÇÃO COLONIAL

A ideia central é que o face-a-face dos “civilizados” e dos “primitivos” cria uma situação particular – a situação colonial – fazendo **aparecer** um conjunto de ilusões e mal entendidos que somente a análise psicológica pode situar e definir (FANON, 2008, p.84-85).

A elaboração do problema apresentado por Fanon está intrinsecamente ligada à reflexão acerca das condições do período histórico em que se desenvolveu inicialmente o contato entre pretos e brancos. O conceito de situação colonial, apresentado pelo autor, parece conter a influência do sociólogo francês Georges Balandier, por compreendê-lo como um fato social total atuando em diversos âmbitos desde o político, cultural, econômico e psíquico, gerando consequências para a personalidade dos indivíduos envolvidos (FAUSTINO, 2018). O drama vivido pelo negro moderno é a perpetuação de uma visão de mundo produzida na situação colonial, que não foi superada pela mudança social estabelecida com o fim da escravidão. O racismo como violento mediador das relações entre brancos e negros gerou consequências terríveis, como ressalta Cesáire em seu famoso discurso sobre o colonialismo:

Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas. [...] Falo de milhões de homens em quem inculcaram sabiamente o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o servilismo (CESÁIRE, 1978, p.25).

A colonização, enquanto ocupação de determinado território por outra nação, para povoá-lo ou extrair seus recursos naturais, foi um fenômeno que alcançou nível planetário com o advento da expansão marítima europeia. O que começou inicialmente com simples trocas de especiarias entre europeus e africanos acabou se transformando, a partir do século XV, em principal combustível econômico para Europa através da internacionalização do comércio. Sendo o tráfico de africanos, enquanto mão de obra escravizada, o produto mais rentável desse mercado. Os europeus, detentores do monopólio marítimo entre os continentes,

foram responsáveis pela viabilização das trocas comerciais nas rotas mais lucrativas daquele período, possibilitando assim sua superioridade econômica e bélica (RODNEY, 1975). Esse domínio marítimo foi crucial para a criação dos “satélites econômicos” (ZAHAR, 1976) ou coloniais nos demais continentes e todos os crimes contra a humanidade gerados pela expansão europeia.

Nos territórios transformados pelas metrópoles em reservatórios de matérias-primas, o colonialismo proletarizou os indígenas, a quem faz trabalhar nas minas e nas plantações. Mas é difícil considerar isso como uma passagem ao trabalho assalariado, pois que se trata, na maior parte dos casos, de condições de trabalho forçado, muitas vezes remunerado em espécie. [...] Em todos os casos, a intromissão colonial despedaçou as estruturas tradicionais e inseriu os países dependentes no sistema de exploração do capital estrangeiro (ZAHAR, 1976, p.38).

O racismo opera como ideologia indispensável para a consolidação da situação colonial, baseada fundamentalmente na violência e exploração. A colonização é um modelo de dominação que se justificava sob o argumento da pretensa inferioridade dos africanos e dos demais povos colonizados em relação aos europeus. Dessa maneira, os colonizados eram explorados de forma violenta em nome do desenvolvimento econômico das metrópoles e, conseqüentemente, tinham seus territórios subdesenvolvidos pela missão civilizatória europeia. A situação colonial é considerada por Cesáire (1978) como processo de coisificação no qual ambos, colonizadores e colonizados, têm sua humanidade amputada pelo racismo.

A colonização desumaniza, repito. Mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada pelo desprezo ao homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o **animal**, se exercita a tratá-lo como **animal**, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, em **animal** (CESAIRE, 1978, p.23-24).

A relação entre esses pólos antagônicos marca o jogo de forças e tensão da situação colonial, no qual, a ideologia racista estabelece uma divisão social entre “humanos” e “nativos”. O negro é reduzido a uma criação da natureza, ao nível de objeto enquanto o europeu se auto intitula o ser independente da natureza, providos de liberdade e dos superiores ideais da democracia ocidental enquanto ao mesmo tempo explora os nativos de maneira desumana (ZAHAR, 1976). Dessa forma, a colonização produz um tipo de alienação

que não torna estranho ao colonizado apenas o produto do seu trabalho, mas, também, da sua humanidade através da objetificação coisificadora operada sobre ele.

Segundo Mbembe (2011) o resultado desse processo é a abolição de toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior, tal fenômeno tem o poder de anestesiar os sentidos e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a de um cadáver. Privando-o da possibilidade de desenvolver qualquer tipo de personalidade, o racismo acaba por dissolver a existência do indivíduo na generalidade atribuída a sua raça.

A pilhagem exercida pelo continente europeu iniciou-se no momento histórico em que a cultura europeia forjou as perguntas relacionadas ao que é e o que caracteriza o humano (FAUSTINO, 2013). A (des)caracterização do corpo negro serve aos interesses do sistema econômico a ser expandido para suas colônias e, também, como depositário das características humanas que os europeus recusam a reconhecer em si mesmos. Ao reduzir os negros ao biológico (corpo, força física, emoção, instinto e dependência) e atribuir a si a exclusividade de aptidões intelectuais relacionadas ao pensamento, conhecimento e razão, os europeus estabelecem as condições hierárquicas necessárias para o pleno desenvolvimento da empresa colonial gerando o duplo narcisismo que fecha o branco em sua brancura e o negro em sua negrura (FANON, 2008, p. 27).

A divisão racial da humanidade instaurada pelo colonialismo opera de maneira maniqueísta, impondo àqueles que não estão de acordo com sua cultura características depreciativas que justifiquem a sua dominação. No caso específico analisado por Fanon que é o colonialismo francês, observa-se o princípio da administração indireta, tendo a assimilação do selvagem como horizonte de salvação para a condição de inferioridade imposta por eles. Entretanto, como observa Zahar (1976) é ao apresentar oficialmente a assimilação como um estado ideal, enquanto atenuava a sua realização de forma brutal, que o colonialismo francês suscitou fenômenos específicos de alienação e frustração. Nesse sentido, Fanon defende que “diante da convivência das raças branca e negra, pensamos que existe uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, visamos a sua destruição” (FANON, 2008, p. 29).

No quarto capítulo de *Pele negra máscaras brancas* (2008) intitulado “Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado” o autor tece uma crítica a obra publicada por Octave Manoni, *Psychologie de la colonisation* (1950), na qual ele procura explicar a situação colonial em suas implicações psicológicas instauradas pela colonização. Fanon reconhece o mérito de O. Manoni de ter introduzido dois elementos indispensáveis para o

entendimento da situação colonial: O primeiro é de não excluir da explicação do ser humano o poder de assumir ou negar uma situação dada, entendendo que perante as condições objetivas e históricas existe a atitude do indivíduo diante dessas condições; O segundo diz respeito ao reconhecimento do caráter patológico do conflito, identificando no branco colonizador o desejo de eliminar uma insatisfação nos termos de supercompensação, segundo a teoria psicológica Adleriana.

Todavia, sua argumentação vai na direção de conclusões problemáticas, que defendem a existência do complexo de inferioridade como algo precedente a colonização, enquanto Fanon toma a inferioridade do colonizado como correlato nativo da superioridade europeia. Ou seja, o inferiorizado é resultado da situação colonial. Nesse sentido, o fato de constituírem maioria em relação ao colonizador, contrário do que defendeu O. Manoni, não impede que isso ocorra, visto que a colonização implica um processo de imposição de valores culturais, como lembra o psiquiatra martinicano:

O que Mannoni esqueceu é que o malgaxe não existe mais. Ele esqueceu que o malgaxe **existe com o europeu**. O branco, chegando a Madagascar, tumultuou os horizontes e os mecanismos psicológicos. Todo o mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco. Uma ilha como Madagascar, invadida de um dia para o outro pelos “pioneiros da civilização”, mesmo que esses pioneiros tenham se comportado da melhor maneira possível, sofreu uma desestruturação [...] O branco, ao desembarcar em Madagascar, provocou uma ferida absoluta. As consequências dessa irrupção europeia em Madagascar não são apenas psicológicas, pois, todo o mundo já o disse, há relações internas entre a consciência e o contexto social (FANON, 2008, p.93).

A possibilidade de superação, proposta por Fanon, para essa situação, perpassa primordialmente pela conscientização do indivíduo acometido pelos problemas psicológicos provocados nesse contexto tendo como característica principal, o desejo em embranquecer. A conscientização aparece como intervenção necessária para que ele possa ser levado a escolher livremente entre assumir ou negar a situação colonial. A ação, fruto dessa escolha que deseja transformar essa situação, deve ser direcionada à origem do conflito vivido por ele que, segundo Fanon, são as estruturas sociais estabelecidas pelo colonialismo.

3 - A INTERDIÇÃO COLONIAL DO RECONHECIMENTO

Com o objetivo de contribuir com o fim do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial, Fanon acredita ser necessária uma interpretação psicanalítica do problema vivido pelo negro, para que possam ser identificadas as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos. Entretanto, ele estende essa análise para além da experiência traumatizante particular do negro, tratada no âmbito da psicologia, buscando, também, entender o problema por uma perspectiva coletiva através do fenômeno histórico da escravidão. Com esse propósito, ele recorre a Hegel para identificar a influência da experiência escrava na geração desse sentimento de inferioridade ou supercompensação que parecem ser indicativos da *weltanschauung* negra, o condicionamento da consciência negra produzido pela colonização.

