

# Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon

## *Notes on sociogeny, racism and psychosocial suffering in the thinking of Frantz Fanon*

■ Deivison Mendes Faustino

### Resumo

Este artigo apresenta, de maneira introdutória, algumas reflexões de Fanon sobre os efeitos do racismo na subjetividade das pessoas negras. Este processo, aqui nomeado como interdição do reconhecimento intersubjetivo, é marcado pela reificação colonial da imagem do negro e a conseqüente interiorização desta referencial. Discute-se as noções Fanonianas de Colonialismo, Racismo e Racialização para, em seguida apresentar alguns diálogos entre Hegel e Fanon a respeito do reconhecimento intersubjetivo, o colonialismo e as suas conseqüências para o contrato narcísico em situações de discriminação sistêmica.

### Palavras-chave

Sociogenia; Frantz Fanon; Reconhecimento; Racialização.

### Abstract

This article introduces, in an introductory manner, some of Fanon's reflections on the effects of racism on the subjectivity of black people. This process, here named as, interdiction of intersubjective recognition, is marked by the colonial reification of the black image and the consequent internalization of this referential. Fanonian notions of Colonialism, Racism and Racialization are discussed, and then we present some dialogues between Hegel and Fanon about intersubjective recognition, colonialism and its consequences for the narcissistic contract in situations of systemic discrimination.

### Keywords

Sociogeny; Frantz Fanon; Recognition; Racialization.

### Introdução

A análise fanoniana do colonialismo relaciona tanto o “impacto do mundo social sobre a emergência dos sentidos e identidades humanas” quanto “as situações individuais (que) se relacionam com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições” (GORDON, 2015: 2). Esta

posição é nítida já em *Peau noire, masques blancs* (1952)<sup>1</sup> onde o autor discute as potencialidades e limites da psicanálise freudiana, ao observar que:

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

Como se sabe, a psicologia filogenética ou constitucionista é aquela que relaciona o comportamento humano à *morfologia* e à *fisiologia*, criando uma correlação entre o perfil corporal e as características psicológicas dos sujeitos. Fanon, psiquiatra preocupado com as dimensões sociais do sofrimento psicossocial, comemora a ruptura representada pela psicanálise freudiana, mas reforça as sugestões do próprio Freud (1972) em relação à necessidade de ir além da dimensão psicoafetiva do desejo, compreendendo-a em seu contexto histórico e social concreto. Por esta razão, é enfático ao dizer que “O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”, pois “a Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa da influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser” (FANON, 2008, p. 28).

Isto significa que, para ele, se nos ativermos ao tema central deste projeto, os processos pelos quais o colonialismo se constitui - bem como as suas implicações traumáticas para a subjetividade do colonizado - só se tornam inteligíveis quando tomados em suas determinações historicamente concretas: a modernidade capitalista e a sua necessidade de converter o que é genuinamente humano em objeto de sua acumulação. Por isso insiste:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente 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 epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

Por outro lado, essa *tomada de consciência* deveria ser pautada por uma análise que ultrapassasse a dimensão meramente econômica da dominação. O próprio marxismo francês do século XX, com o qual Fanon dialoga criticamente ao longo da sua produção, precisaria, segundo argumenta, ser *estendido* (FANON, 2010, p. 56) para dar conta deste mundo (colonial) onde até a dialética opera com restrições. Assim, apresenta-se a seguir, alguns elementos implícitos ao estatuto teórico de Frantz Fanon.

## Colonialismo, racismo e racialização

Em um primeiro nível da análise, o autor ressalta o quanto o racismo e a racialização são parte de um processo maior de dominação: a violenta e desigual expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu (FANON, 1967). Por essa razão, para ele seria incorreto acreditar

---

<sup>1</sup> Escrito aos 26 anos para ser o Trabalho de Conclusão de Curso em psiquiatria do autor. No entanto, o texto foi rejeitado pelo orientador por se distanciar das expectativas biologicistas do curso (FAUSTINO, 2018a). A versão aqui utilizada é a edição brasileira da editora EDUFBA (FANON, 2008).

que as forças sociais que empreendem uma guerra colonial o fazem tendo em vista um confronto cultural; pelo contrário, afirma: “a guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (*ibidem*, p. 37-38).