Na segunda metade do sétimo capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* (2008) intitulado “O preto e Hegel”, o filósofo analisa a situação do fim da escravidão francesa através da teoria do reconhecimento elaborada por Hegel na sua obra *Fenomenologia do Espírito* (2011). Vale lembrar que Hegel, filósofo de grande expressão e influência na história da filosofia, ao lado de outros filósofos modernos, imersos em seus contextos sócio históricos, foram responsáveis por consolidar a ideia de supremacia racial (racista) justificando, assim, a colonização do continente africano. Entretanto, o modo como ele pensou o processo de desenvolvimento da autoconsciência através da relação entre os indivíduos, serviram aos propósitos do empreendimento teórico Fanoniano.

Faustino (2021) nomeia essa apropriação crítica de Fanon dos cânones filosóficos como calibanização, em referência ao personagem Caliban do romance *A Tempestade* (1611) de Shakespeare. Essa obra foi produzida no início do século XVII, quando o imaginário europeu, em relação aos outros povos, já estava marcado por sua animalização. Caliban, representa a figura do colonizado que aprende a língua do colonizador, o personagem Próspero, para poder ser ouvido quando os amaldiçoar pelos crimes que cometeram contra ele e seu povo.

Em uma metáfora que pode ser diretamente associada ao desafio dos intelectuais colonizados diante do repertório teórico – inclusive crítico – produzido na Europa

colonial (Henry, 2000), Caliban, que até então vivia isolado na Ilha, aprenderá a falar a partir das palavras que Próspero lhe proferir, e é só a partir do momento em que interiorizar como sua essa linguagem, em geral empregada para inferiorizá-lo, que será autorizado a falar (FAUSTINO, 2021, p.476).

A teoria do reconhecimento hegeliana apresenta, fenomenologicamente, o modo como a consciência passa da certeza, para a verdade de si mesmo, que corresponde à passagem da consciência de si para a consciência de si para si. Esse momento marca o nascimento do mundo humano, pois, é só através de outra consciência de si que ambas podem ter a certeza de si mesmas efetivadas, elevadas ao nível de verdade. Em outras palavras, Hegel afirma que para a consciência ser consciência de si e para si, alcançar a confirmação de si mesmo como algo independente, é necessário o Outro. É na relação com outra consciência que se efetiva a minha autoconsciência. Sem essa experiência, que constitui o conceito do reconhecimento, a consciência de si permanece limitada à certeza (subjativa) de si mesma, alcançada pela sua relação com os objetos em geral.

A leitura feita por Fanon almeja chegar às implicações dessa análise hegeliana, da relação fundamental do desenvolvimento da consciência no contexto colonial escravista, com o intuito de fundamentar filosoficamente o problema vivido pelo negro moderno. A violência exercida sobre o africano escravizado produziu feridas subjetivas e psicológicas que se estenderam aos seus descendentes, encontrando condições favoráveis à sua perpetuação e desenvolvimento nas sociedades modernas.

3.1 O reconhecimento sem luta

Um dia o senhor branco reconheceu **sem luta** o preto escravo
(FANON, 2008)

Em Fenomenologia do Espírito (2011), o filósofo alemão se empenha minuciosamente em descrever, de modo fenomenológico, o movimento e as etapas que compõem o processo do desenvolvimento da consciência. O conceito do reconhecimento, momento que nos interessa, é fruto do encontro, nada amigável, entre consciências, possibilitando a passagem de ambas para uma próxima etapa, ser em si e para si. A efetivação da condição humana por outra consciência. Portanto, se faz importante a compreensão do movimento anterior a essa etapa, o momento de passagem da consciência para consciência de si. Anteriormente a essa etapa, (consciência de si) a consciência se relacionava com o objeto

como algo distinto dela, mas, ao decorrer da sua experiência, ele se revelará ser para-Outro, não subsistindo por si só, tendo sua verdade na consciência, resumindo-se, assim a mero fenômeno aquilo que é visto. Essa etapa gera um momento reflexivo, no qual, a consciência encontra a si mesma através do objeto. Com isso, a consciência se eleva em absoluto ser em si, chegando à tautologia do “Eu sou Eu” através da dissolução do ser do objeto em si. A partir daí, a consciência de si passa a ser puro desejo, movimento, pois, para ser (em si) necessita-se do objeto que lhe garante o retorno, assim:

O mundo já não tem subsistência em si; só subsiste por meio da relação com a consciência de si, que é sua verdade. A verdade do Ser é o Eu, pois o Ser só é para o Eu, que dele assim se apropria e se põe para si mesmo. [...] O desejo é esse movimento da consciência que não respeita o ser, mas o nega, isto é, dele se apropria concretamente e o faz seu. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que é só um meio para o Si (HYPPOLITE, 1999, p.173).

O objeto do desejo da consciência de si, por seu lado, também sofre as consequências reflexivas da consciência e se desenvolve como vida, unidade infinita das diferenças para a consciência de si. Entretanto, esse desejo ainda não pode ser saciado pela vida, ele precisa encontrar outra consciência de si, outro ser desejante que faça com ela o mesmo que ela faz com seu objeto, o ato de dissolver o seu ser para se confirmar, pois, segundo Hegel (2011, p.145) “A consciência de si é em si e para si quando e porque ela é em si e para si uma outra consciência de si; isto quer dizer que ela só é como algo reconhecido”.

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. (HEGEL, 2011, p.145-146)

Esse encontro de consciências se dá por meio de uma luta de vida ou morte, na qual, cada um busca afirmar seu ser através da outra. Essa luta marca o início do conceito de reconhecimento, momento através do qual se conquista a humanidade, a consciência de ambos torna-se ser em si e para si através da relação com outra consciência de si. Sobre essa disputa das consciências por afirmação comenta Fanon:

Na sua imediatividade, a consciência de si é simples ser para si. Para obter a certeza de si-mesmo é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se expandir na consciência de si universal. Cada consciência de si procura o absoluto. Ela quer ser reconhecida enquanto valor primordial, desvinculado da vida, como transformação da certeza subjetiva (*Gewisheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*) (FANON, 2008, p.181).

O desenrolar dessa luta foi nomeado como *Dialektik von Herr und Knecht* (Dialética do Senhor e do Servo), metáfora criada para descrever esse momento do desenvolvimento da consciência, referenciada na experiência social europeia do Feudalismo. Fanon, fiel à tradução de Hegel oferecida por Hyppolite utiliza o termo *esclave* (escravo) e não servo para empregar a teoria hegeliana ao contexto colonial (FAUSTINO, 2021).

O senhor da relação é a consciência de si, que abriu mão da vida em luta para ser reconhecido, se colocando como ser independente a ela. Ele é uma consciência de si e para si, enquanto o servo que optou por se submeter à vida por medo da morte é apenas uma consciência de si para o outro, o sentido do seu ser está no outro, fora dela.

Dessa forma, o senhor passa a se relacionar com a vida através do servo que tem seus desejos submetidos ao senhor. Assim, aquele apenas goza do trabalho, do mundo elaborado pelo servo. O servo, ao fim da luta, é rebaixado ao nível de ser das coisas, dependente do senhor em seu ser. Ambos se relacionam consigo mesmo através do outro, reconhecendo-se reciprocamente em polos opostos da relação de dominação.

As mediações que se estabelecem através dessa luta são importantes para compreender o movimento que levará ao reconhecimento, inicialmente apresentado de forma unilateral pelo senhor. O medo da morte, e a escravidão consequente dela, limita o escravo ao trabalho, a elaboração do mundo para satisfação do senhor. Dessa forma, a independência do senhor vai se revelando falsa, pois, este se revela dependente da vida intermediada pelo trabalho do escravo. É através do trabalho, do reconhecimento de si na formação do objeto elaborado que o escravo se liberta da dependência exercida pelo senhor. É a partir do momento que seu trabalho passa a ser intermédio para si mesmo que o escravo alcança sua humanidade, sendo uma consciência de si para si.

É no trabalho, precisamente em que parecia exterior a si, que se descobre a si mesma e atinge sua verdade de ser-para-si. Foram indispensáveis, para chegar até lá, os dois momentos: sem a disciplina do medo e obediência e sem a atividade formadora, nem se abrange toda a realidade do ser, nem se atinge a consciência-de-si (MENESES, 2011, p.76-77).

Com a libertação da consciência escrava, não se tem mais a consciência de senhor, pois, ambos se voltam para a elaboração do mundo, o trabalho em seu sentido elementar, para se efetivar através da sua objetivação e efetivação do seu ser.

Entretanto, Hegel adverte ainda no início da sua descrição:

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências (HEGEL, 2011, p.144).

A possibilidade do agir unilateral nesse caso dá espaço para outro tipo de reconhecimento, como salienta o filósofo alemão no desenvolvimento da sua descrição: “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas, não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 2011, p.146). É referente a esse detalhe que a apropriação feita por Fanon sugere a falta de algo essencial para a realização do reconhecimento das consciências negras, que não se efetivou no caso das relações raciais orquestradas pela situação colonial.

Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência. É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si (FANON, 2008, p.180).

A reciprocidade absoluta, parece ser a condição para que ocorra o enfrentamento necessário das consciências que pretendem ser reconhecidas para além da sua realidade natural, ao impor seu desejo sobre outra. Segundo Faustino (2021), a interdição dessa reciprocidade promove um decaimento da dominação política para o patamar de negação coisificadora e bestializada do colonizado. O desprezo pela consciência do negro, ao reivindicar sua existência para além do nível das coisas em geral, torna a humanidade (ser uma consciência em si para si), numa sociedade racista, uma dimensão racialmente dividida. Nesse sentido, Fanon esclarece a situação colonial à luz da teoria hegeliana:

Esperamos ter mostrado que aqui o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto (FANON, 2008, p.183).

O desprezo, no contexto da escravidão racial, condiciona o sentido da existência do negro, que fica mantido no interior de si, por não conseguir transformar sua certeza (subjativa) de si em verdade (objetiva) através do enfrentamento necessário. O desenvolvimento do ser para si do negro, o modo como a consciência vê a si mesma, é interdito no contexto colonial pelo desprezo do branco. Com isso, o branco passa a ser tema da sua ação, nele se condensa o sentido da sua existência, até que o reconhecimento seja desinterditado.

De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores. O antigo escravo, que não encontra na sua memória nem a luta pela liberdade nem a ânsia da liberdade de que fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência (FANON, 2008, p.183).

Dessa forma, o fim da escravidão não teria gerado efetivamente a liberdade do negro, pois, a luta pelo reconhecimento seria necessária para que o negro alcançasse a independência de si. Ao serem libertos da condição de escravos sem, contudo, terem vivido a experiência de luta pela sua liberdade, o negro encontra dificuldade em manter sua autoconsciência perante o branco, pois, este, enquanto meio termo necessário para tal, despreza a sua consciência ao reconhecê-lo abaixo da dimensão humana, como objeto em meio a outros objetos.

O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor. O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa. Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus colegas: “Sejamos amáveis com os pretos”. Então os senhores brancos, resmungando, pois ainda assim era difícil, decidiram elevar homens-máquinas-animais à posição suprema de homens. Nenhuma terra francesa deve ter escravos. A reviravolta atingiu o negro vinda do exterior. O negro foi agido. Valores que não nasceram de sua ação, valores que não resultaram da ascensão sistólica do seu sangue, vieram dançar uma roda colorida

em torno dele. A reviravolta não diferenciou o preto. Ele passou de um modo de vida a outro, mas não de uma vida a outra (FANON, 2008, p.183).

Para Gordon (2008), a análise feita por Fanon mostra como o racismo força um grupo de pessoas a saírem da relação dialética - Eu e Outro - relação que configura condição para vida ética. Essa seria uma consequência das relações estabelecidas pela violência da escravidão, que continuaram após seu fim podendo explicar a naturalização de comportamentos patológicos, o tratamento paternalista e o fato de que quase toda violência é permitida contra pessoas negras.

A permanência do branco como senhor (real ou imaginário) na relação com o negro, mesmo em uma sociedade sem escravidão, resulta em um tipo de fragilidade ontológica do negro perante o branco. O negro torna-se refém dos estereótipos que criam para si, por não conseguir elevar a certeza que tem de si, em verdade objetiva. Tendo sua cultura original sepultada pelo colonialismo, o negro moderno foi rebaixado a uma zona de não-ser através da sua relação com a cultura europeia, marcada por uma série de aberrações afetivas. Sua vida será atravessada pela inferiorização produzida pelo “grande erro branco”, sufocando sua existência com atributos alheios a si. Para se defender desta situação, muitos buscam, de diversas formas, fazer-se reconhecer e conquistar sua humanidade através da compensação dessa falta que lhe é imposta na relação interracial.

3.2 – O grande erro branco: o europeu como modelo de humanidade

Mas o antigo escravo quer **fazer-se reconhecer**
(FANON, 2008)

Frente às circunstâncias históricas estabelecidas, Fanon não descarta a possibilidade de negação ou aceitação dos indivíduos frente a tais eventos. Reconhecendo essa possibilidade, ele analisa, nos primeiros capítulos da sua obra, os comportamentos e condutas que representam a aceitação da superioridade racial imposta ao negro moderno. O autor irá identificar na aquisição de valores culturais europeus, relações afetivas com branco e na necessidade de assimilação com o mundo branco em geral, características dessa visão de mundo negra produzida pelo colonialismo. O imaginário racista, expresso através da literatura, cinema e propaganda também são apresentados como fatores que contribuem para

estigmatização do negro. Sua análise, sobre a colonização francesa em Madagascar, evidencia o modo como se produz o desejo em ser branco:

Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma “malgaxice”. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo” (FANON, 2008, p.94).

Visando a superação do que identifica como metafísicas destrutivas ou, duplo narcisismo, constituído por polos opostos representados pela brancura e a negrura, ele busca evidenciar as situações que dão continuidade ao ciclo vicioso em torno da alienação colonial.

O entendimento desse fenômeno visa a libertação dessas consciências e, conseqüentemente, o restabelecimento do caráter ativo desses indivíduos negros. A partir de suas vivências entre França e Antilhas, ele irá identificar no primeiro capítulo comportamentos que representam os efeitos do racismo no âmbito da linguagem, assim como, a representação estereotipada do negro por veículos de expressão da cultura europeia, como cinema e propagandas. O segundo e terceiro capítulo têm como objeto de análise a literatura e, buscam apontar, através da análise do posicionamento dos personagens negros, em uma relação afetiva/conjugal com o branco ou a branca, as evidências do mesmo problema.

Fanon inicia sua análise, das reações do negro moderno, a partir do fenômeno da linguagem por acreditar que ele oferece elementos importantes para compreensão da dimensão ser-para-outro das pessoas pretas, visto que, o ato de falar é existir absolutamente para o outro. O desejo do jovem antilhano em falar francês ao chegar à capital, em uma ruptura radical com a linguagem da coletividade de onde nasceu, expressa a cisão criada pela situação colonial. O negro apresenta duas dimensões diferentes, uma para se comunicar com seus iguais e outra com os brancos. A dimensão com o branco é marcada pela necessidade em adotar o idioma francês como artifício para fazer-se reconhecer pela humanidade verdadeira (branca).

Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditas. Encontramos nos antilhanos que se enquadram na nossa descrição uma procura de sutilezas, de raridades de linguagem — outros tantos meios de provar a eles próprios que se ajustam à cultura dominante (FANON, 2008, p.50).

Tendo a relação entre cidade e campo como pano de fundo, na qual, ambas representam polos de menor e maior grau de civilidade, Fanon discorre tanto sobre a necessidade do recém-chegado a Paris provar sua humanidade através do correto uso da linguagem, quanto àquele que regressa à sua cidade natal apresentando uma grande mudança de personalidade, sentindo-se humanamente evoluído perante seus conterrâneos e, tendo o uso dos gestos e do idioma francês como sintomas de sua transformação.

O negro que entra na França muda porque, para ele, a metrópole representa o Tabernáculo; muda não apenas porque de lá vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire, mas porque é de lá que vêm os médicos, os chefes administrativos, os inúmeros pequenos potentados — desde o sargento-chefe “quinze anos de serviço”, até o soldado-raso oriundo da vila de Panissières. Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais. Antes mesmo dele embarcar a amputação de seu ser vai desaparecendo, à medida em que o perfil do navio se torna mais nítido (FANON, 2008, p. 38).

O martinicano recém-chegado à metrópole é um francês, isto é, carrega consigo toda uma formação voltada para valorização da cultura metropolitana. Em sua terra natal, o francês é a língua ensinada nas escolas, falada pelas classes mais abastadas da sociedade enquanto o uso do patuá, crioulo ou língua nativa, é reservado às classes mais pobres. Mas, infelizmente, logo reconhece que é preciso que ele vigie sua alocação entre os brancos, pois, também, é através dela que será julgado. Dirão dele com desprezo “ele não sabe sequer falar o francês”.

O negro chegando na França, vai reagir contra o mito do martinicano que-comes-os-RR. Ele vai se reconsiderar e entrar em conflito aberto com tal mito. Ou vai se dedicar, não somente a rolar os RR, mas a urrá-los. Espionando as mínimas reações dos outros, escutando-se falar, desconfiando da língua, órgão infelizmente

preguiçoso, vai se enclausurar no seu quarto e ler durante horas — perseverando em fazer-se dicção (FANON, 2008, p. 36).

A ida à metrópole é apresentada como um evento responsável por causar grande mudança na personalidade dos martinicanos e o retorno dessas pessoas evidencia, a partir da relação com seus conterrâneos, os efeitos psicológicos causados pelo racismo.

Eis aqui portanto o recém-chegado. Não conhecendo mais o patoá, fala com entusiasmo da Ópera de Paris que, talvez tenha percebido de longe, porém adota uma atitude crítica em relação a seus compatriotas. Diante do mais insignificante acontecimento, quer passar por um tipo especial. Ele é aquele que sabe (FANON, 2008, p.39).

Esses casos são narrados pelo autor como experiências vastamente conhecidas e, para ele, representam a reação do negro que, ao assimilar a cultura do colonizador, acredita estar escapando da sua negritude, construída como inferior pela cultura do colonizador.

Compreende-se, depois de tudo o que foi dito, que a primeira reação do negro seja a de dizer não àqueles que tentam defini-lo. Compreende-se que a primeira ação do negro seja uma reação, e, uma vez que é avaliado segundo seu grau de assimilação, compreende-se também que o recém retornado à Martinica só se exprima em francês. É que ele tende a salientar a ruptura que está se produzindo. Ele concretiza um novo tipo de homem que se impõe diante dos amigos, dos pais (FANON, 2008, p.48).