O mundo colonial é um mundo congenitamente cindido, e a separação entre os polos é mantida pela força das armas (FANON, 2010). Diferentemente do que ocorre na metrópole, onde a exploração econômica dos trabalhadores é mascarada pelo sentimento de unidade nacional, superioridade racial ou mesmo pela democracia, nas colônias a dominação não pode ser disfarçada e se expressa de maneira irrestrita, inviabilizando qualquer movimentação política que se aproxime de uma sociedade civil. Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o *Outro* – este objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do *Eu* – só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador.

Nesse ponto, chegamos ao segundo nível da análise, pois a “expropriação, o despojamento, a rapina, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980, p. 38), engendrando posições sociais *epidermizadas* que, marcadas por uma divisão racial do trabalho, pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam. Assim, o racismo para Fanon é tanto um *produto* quanto um *processo* pelo qual o grupo dominante lança mão para desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo seus *valores, sistemas de referência e panorama social*, pois, uma vez “desmornadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um “novo conjunto imposto, não proposto, é afirmado com todo o seu peso de canhões e de sabres” (*ibidem*, p. 38).

Não se trata aqui, no caso de Fanon, de afirmar que o racismo é um epifenômeno das contradições de classe e muito menos que se dissolveria diante de uma solidariedade abstrata entre os proletários do mundo<sup>2</sup>, mas, ao contrário, afirmar que o racismo é apropriado, na sociedade moderna, como elemento que torna possível o empreendimento colonial. Além disso, a posição de Fanon permite perceber o quanto essa prática de negação da humanidade não se restringiu aos territórios colonialmente ocupados, mas se configurou também como eixo estruturante da própria modernidade, como enfatiza: “Sim! A civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (FANON, 2008, p. 88-89).

Nessa altura, torna-se mais fácil visualizar o terceiro nível de análise que, embora presente nos momentos anteriores, expressa uma forma mais profunda de reificação: a *racialização* das experiências do colonizado. O primeiro aspecto da racialização é a *epidermização* dos lugares e posições sociais, ou seja, aquilo que se entende por raça passa a ser definidor das oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos ao longo de sua vida. Por essa razão, nas colônias, afirma Fanon, “a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico (FANON, 2010). É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo. Tanto a pretensa *europeização da razão* ou do

---

<sup>2</sup> Essa posição é nítida quando se observa o diálogo crítico que Fanon estabelece com a Esquerda Francesa durante a luta de libertação da Argélia: “A este nível, a reflexão permite-nos descobrir uma particularidade importante do fato colonial argelino. No interior de uma nação, é clássico e banal identificar duas forças antagônicas: a classe operária e o capitalismo burguês. No país colonial esta distinção revela-se totalmente inadequada. O que define a situação colonial é bem mais o carácter indiferenciado que a dominação estrangeira apresenta” (FANON, 1967, p. 89 - Publicado em 15 de dezembro de 1957).

*sujeito*, quanto a objetificação reificada do negro – ou não-branco/ocidental/europeu –, são expressões desse mesmo processo de racialização.

O segundo aspecto da racialização é a interiorização subjetiva por parte do colonizador e por parte do colonizado dessa epidermização. É o momento em que os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *branco X negro* é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo.

Vejam os abaixo, segundo as problematizações levantadas pelo autor, quais as implicações subjetivas desse processo, em primeiro lugar, para a dialética do reconhecimento como um todo e, em segundo, para as maneiras de ver e estar no mundo racializado.

## A interdição (colonial) do reconhecimento hegeliano

Em um estreito diálogo com o existencialismo, Fanon oferece uma abordagem positiva dos conflitos humanos individuais. Para ele a vida humana é plena de contradições e dilemas sócio-psíquicos-existenciais dos mais variados que, embora difíceis e às vezes insuportáveis, possibilitam ampliar a nossa consciência de mundo, a nossa liberdade e a nossa responsabilidade conosco e com os outros. Não é possível viver sem conflitos e somente aqueles que ousam encará-los de frente, *descendo aos verdadeiros infernos*, podem assumir a responsabilidade pela própria existência. Ao comentar esse aspecto da reflexão, o filósofo jamaicano Lewis Gordon associa Fanon a Dante Alighieri em sua descida ao inferno. Para ele, em *Peau noire, masques blancs*, Fanon nos oferece a possibilidade dessa descida:

A conexão com o Inferno de Dante levanta a questão, no entanto, do papel de Fanon em seu texto. É Fanon Dante, o candidato ameaçado pelo pecado (o ‘fogo’ que ele trouxe para a verdade), ou Virgílio, o (‘arrefecido’) guia de Limbo? Ou ele é ambos, ao mesmo tempo? O mundo social é tal que não é simplesmente uma mediação formal de filogenia e ontogenia. Ele também oferece o conteúdo, a estética, e as dimensões ‘vivas’ da mediação. Fanon, nosso guia, então, planeja levar-nos através das camadas de mediação oferecidas ao negro. Como tal, ele funciona como Virgílio guiando-nos através de um mundo que muitos de nós, sendo ‘imbecis’, precisam, mas muitas vezes se recusam a ver (GORDON, 2015, p. 19-20).

Desde o início, é nítido que Fanon está disposto a descer aos verdadeiros infernos e encontrar-se no nível mais profundo da existência humana como “um homem entre outros homens”. Mas o problema, como vimos, é que o colonialismo impede que o negro realize essa descida, como argumenta: “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer”, mas a “maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos *verdadeiros infernos*” (FANON, 2008, p. 26, grifos meus).

A racialização do mundo contemporâneo implica, para Fanon, não o surgimento de mais um conflito existencial – ou discriminação ou preconceito –, mas a impossibilidade, para os povos racializados, de viver plenamente os conflitos existenciais que nos fazem humanos. A partir dessa constatação, o autor estabelece um diálogo crítico com a dialética hegeliana (GORDON, 2015; SEKUI-OTU, 1996).

É válido recordar que a época que Fanon escreve *Peau noire, masques blancs* (1952), na França, foi marcada por uma *leitura* de Hegel que identificava na problemática da *alienação* e da *alegoria do senhor e do escravo* uma metáfora para problematizar as contradições econômicas e sociais. A tradução de Hegel para a língua francesa por Kojève e Hypolite, bem como a então recente circulação dos manuscritos econômicos e filosóficos de Marx, foram tomadas como as principais referências teóricas para as reflexões de Fanon e dos principais autores em que ele se apoiou (ORTIZ, 1995). Por esse motivo, o breve retorno a Hegel e a sua comparação com Fanon pode ser ilustrativo para o debate proposto.

Em seu estreito comprometimento com a concepção de sociedade civil oferecida pelos economistas burgueses de sua época, Hegel elaborou uma *teleologia teológica* que atribuía ao Estado moderno a “auto-realização da razão”, a “justificação de Deus na história” (HEGEL, 2008, p. 29-30). Se, por um lado, essa formulação se desenvolveu a partir de uma categoria abstrata lógico-filosófica que identifica na Europa – mais precisamente no Estado germânico - *a universalidade auto-antecipadora do espírito universal*<sup>3</sup>, por outro lado, contraditoriamente, oferece um esquema especulativo que aponta para uma *abertura radical da história* que considera o “lado subjetivo e ativo do processo multifacetado dos intercâmbios sócio-históricos”, constituindo, assim, uma “grande conquista no caminho de tornar a dinâmica geral do desenvolvimento histórico inteligível em termos da intervenção humana consciente” (MÉSZAROS, 2008, p. 130).

Assim, embora Hegel esbarre nesse “fechamento arbitrário da dinâmica histórica na estrutura do Estado moderno” (HEGEL, 1999, p. 129), sua problematização sobre a relação entre o *Eu* e o *Outro* vai além das dimensões subjetivas e intersubjetivas, com o objetivo de afirmar a existência da *história* como expansão da liberdade do espírito em direção à *autoconsciência de si*. Em seus escritos a consciência de *minha* existência depende da interação e, sobretudo, do reconhecimento que os outros atribuem a *mim*, pois é na relação com o *Outro* - como exterioridade objetiva - que me faço e me percebo *Eu*. Em suas palavras: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma outra: quer dizer que só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1999, p. 126).