O corpo negro, paradoxalmente, significa uma presença humana que se define pela ausência de humanidade. Grande exemplo disso, é o modo paternalista como os brancos se dirigiam a eles, tendo o *petit-negré*² como máxima expressão desse fenômeno. Ao tratar um adulto negro como se trata uma criança, cheio de gentilezas e amabilidades, perpetua-se a ideia racista que presume a incapacidade de um adulto negro em compreender, através do tratamento comumente oferecido a um adulto branco. Fanon ressalta que o fato de não ter, necessariamente, a intensão ou desejo de inferiorizar essa pessoa é o que torna a situação ainda mais humilhante, pela sua descontração e facilidade em exercer o racismo. Um tratamento com essas características carrega em suas entrelinhas uma mensagem muito clara,

² Literalmente preto-pequeno ou pretinho, é a expressão utilizada para designar uma língua híbrida, criada no mundo colonial francês, com a intenção de simplificar a língua francesa no uso com os africanos enfatizando a pretensa incapacidade de aprendizado destes.

pôr o negro em “seu devido lugar”. Para o autor, esse modo de se dirigir ao negro é “aprisioná-lo a uma imagem, embebê-lo, vítima eterna de uma essência, de um **aparecer** pelo qual ele não é responsável” (FANON, 2008, p.47).

As características atribuídas aos personagens negros nos seriados, filmes e propagandas fomentam a generalização do negro e, conseqüentemente, justificam a banalização da forma depreciativa como são tratados.

Queira ou não queira, o negro deve vestir a *libré* que o branco lhe impôs. Observem que, nos periódicos ilustrados para crianças, todos os negros têm na boca o “sim sinhô” ritual. No cinema, a história é mais extraordinária ainda. A maior parte dos filmes americanos dublados na França reproduzem negros do tipo: *y’a bon banania* [...] É que o preto deve sempre ser apresentado de certa maneira, e, desde o negro do filme *Sans pitié* — “eu bom operário, nunca mentir, nunca roubar”, até a criada do *Duel au soleil*, encontramos o mesmo estereótipo (FANON, 2008, p.47).

Assim como a linguagem, a relação afetiva é abordada pelo autor como um meio de compensação da inferioridade atribuída historicamente ao negro. O parceiro ou parceira branca, representarão aqui o papel de Senhor dentro da relação conferindo-lhe, através da união matrimonial, a brancura que lhe faltara para ser reconhecido.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco (FANON, 2008, p.69).

De fato, o imaginário racial veiculado pelas obras literárias analisadas pelo autor no segundo e terceiro capítulo contribuiriam para a estigmatização do ser negro como ser alienado da sua humanidade. A protagonista do romance autobiográfico *Je suis martiniquaise* (CAPÉCIA, 1948) uma mulher negra, apresenta em seu relato, sua experiência amorosa com um homem branco, demonstrando um sentimento de inferioridade característico do problema causado pelo racismo. O branco para ela, não figura como o outro, mas, como o senhor da relação através da qual ela conseguirá gradativamente escapar da sua negritão.

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava” — é fácil perceber, se colocarmos os termos nos seus devidos lugares, que podemos obter mais ou menos o seguinte: “Eu o amava porque ele tinha os olhos azuis, os cabelos louros e a pele clara” (FANON, 2008, p.54).

Para o filósofo martinicano, casos como esse demonstram a impossibilidade de uma relação amorosa autêntica, aquela que consiste em querer para os outros aquilo que se deseja para si próprio, quando esta postulação integra os valores permanentes da realidade humana, que ele acredita ser o amor verdadeiro e real. Nascida e criada na Martinica, ela cresce com a visão de mundo colonial maniqueísta, tendo o preto e o branco como os pólos opostos, enclausurados em suas particularidades em contínuo drama narcisista. Não podendo enegrecer o mundo, visto que, o mundo para pessoas negras era demasiadamente difícil, ela busca branqueá-lo. A missão de salvar a raça e casar-se com um branco, mesmo sem negar valor ao negro, não parece ser um fenômeno raro na Martinica vivida por Fanon, sendo o romance analisado apenas um representante literário deste problema.

Porque enfim, quando lemos no romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise* — “Gostaria de ter me casado, mas com um branco. Só que uma mulher de cor nunca é realmente respeitável aos olhos de um branco. Mesmo se ele a ama. Eu sabia disso” — temos o direito de ficar preocupados. Este trecho que, de certo modo, serve de arremate a uma enorme mistificação, nos incita a refletir. A acolhida entusiástica reservada a esta obra em certos meios nos coloca no dever de analisá-la. Para nós, nenhum equívoco é possível: *Je suis Martiniquaise* é uma obra barata, que preconiza um comportamento doentio (FANON, 2008, p.54)

Outra personagem trazida para reflexão é a mulata Nini, protagonista do romance com o mesmo nome, escrito por Abdoulaye Sadjí (1947) que difere de Mayotte apenas por temer a possibilidade de regressão através de um relacionamento com um preto. Por não ser negra, considerada como uma quase branca, Nini repudia a declaração de amor de um negro feita para ela, que considera absurda a ousadia do rapaz. Para ela, só existe um caminho, o da integração a uma coletividade branca pelo casamento com um europeu. Macra, o amante negro, por sua vez, aceita tudo da mulata, se desculpa ao declarar o seu amor em um ato cheio de temor, timidez e humildade por reconhecer a porção de brancura que o difere

essencialmente da amada. Ambos os casos apresentam variações do mesmo fenômeno, como observa o autor:

Quer se trate de Mayotte Capécia, a martinicana, ou de Nini, a *saint-louisiana*, reencontramos o mesmo processo. Processo bilateral, tentativa de aquisição por interiorização de valores originalmente proibidos. A preta se sente inferior, por isso aspira a ser admitida no mundo branco. Nessa tentativa ela será auxiliada por um fenômeno que denominaremos **eretismo afetivo** (FANON, 2008, p.66).

O caso analisado, no terceiro capítulo, “O homem de cor e a branca” que, segundo o autor, parece se tratar também de uma autobiografia, intitulado *Un homme pareil aux autres* (1947) escrito por René Maran, traz a história do relacionamento entre Jean Veneuse e sua amada branca. Original das Antilhas, mas, residente da França por muito tempo, ele é um francês, vivendo o drama de não compreender mais a sua raça nem ser compreendido pelos brancos. Um grande conhecedor da cultura europeia, fruto das muitas horas que passou lendo os clássicos escritores em sua juventude no internato, reconhecia seu valor...

Porém, antes de mais nada, ele quer provar aos outros que é um homem, que é um semelhante. Mas não nos enganemos: é Jean Veneuse quem precisa ser convencido disso. É no núcleo de sua alma, tão complicada quanto a dos europeus, que reside a incerteza (FANON, 2008, p.71).

Isso se percebe no fato de sua amada, Andréa Marielle, declarando o seu amor a ele, não ser o suficiente para convencê-lo de algo que ele imagina tão improvável. A declaração não foi o bastante para que ele acreditasse ser amado por uma branca, essa não era uma possibilidade real segundo sua visão de mundo. Em busca de autorização, ele recorre ao irmão dela que concede e incentiva a atitude de Jean Veneuse em viver esse amor salientando que ele é “excessivamente moreno”, devido seu alto poder de assimilação cultural não pode ser considerado como um verdadeiro preto, um selvagem.

Outra consideração importante feita por Fanon sobre o posicionamento de Jean Veneuse é sua dificuldade em se livrar do que ele chamou de uma “premência subjetiva” (*Ibid.*, p.74). Após ter tido a prova do amor da sua amada e a autorização do seu irmão, ele levanta a suspeita sobre esse casamento não ser fruto de um desejo de vingança contra a raça branca e, conseqüentemente, um atestado de desprezo pelas mulheres da sua raça.

Dessa forma, sua raça aparece como determinante em sua relação com Andréia, por acreditar que, na cor da sua pele, está contido esse desejo pela branca, invalidando assim a possibilidade de um casamento baseado no sincero sentimento entre eles.

Do mesmo modo que havia uma tentativa de mistificação ao se querer inferir do comportamento de Nini e de Mayotte Capécia uma lei geral do comportamento da negra diante do branco, afirmamos que há falta de objetividade na tentativa de extensão da atitude de Veneuse ao homem de cor enquanto tal. E nós esperamos ter desencorajado qualquer tentativa de atribuir os fracassos de Jean Veneuse à maior ou menor concentração de melanina na sua epiderme (FANON, 2008 p.82).

Essas tramas literárias, escolhidas pelo autor, parecem ilustrar com precisão o problema que persegue e sufoca a consciência negra, e a constante tentativa de atribuir esses comportamentos neuróticos à cor da sua pele. Diante da presença do branco, entendida fenomenologicamente, enquanto dado imediato e constitutivo da consciência e, não necessariamente, sua presença física, se desencadeia a sensação de enclausuramento e inferioridade de seu ser. Essa experiência, fruto da alienação colonial, não deve ser tomada como modo autenticamente negro de ser. Elas são consequências da interdição do reconhecimento, no qual, a certeza subjetiva das personagens analisadas busca através da assimilação da cultura e da conquista afetiva serem reconhecidas objetivamente pelo branco, nos termos e critérios do branco que, neste contexto, ocupa o lugar de Senhor na relação Eu-Outro.

4 - REFÊNS DO APARECER: O DESVIO EXISTENCIAL.

Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (FANON, 2008, p.108).

Por uma perspectiva subjetiva, Fanon apresenta no quinto capítulo de sua obra, intitulado “A experiência vivida do negro”, uma descrição fenomenológica do desvio existencial imposto ao negro através do racismo. Dedicado a “apalpar a miséria do negro, tátil e afetivamente” (FANON, 2008, p.86) o autor revela que “Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo” (p.86). Em sua concepção, enquanto a ontologia não levar em consideração a existência, não será capaz de compreender o ser do negro, “pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (p.104). Acrescentando que a maioria dos negros “em seu país, em pleno século XX, ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro” (*Ibid.*, p.104).

Aos olhos do branco, o negro não apresenta resistência ontológica, e isso se deve, como vimos no capítulo anterior, ao fato de seus costumes e instâncias de referências terem sido destruídos por estarem em contradição com uma cultura que ele não conhecia e lhe foi imposta pelo colonialismo.

Diante da convivência das raças branca e negra, pensamos que existe uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, visamos a sua destruição. Muitos pretos não se reconhecerão nas linhas que se seguem. Muitos brancos, igualmente. Mas, o fato de que eu me sinta estranho ao mundo do esquizofrênico, ou do impotente sexual, em nada muda a realidade deles (FANON, 2008, p. 29).

Segundo Gordon (2008), a admissão da tese existencial da contingência e das exceções, no lugar da tese estrutural que, basicamente, considera todo mundo racista, é um dos diferenciais que fizeram com que a obra de Fanon sobrevivesse ao século XX. Do ponto de vista existencialista do problema, no qual, é defendida a precedência da existência em relação à essência, onde a liberdade é um aspecto fundamental do indivíduo, o filósofo

martinicano descreve como o negro tem sua existência desviada pela racialização do seu ser, na relação com o branco.

De acordo com a Teoria fenomenológica existencial, desenvolvida por Sartre em sua obra *O ser e o nada* (2015), teoria que parece ser o pressuposto da análise realizada por Fanon³, o ser da consciência se caracteriza fundamentalmente pela liberdade. Essa liberdade, contudo, se encontra situada em um corpo que ocupa um meio social e um contexto histórico específico, fazendo com que ela seja operada e entendida nos limites da sua existência. É através das suas escolhas expressas em condutas e ações, ou seja, no exercício de sua liberdade, que os indivíduos vão construir sua essência em e na relação com os outros. É importante lembrar que, nesse sentido empregado por Sartre, não escolher também é uma escolha. Dessa forma, entende-se que os caminhos trilhados por nossa existência é uma consequência direta das nossas escolhas nos limites das condições que configuram a situação na qual nos encontramos.

Sob o pressuposto da liberdade como fundamento ontológico da consciência, Fanon irá analisar a situação em que as consciências negras são postas na sociedade racista de seu tempo. O autor acredita que o negro é uma criação do racismo, posição que o aproxima daquela oferecida por Sartre em suas *Reflexões sobre a questão judaica* (1946). Fanon sistematiza a ideia:

A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado. Com essa conclusão, aproximamo-nos de Sartre: “O judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a verdade simples de onde se deve partir... É o anti-semita que faz o judeu” (SARTRE, 1946, *apud*. FANON, 2008, p. 90).

Entretanto, a partir da descrição oferecida por Sartre do modo como o antissemitismo afeta os judeus, ele observa que a situação vivida pelo negro apresenta um aspecto que o diferencia significativamente da experiência antissemita:

Eles (os judeus) deixaram-se envenenar por uma certa representação que os outros fizeram deles e vivem com receio de que seus atos correspondam a ela; assim poderíamos dizer que sua conduta é perpetuamente sobre-determinada pelo interior. (SARTRE, 1946, *apud* FANON, 2008, p.108)

³ A obra original foi escrita para um público próximo, com as mesmas referências culturais e intelectuais, tendo a fenomenologia existencial de Sartre como um dos pressupostos teóricos implícitos.

Fanon ressalta o fato de que o negro não é “perpetuamente sobre determinado pelo interior”, pela ideia que fazem dele, mas, pelo exterior. Ao negro nenhuma chance é dada, pois, logo é identificado, enquanto o judeu pode passar despercebido, em última instância, o que decide são seus atos. Esse aspecto do racismo antinegro, sua sobredeterminação pelo exterior, é o que caracteriza o desvio existencial imposto pela cultura europeia ao negro. A sua aparição invalida toda e qualquer tentativa de se fazer conhecer através dos seus atos e condutas, estabelecendo assim uma relação niilista entre o ele e a sociedade em que está inserido.

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse (FANON, 2008, p.109).

O desvio existencial diz respeito a essa precedência a qualquer revelação do ser, essa definição que não se direciona às suas escolhas, tornando-o refém do seu aparecer. Dessa maneira, a consciência negra passa a ser pressionada pelo exterior, sentindo a constante tensão em ter que se enquadrar em uma existência racializada. Nesse sentido, toda ação do negro contra esse insulto será uma reação, seja de negação ou afirmação, que estará de certa maneira, condicionada pelo racismo.

Além das consequências sobre o Eu, a autoconsciência dessas pessoas, essa “existência negra” causa algumas reações de ordem corporal. Fanon relata a experiência em que eles e “seus colegas com quem discutia o problema negro afirmando e protestando a igualdade dos homens perante o mundo” (p.104) viveram, ao ter de enfrentarem o olhar do branco:

Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (FANON, 2008, p.104).

Os gestos, antes realizados pelo conhecimento implícito do seu corpo, por meio da lenta construção do Eu enquanto corpo, estruturação definitiva como esquema corporal, são interrompidos pelo corpo que agora se impõem sob o olhar do branco. Abaixo do esquema corporal, provocado pelos estímulos racistas exteriores, ele identifica o surgimento do

esquema histórico racial ou, epidérmico racial, proveniente do desmoronamento do primeiro. Esse esquema, ao que tudo indica, parece ser a reação corporal imediata e, por isso, irrefletida, da determinação racial da sua existência que, diferente do seu esquema corporal, não é composto por elementos da sua experiência, “mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos” (FANON, 2008, p.105).

No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas, em tripla pessoa. No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea... Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meu ancestrais (FANON, 2008, p.105).

O desvio, imposto à existência negra, se caracteriza pela imposição de elementos historicamente produzidos e racionalizados pela cultura europeia sobre o negro, através do olhar do branco, enquanto mediador indispensável ao processo gerador da autoconsciência. Esse fenômeno acarreta dificuldades no conhecimento do corpo dando origem ao que o autor identifica como esquema epidérmico racial. O esquema é descrito como uma experiência angustiante, o reconhecimento, através do olhar racista, dos limites raciais impostos à sua existência. É a sensação de incerteza sobre si, de modo que toda expressão corporal de sua liberdade é contaminada por essa determinação imposta pelo Outro. O efeito corporal dessa situação traz a sensação de inversão na relação entre o corpo e consciência:

O negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo. Ora, “para um ser que adquiriu a consciência de si e de seu corpo, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não é mais a causa da estrutura da consciência, tornou-se objeto da consciência” (FANON, 2008, p.186).

A objetividade esmagadora ou o peso inusitado de que fala o autor, representa o peso dos significados imposto pelo racismo a sua existência. A época em que Fanon escreveu sua obra, e o contexto francófono em que estava inserido, produziu seus mitos específicos sobre o ser do negro que fazem parte do imaginário social:

Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o

atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bon banania” (FANON, 2008, p.105-106).

Para melhor compreendermos o efeito da relação intersubjetiva, entre brancos e negros, no contexto de alienação colonial descrito por Fanon, é importante salientarmos o modo como Sartre entende as relações intersubjetivas.

Assim como em Hegel, encontramos na teoria do filósofo francês o Outro como caminho que nos remete a nossa interioridade, o mediador indispensável para o desenvolvimento da autoconsciência, tendo a luta ou conflito como base da relação de dominação inerente a esse processo.

Observa-se que a inspiração dessa doutrina na dialética hegeliana do mestre e do escravo é evidente; mas em Hegel essa dialética se apresenta como resultado de um processo “histórico”, sendo apenas um momento de evolução geral do Espírito, ao passo que em Sartre a tese se torna absoluta e aplica-se à condição humana como tal. (BORNHEIM, 2005, p. 88).

Outra diferença importante está no modo como Hegel trabalha o problema da intersubjetividade, conduzindo-a estritamente no plano do conhecimento, enquanto Sartre desenvolve sua teoria no plano ontológico. Para o existencialista francês, significa que a consciência é atingida no seu próprio ser por outra consciência do mesmo tipo. Sartre argumenta que existe uma relação fundamental, indubitável como a descoberta do cogito, através da qual a presença do Outro se revela para além da objetividade fornecida pelo conhecimento, apresentando-se como Outro-sujeito. Essa relação tem o olhar como acontecimento fundante. A partir de situações cotidianas Sartre analisa como se dá esse fenômeno:

A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto. [...] Assim, originalmente, o nexos entre minha consciência irrefletida e meu ego-sendo-visto não é um nexos de conhecimento, mas, de ser. Eu sou, para além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o Outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do Outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o Outro uma face que me escapa por princípio (SARTRE, 2018, p.336).

A dinâmica da relação entre as consciências, defendida por Sartre, está de acordo com a característica fundamental da consciência adotada por ele, a intencionalidade, que a caracteriza como sendo sempre consciência de algo e, por esse motivo, não permite que, ao mesmo tempo, possa captar o olhar e o olho. Por isso, quando se percebe o olho do Outro, entendido enquanto suporte do olhar, este se apresenta como objeto de conhecimento para sua consciência subjugando o Outro com seu olhar. Ao tomar consciência do olhar do Outro, enquanto transcendência, é afetado por ele e perde a percepção que se tinha do olho, passando a ser afetado em seu ser, subjugado, pelo olhar do outro.

A conclusão geral a que chega a análise de todos esses comportamentos é que nós somos devolvidos, circularmente, do ser-que-olha ao ser-visto e, não podemos sair desse círculo; qualquer que seja a nossa atitude diante do outro, nossa relação se define como instabilidade. [...] Vale dizer que o outro não pode, a rigor, ser apreendido. A tentativa de reconhecimento da liberdade do outro termina por “constranger” o outro a ser livre e a paralisar minha liberdade (BORNHEIM, 2005, p. 106).

Fanon parece utilizar a Teoria sartriana para denunciar a falta de instabilidade na relação do ser-que-olha e ser-visto entre brancos e negros. O branco, ocupa em uma sociedade colonizada, o lugar comum do ser-que-olha, o que seria equivalente ao Senhor na terminologia hegeliana, gozando do poder de determinação sobre o negro enquanto ser-visto.

Há, na Weltanschauung de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica. Pode-se contestar, argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas, na verdade, está se mascarando um problema fundamental. [...] Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p. 103-104).

A alienação colonial, neste sentido, impediria a instabilidade própria à relação entre as consciências fazendo com que o negro permaneça, na relação com o branco, na condição de ser-visto, resultando assim no sentimento de dependência e inferioridade e, conseqüentemente, com a necessidade de estar afirmando sempre o seu ser.

O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme

porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! Nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra se arrebenta, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (FANON, 2008, p. 107).

A impossibilidade de apreensão do Outro, que faz da relação intersubjetiva um conflito instável entre liberdades que buscam afirmar o seu ser-para-si, no contexto colonial, descrito por Fanon, dá lugar a uma apreensão total, direta e sufocante. O negro, que deseja contribuir com a realidade humana, buscando encontrar sentido nas coisas, se descobre como objeto em meio a outros objetos. O sentido que a cultura europeia dá à existência do negro, baseado na generalidade inerente a sua raça lhe impõem uma existência limitada.

É importante salientar que o olhar em Sartre não se resume, necessariamente, a presença de um indivíduo, o ser-para-outro é um modo de ser da consciência, podendo ser provocado por um barulho inesperado, uma sombra, uma câmera ou qualquer situação que possa suscitar a possibilidade de estar vulnerável ao olhar de outro. Situações como essas podem gerar a experiência do ser-visto, fazendo com que essa pessoa não apenas conheça, mas, que viva e se sinta sendo esse eu que o Outro conhece.

Nesse sentido, podemos compreender que o desvio existencial não se dá apenas no encontro intersubjetivo com o branco, ele faz parte da experiência cotidiana da consciência negra por estar atrelado ao seu aparecer, por sua presença na construção da autoconsciência das pessoas negras que vivem em uma sociedade constituída por esse imaginário racista.

O sentimento de inferioridade experimentado por uma médica negra ou a sensação de estar cometendo algo delituoso acometido a um jovem negro que anda pelos corredores de uma loja, dentre tantas outras possíveis situações, são expressões do desvio existencial, fruto da tensão entre a liberdade da consciência negra e os estereótipos impostos pela sociedade ao seu ser. A médica sabe, ela tem conhecimento da sua capacidade profissional, o jovem também sabe que sua intenção não é cometer um delito, mas, isso não os impede de viver a experiência angustiante de se reconhecerem nessa posição por conta da imposição ideológica e histórica do racismo.

4.1 – A miragem negra: a secreção de uma raça

Como vimos, o desvio existencial está associado a racialização do aparecer do negro, fenômeno que o coloca em uma situação na qual sua ação, negação ou aceitação, consistirá em uma reação. Diferente dos exemplos que vimos no tópico 3.2, iremos analisar aqui a reação negativa do negro moderno frente o racismo através do relato apresentado, em primeira pessoa, por Fanon, no quinto capítulo de sua obra. O modo como o autor descreve os “esforços desesperados de um preto que luta para descobrir o sentido da identidade negra” (FANON, 2008, p.30) nos revela os perigos intrínsecos à essa luta, assim como, a importância histórica do estabelecimento dessa descoberta.

Compreendendo a impossibilidade de sua humanização através dos seus esforços em se fazer reconhecer, Fanon tenta racionalizar a questão que vivencia, na intenção de mostrar que o branco está errado em lhe discriminar, afinal, ele que teria motivos de sobra para odiar a raça que, por séculos escravizou seus antepassados, estava disposto a esquecer o passado e construir um novo mundo junto aos antigos escravizadores. Entretanto, teve que perder as ilusões:

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. No plano das idéias, estávamos de acordo: o negro é um ser humano. Isto é, acrescentavam os menos convencidos, ele tem como nós o coração à esquerda. Mas o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível (FANON, 2008, p.111).

O jovem martinicano percebe que é em nome da tradição, e de um longo passado histórico, que o branco valoriza sua raça. É pela incapacidade de liquidar o passado que o branco impede a entrada do negro em seu mundo, por acreditar que essa mistura possa degenerar os “verdadeiros valores” que sustentam a raça. A partir da identificação desse critério histórico, relacionado ao valor da raça como impedimento do seu reconhecimento, que o autor se lança na busca de um passado negro a ser valorizado como fundamento da sua raça.

Diante dessa esclerose afetiva do branco, é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro. Pouco a pouco, criando pseudópodes aqui e ali, secretei uma raça. E esta raça titubeou sob o peso de um elemento fundamental. Qual? O ritmo! (FANON, 2008, p.113).

A partir desse ponto é apresentada a outra dimensão da problemática racial, a da negritude. O movimento de Negritude surge inicialmente como movimento literário na esfera do colonialismo francês tendo o antigo professor de Fanon, Aimé Césaire (Martinica), Léopold Sédar Senghor (Senegal) e León Damas (Guiana) como principais expoentes. Surgido na década de 1940, o movimento trabalhou na produção do pensamento que orientou o debate acerca da problemática negra, tendo a revista *Présence Africaine* (1947), criada pelo escritor senegalês Alioune Diop, como principal veículo de circulação.

O posicionamento defendido por esse movimento manifesta a tomada de consciência do negro como resposta ao racismo colonial. A exaltação da negritude nasce da necessidade de negação da inferioridade imposta pelo europeu e coloca a África como a fonte dos valores que precisam ser resgatados.

Basicamente, os poetas da negritude querem descobrir no seio da cultura africana um fundo identitário comum que venha a se contrapor à dominação branca e ocidental. Trata-se, portanto, de um movimento de busca de raízes, exprimindo uma tomada de consciência do negro enquanto negro. [...] O movimento certamente espelha uma identidade própria, mas, deve necessariamente postular a existência de uma essência negra, transcendental à realidade histórica. A ideologia da negritude se dedica assim a revelar o substrato ontológico de “todos” os homens de cor. Por isso, a África torna-se o local privilegiado desta investigação filosófica, ela é o solo no qual se escondem as camadas geológicas de uma civilização autóctone, anterior ao contato com o Ocidente (ORTIZ, 2014, p.432).

Dessa forma, são valorizados os elementos tribais do período pré-colonial da África, a sensibilidade e a poesia, como propriamente negros, em oposição aos elementos modernos instaurados pelo colonialismo, a técnica, ciência e racionalidade como características do branco. É, a partir do contato com esse movimento, que Fanon alimentará sua esperança em relação a superação da inferioridade imposta, através do estabelecimento da originalidade enquanto negro.

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. Culpa do branco, por ser mais irracional do que eu! (FANON, 2008, p. 113).

Contra a racionalidade e a frieza tomadas como características inerentes aos brancos, Fanon opõe a sensibilidade negra, o poder de se relacionar intimamente com a terra, que passa a caracterizar a essência negra pelo irracional, como valor primordial. Porém, esse esforço de afirmação do ser negro, não se tratava do encontro das origens, mas, da origem do negro. A célebre afirmação feita por Senghor, de que “A emoção é negra como a razão é grega” (SENGHOR, 1939, *apud.* FANON, 2008, p. 116) sintetiza a orientação pela qual a essência negra foi construída, pretensamente em oposição ao que seria a essência branca. Os costumes dos quais se deduziam a essência de sua raça, que estavam diretamente ligadas à experiência da África pré-colonial, como as cerimônias pagãs, sacrifícios, iniciações e feitiços, forçaram o autor a assumir um caráter limitado para si, perante o mundo branco, desde que isso representasse um domínio ao qual o branco não tivesse acesso:

Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! Aliás, nossos homens de letras nos ajudam a vos convencer. Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade (FANON, 2008, p.116).

Finalmente, o negro estava sendo reconhecido pelos seus dons, operando em um plano mágico inacessível ao branco, ele poderia se ver livre da objetividade esmagadora que o branco lhe impunha. Entretanto lamenta o autor:

Logo haveria de perder as ilusões. O branco, por um instante baratinado, demonstrou-me que, geneticamente, eu representava um estágio: “As qualidades de vocês foram exploradas até o esgotamento por nós. Tivemos místicas da terra como vocês não terão jamais. Debruce-se sobre nossa história, e compreenderá até onde foi esta fusão”. Tive então a impressão de repetir um ciclo. Minha originalidade me foi extorquida. Chorei por muito tempo e depois recomecei a vida (FANON, 2008, p.118).

Frustrada a tentativa, pela via da irracionalidade, em defesa da essência negra, por se revelar uma originalidade negra representada pelo atraso, estágio primitivo da humanidade já superado pelo branco, Fanon tenta outro caminho. Ele descreve seu novo esforço como uma redescoberta que encontra, ao revirar a história da antiguidade negra em busca de informações que restabeleçam o valor da sua raça em uma categoria histórica válida. Nessa busca, ele encontra diversas evidências historiográficas, escrita por autores brancos, que provam a grandeza da raça negra em todos os ramos necessários para o desenvolvimento de

grandes sociedades no período pré-colonial. Essa redescoberta lhe proporciona mais ânimo para reagir à estigmatização imposta pelo branco, mas, assim como a primeira alternativa, ela é a reivindicação de uma essência situada no passado, um modo de ser que está em contradição com as condições atuais impostas pelo mundo moderno.

Assim, a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o “verdadeiro racional”. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido. Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir (FANON, 2008, p.120).

Ao que tudo indica, Fanon descreve essas tentativas pessoais frustradas de afirmação da raça negra em oposição à inferioridade com a intenção de evidenciar os perigos inerentes à dinâmica da relação identitária posta pelo colonialismo. Tanto a versão mágica e irracional do ser negro, apresentada pela negritude, quanto aquela que se baseia em categorias históricas válidas, que assumem o componente racional e técnico, há um esforço em fixar o negro em uma essência universalizante, centrada na nostalgia do período pré-colonial. Esse movimento, que surge como uma reação legítima ao colonialismo, corre o risco de causar efeito semelhante a lógica colonial, ao desconsiderar a liberdade da consciência negra expressa na particularidade dos indivíduos negros. Nesse sentido, parece que essa face do duplo narcisismo, a miragem negra, se caracterizaria pela escolha daquele que “com a raiva nos lábios e a vertigem no coração que ele se joga no grande buraco negro” (FANON, 2008, p.31). Atitude que, para o autor, rejeita a atualidade e o devir em nome de um passado inexistente.

Veremos, contudo, que a relação de Fanon com o movimento de negritude não é de ruptura total, mas, se estabelece de maneira crítica, estando mais suscetível à sua defesa que sua condenação, tendo em vista o modo como o racismo afeta a existência negra. Ela seria uma etapa necessária e não um fim a ser alcançado pela consciência negra. Por estar voltada para o passado, acaba por negligenciar sua liberdade enquanto condição fundamental para intervenção concreta na situação em que vive, rumo a criação de um novo modo de se relacionar.

5 - O SENTIDO DA VERDADEIRA HUMANIDADE

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (FANON, 2008, p.26).

A adesão e a recusa de Fanon aos elementos que compõem a proposta do movimento de negritude, se tornam mais nítidos quando o autor apresenta sua tentativa em defender a negritude no plano das ideias e da atividade intelectual. Em resposta ao juízo feito por Sartre, sobre o movimento de negritude, no texto que prefaciou a *Anthologie de la poésie nègre et malgaxe* (1948), intitulado como *Orphée noir*, Fanon afirma que o erro cometido por Sartre “foi não apenas querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte” (FANON, 2008, p.121) reduzindo o movimento a um previsível desdobramento histórico.

A crítica elaborada por Sartre, ao movimento da negritude, e compartilhada por Fanon, diz respeito à abordagem ideologicamente conservadora que se estabeleceu posteriormente no movimento, que inicialmente surgiu como movimento revolucionário. Essa transformação se manifesta na comparação entre as obras de Aimé Césaire e Léopold S. Senghor (ZAHAR, 1976). Para o martinicano, que representa o início do movimento, a negritude existe como meio de luta revolucionária, e por isso, ela é indissociável do colonialismo. É através da superação do colonialismo, que se poderá construir um futuro tendo a África como referência. Enquanto que, para o senegalês, a negritude é uma filosofia universalista, uma originalidade negra a-histórica que precisa ser resgatada e implementada.

O que em Césaire é o simples reconhecimento de um fato dado, para Senghor é um estado que é preciso realizar. Enquanto Césaire analisa claramente os fenômenos de alienação suscitados pela influência europeia e sublinha, por exemplo, o efeito ambíguo das línguas europeias, Senghor elogia a língua francesa como a melhor língua possível, e o colonialismo como instrumento de civilização, criticável somente, em detalhes sem importância (ZAHAR, 1976, p.132).

É no lado positivo, de caráter universalista, dado por Senghor, que está o problema apontado na crítica feita por Sartre e compartilhada por Fanon. Entretanto, o psiquiatra martinicano reconhece que a análise sartriana vai além da crítica ao componente essencialista da negritude e seu universalismo ao afirmar que ele não é autossuficiente.

Mas a coisa pode ser mais séria ainda: o negro, nós o dissemos, cria para si um racismo antiracista. 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”. É mais fácil dizer, menos fácil pensar. Não é por acaso que os mais ardentes vates da negritude são, ao mesmo tempo, militantes marxistas. 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; a primeira é o produto de um sincretismo psicobiológico e a outra é uma construção metódica, a partir da experiência. 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. Mas, este momento negativo não é autosuficiente, e os negros que o utilizam o sabem bem; sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças (SARTRE, 1948, *apud* FANON, 2008, p.120-121).

Mais uma vez, Fanon relata experimentar a sensação sufocante provocada pela racialização, a amputação da sua humanidade pela negação da sua ação no mundo, a constatação, através do Outro, da sua pretensa incapacidade em dar sentido à sua própria existência. Ao classificar a reivindicação da negritude como um polo da progressão dialética, a antítese da tese branca, Sartre nega o poder de iniciativa e o protagonismo do negro, expresso na defesa da sua negritude, assim como, sua capacidade de autoconsciência. A supremacia do branco, enquanto tese, restitui a ele o sentido e a origem da antítese representada pela negritude.

Pronto, não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me. Não é com a minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto malvado, minha fome de preto mau que modelo a flama pra tocar fogo no mundo: a flama já estava lá, à espera desta oportunidade histórica (FANON, 2008, p.121).

Fanon refere-se a Sartre como “hegeliano nato”, salientando a utilização parcial da teoria do idealista alemão na interpretação histórica do movimento de negritude, por deixar de lado, o fato de que na descrição fenomenológica elaborada por Hegel, a consciência, no processo de desenvolvimento em que alcança a consciência-de-si, tem como condição a perda de si no absoluto. A consciência negra é lançada para fora de si através do olhar racista, assim, precisa buscar um ponto de apoio para sua liberdade na situação posta pelo Outro. Nesse sentido, assumir o ser negro é necessário para chegar a si mesmo. Esse ideal universalista, criado pelo movimento de negritude, segundo Fanon, precisa ser vivido até as últimas consequências, para que através dessa experiência se revele as diferenças entre a subjetividade e a objetividade posta pela raça. Assim, a negritude representa o momento de ruptura na imposição da inferioridade, inaugurando um estado de auto afirmação em nome de uma essência, como condição para o reconhecimento de si mesmo, de sua particularidade enquanto negro.

O que Fanon nomeou como “autêntico ressurgimento”, representando o caminho para superação dos problemas psicoexistenciais que atingem a subjetividade do negro moderno, parece ter influência na análise feita por Sartre sobre o caso dos judeus em *Réflexions sur la question juive* (ZAHAR, 1976). Ao identificar as duas possíveis reações do judeu frente ao antissemitismo, o filósofo francês as distingue como autênticas e inautênticas. O judeu inautêntico é caracterizado como aquele que vive perseguido pela ideia que os outros fazem dele e, por esse motivo, se esforça em negar esses pretensos traços. Pode-se compará-lo ao negro que, por causa dos complexos surgidos na situação colonial, esforça-se para se tornar europeu ou essencialmente negro. A outra reação, do judeu autêntico, é representada pelo judeu que assume sua particularidade, reivindicando-se judeu, porém, reconhece sua limitação em não poder resolver totalmente o problema do antissemitismo enquanto ser histórico que é, entretanto, não foge mais de si mesmo nem tem vergonha dos seus iguais.

O autêntico ressurgimento do negro ou o encontro com o verdadeiro sentido da sua humanidade, ao que tudo indica é, para Fanon, o resultado do processo de aceitação de si mesmo pela reivindicação da sua particularidade enquanto negro. Levar a universalização do negro as últimas consequências, tendo em vista a necessidade da racialização imposta pelo racismo colonial ao seu aparecer, conduziria o negro a identificar as ambiguidades da experiência negra e, com isso, o encontro consigo mesmo através dessa alteridade.

Partindo do pressuposto de que “É pelo homem que a Sociedade chega ao ser” (2008, p.28), Fanon vê a desalienação do negro como caminho para uma mudança na estrutura social. Entretanto, ele faz uma diferenciação em relação aos tipos de alienação a que o negro

é submetido. Para o autor, o negro “evoluído”, aquele que assimilou a cultura europeia e conseguiu, em alguma medida, gozar de certos benefícios, é alienado na medida em que se apropria da cultura do colonizador como meio de se desligar da sua raça, pode-se dizer que sua alienação é de natureza intelectual. Já o negro operário, que não ocupa posição de prestígio social, se encontra em uma situação totalmente diferente, ele é vítima de um regime de exploração de uma raça sobre outra e, nesse caso, só a luta poderá lhe libertar de tal situação. A posição social aparece como elemento determinante nesse processo.

Para o filósofo martinicano, a alienação intelectual é fruto da sociedade burguesa, porque impede qualquer progresso ou desenvolvimento e, no contexto da problemática racial, a miragem negra parece ser uma produção entusiasmante desse modelo social. O apelo ao passado é um sintoma desse problema burguês que busca conservar a situação de exploração a seu favor através da produção de ideologias como a do “mundo negro”:

Os poucos companheiros operários que tive a ocasião de encontrar em Paris nunca se preocuparam com a descoberta de um passado negro. Sabiam que eram negros, mas, diziam-me, isso não muda nada de nada. No que tinham totalmente razão [...] a descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevíssimo de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade (FANON, 2008, p.186).

A citação de Marx, no início do capítulo de conclusão da sua obra, no qual o filósofo alemão defende a superação do passado para a realização de uma revolução social, em que o conteúdo ultrapasse a expressão, sugere que Fanon identificava a fixação do ser negro como um dos empecilhos para realização de uma mudança concreta da realidade social. O negro moderno é escravo do passado, seja o passado depreciativo apresentado pelo imaginário cultural europeu, no qual ele é associado ao atraso mental e canibalismo, ou o passado positivo, mágico e cósmico, defendido como essência negra através das ideias do movimento de negritude expressas por Senghor:

O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusaram a enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. Sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos [...] De modo algum devo tirar do passado dos povos de cor minha vocação original. De

modo algum devo me empenhar em ressuscitar uma civilização negra injustamente ignorada. Não sou homem de passados. Não quero cantar o passado às custas do meu presente e do meu devir (FANON, 2008, p.187).

O passado, segundo o autor, deve ser utilizado de forma bem arquitetada para informar o indivíduo. É preciso que se possa tanto condenar quanto valorizar o passado, para que ele seja transmutado em valor, caso contrário, corre-se o risco de provocar uma escravização em massa nos termos de uma atitude inautêntica.

O novo humanismo, almejado por Fanon, foi fortemente influenciado pelo contexto intelectual em que estava inserido na França de 1940, marcado pela tentativa de fusão do marxismo ao existencialismo, das implicações objetivas e subjetivas sob os indivíduos. Sua contribuição a essa discussão se dá através da introdução da problemática racial, revelando a fundamentação eurocêntrica, enquanto elemento perpetuador de uma visão colonizadora sobre a humanidade. Entretanto, a dimensão aberta da consciência, a liberdade absoluta que a fundamenta, segue sendo o pressuposto teórico defendido por Fanon como via de superação para situação em que se encontra o negro moderno:

Sou preto, e toneladas de grilhões, tempestades de pancada, torrentes de escarro escorrem pelas minhas costas. Mas não tenho o direito de me deixar paralisar. Não tenho o direito de admitir a mínima parcela de ser na minha existência. Não tenho o direito de me deixar atolar nas determinações do passado. Não sou escravo da Escravidão que desumanizou meus pais. Para muitos intelectuais de cor, a cultura européia apresenta um caráter de exterioridade. Além do mais, nas relações humanas, o negro pode se sentir estrangeiro ao mundo ocidental. Sem querer bancar o parente pobre, o filho adotivo, o bastardo rejeitado, o negro deve tentar avidamente descobrir uma civilização negra? (FANON, 2008, p.190).

Como podemos ver, seu esforço em evidenciar a alienação imposta ao negro através do racismo não o priva de salientar a todo momento a responsabilidade da consciência negra, enquanto ser que se determina pelas suas escolhas, frente ao maniqueísmo imposto pela situação colonial. Na conclusão de sua obra ele demonstra essa intenção, “Tentei constantemente revelar ao negro que, de certo modo, ele aceita ser enquadrado; submete-se ao branco, que é, ao mesmo tempo, mistificador e mistificado” (FANON, 2008, p.186).

5 – CONCLUSÃO:

A contribuição filosófica do pensamento de Frantz Fanon, como vimos, parte excepcionalmente, da sua reflexão acerca da ambiguidade vivida enquanto um francês das colônias. Essa condição representava a união de duas qualidades antagônicas, ser negro e ser europeu (humano), dilema que ele iria reconhecer com mais intensidade no contato com o mundo branco, fora da sua terra natal, na qual, todos os negros foram educados como legítimos franceses e se identificavam como tal. O negro até então era tido como o selvagem, o africano impermeável à cultura civilizadora, aquele ao qual nenhum antilhano gostaria de ser comparado.

Os sintomas dessa situação neurótica imposta à subjetividade negra foram identificados pelo jovem psiquiatra em vários âmbitos da relação entre os negros com o mundo branco. Tendo o sentimento de inferioridade como a principal característica do que ele nomeou como uma *Weltanschauung* ou “visão de mundo” negra, produzida pela cultura europeia, Fanon buscou na história da relação entre negros e brancos os motivos da perpetuação dessa situação, visto que, esse problema não era um fenômeno meramente individual. Ao analisar o processo social e político que resultou no fim da escravidão negra no território francês, o autor aponta para os problemas provocados, por uma liberdade concedida pelos senhores, na subjetividade dos antigos escravos. A ausência de luta no processo de libertação implica à interdição do reconhecimento da humanidade do negro que, em certo sentido, permanece escravo do sentido empregado pelo antigo senhor.

A consequência dessa interdição é a falta de resistência ontológica do negro perante o branco, que resulta no sentimento de inferioridade ou no duplo narcisismo. Sob a visão de mundo maniqueísta, instaurada pela situação colonial, o negro é posto em uma situação na qual a igualdade não é posta como alternativa. Ele tem sua existência desviada pelo fato de ser sobredeterminado pelo exterior, sua existência não é apreciada pelas suas escolhas, mas, pelo seu aparecer. As alternativas possíveis de reação nessa situação parte, fundamentalmente, da sua racialização, podendo assumi-la como fator de inferioridade ou superioridade.

Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém, constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções. Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário,

quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal (FANON, 2008, p.166).

Entretanto, Fanon sugere a superação dessas condições unilaterais impostas pela situação colonial que, invariavelmente, o insere em um ciclo vicioso que afasta ambos, colonizadores e colonizados, da verdadeira condição universalmente humana que tem em comum:

Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal. (FANON, 2008, p.166).

Esse processo se desenvolve dialeticamente a partir da negação da inferioridade imposta, rumo a busca de um novo sentido para sua raça que, levado às últimas consequências, chegará ao reconhecimento da sua particularidade enquanto indivíduo negro historicamente situado no seio desses conflitos. O branco e o negro se tornaram ideais metafísicos que precisam ser superados em nome de um futuro livre da experiência racializada, inaugurando formas de se relacionar com o Outro que não se definam pela cor da pele, mas, pela abertura às infinitas possibilidades contidas no avesso da pele.

Como enfatiza o autor na conclusão da sua obra:

Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente [...] Não se deve tentar fixar o homem, pois, o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade [...] Superioridade? Inferioridade? Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro? Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti? Ao fim deste trabalho, gostaríamos que as pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência. Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! (FANON, 2008, p. 189-191).

REFERÊNCIAS:

BORNHEIM, GERD. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

COX, GARY. **Compreender Sartre**. Trad: Filho, Magri: Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

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

FAUSTINO, D. M. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente preto**. São Paulo: Editora Ciclo Contínuo, 2018.

FAUSTINO, D. M. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de filosofia Aurora**. Curitiba, v. 33, n. 59, p. 455-481, mai./ago. 2021.

FAUSTINO, D. M. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. *In: Presença Africana no Brasil: conhecimento tecnológico, linguagem, educação e interação social*. 2013, São Carlos.

FAUSTINO, D. M. Sartre, Fanon e a dialética da Negritude: Diálogos abertos e ainda pertinentes. **Revista Entreletras**. Araguaína, v. 11, n. 2, mai./ago. 2020.

FAUSTINO, D. M. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **Revista Ser Social**. Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan.-jun./2018.

FAUSTINO, D. M. **Por que Fanon, Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. São Carlos-SP, 2015.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. **Fenomenologia do Espírito**. 6 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

HYPOLITE, JEAN. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. Rosa Filho, Sívio. São Paulo: Discurso Editora, 1999.

MBEMB, ACHILLE. **A universalidade de Frantz Fanon**. Cidade do Cabo: 2011. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/achile_mbembe_-_a_universalidade_de_frantz_fanon.pdf Acesso em Ago. 2022.

MENESES, PAULO. **Para ler a fenomenologia do espírito**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SARTRE, JEAN-PAUL. **O ser e o nada**. 24. ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2015.

SARTRE, JEAN-PAUL. **Reflexões sobre o racismo**. 6. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Difel, 1978.

ZAHAR, R. **Colonialismo e alienação**. Trad. Santo, A. E. Lisboa: ULMERO, 1976.