No mesmo caminho, mas direcionando a reflexão para pensar o dilema do negro na sociedade moderna, Fanon inicia a seção *B – “o preto e Hegel”*, do capítulo “*O preto e o reconhecimento*”, em *Pele negra, máscaras brancas*, afirmando que o “homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido”<sup>4</sup> (FANON, 2008: 180). A dialética do reconhecimento, prossegue Fanon, pressupõe que o *Eu* e o *Outro* se façam humanos em uma relação recíproca, evitando enclausurar um ao outro em sua “realidade natural”, caso contrário, a dialética não se completaria, tornando “irrealizável o movimento nos dois sentidos” (*ibidem*, p. 180). Tanto em Hegel quanto em Fanon a consciência de si é *em-si* e *para-si* porque é legitimada por outra consciência e, portanto, o movimento de reconhecimento pressupõe ir além do em-si do próprio sujeito, identificando o seu *ser* no Outro. O movimento dessas duas consciências, cada qual desejando fazer da outra o objeto de sua satisfação, é expresso por uma luta de vida ou morte para provar a si mesma e uma a outra, e é somente a partir dessa luta que a consciência pode elevar-se à *verdade de si*, como se pode ler:

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. Assim como arrisca a própria vida, cada um deve igualmente tender à

<sup>3</sup> O que, em última instância, significaria tomar a sociedade burguesa como horizonte final de desenvolvimento do *Espírito Absoluto*.

<sup>4</sup> A utilização do termo *homem* como expressão de *humano* por Frantz Fanon foi alvo de discussão em Chow (1999), Fuss (1994), Gordon (2015), hooks (1996), Rabaka (2011), Sharpley-Whiting (1997) e Young (1996).

morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio (HEGEL, 1999, p. 128).

Nesse ponto, nos deparamos com um aspecto crucial da reflexão, pois esse *Outro* que não arriscou a vida em busca da afirmação de si como liberdade não pode ter a “certeza de si mesmo”, ao contrário, “sua essência, se lhe apresenta como um Outro, [que] está fora dele; [e, portanto] deve suprasumir seu ser fora-de-si” (HEGEL, 1999, p. 128). Não é à toa, se recorrermos ao lendário W.E.B. Du Bois, que o racismo anti-negro atua na consciência como um *vêu* que a leva a se enxergar com o olhar do outro que a nega<sup>5</sup>. Essa consciência cindida – *duplicada* - não pode, portanto, ser puramente *para-si* (independente), mas apenas para *um outro* como *coisidade inessencial*.

Em Hegel, como se nota, a consciência independente é o *senhor* e a dependente é o *escravo*<sup>6</sup>. Entretanto, a polarização entre uma consciência dependente e uma independente apresenta-se apenas em um nível mais *imediato* da alegoria: de um lado, ao relacionar-se com o mundo e consigo, *mediante* o trabalho do escravo, o senhor afirma-se como potência sobre ele, negando-o em sua *essência*, enquanto sujeito, a partir da *dominação*. Por outro lado, ao fazer do escravo a coisa que transforma o seu desejo em gozo, o senhor se torna *dependente do trabalho dele*, “enquanto a independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, 1999, p. 130).

Percebe-se, ao final do processo que, para Hegel, “a consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor, o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo” (HEGEL, 1999, p. 192), ou seja, o senhor deixa de estar *certo de si* como *verdade* e percebe que a sua verdade é uma “consciência inessencial” que está fora dele. Em contrapartida, a verdade, como “consciência independente”, emerge como própria da consciência escrava rumo ao reconhecimento recíproco do ser *em-si* e *para-si* do outro:

A verdade da consciência independente é, por conseguinte, a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser, em sua essência, o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente, e entrará em si como consciência recalçada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência (HEGEL, 1999, p. 193).

Esse aspecto da dialética foi recebido com entusiasmo pelo marxismo por destacar a importância do *trabalho* para o ato de fazer-se humano, como é possível ler nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*:

[Hegel compreende] a essência do trabalho e concebe o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu *próprio trabalho*.

<sup>5</sup> Du Bois, que também foi um leitor de Hegel, ao comentar os dilemas vividos pelo Negro nos E.U.A. coloca o problema da seguinte forma: “o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um *vêu* e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com o divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir a sua duplicidade – americano e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destrua” (DU BOIS, 1999, p. 54).

<sup>6</sup> Judith Rollins (2007) e Susan Buck-Morss (2000) chamam a atenção para o caráter metafórico dos termos *senhor*, *escravo*, *servidão*, etc., pois tanto para Hegel quanto para Fanon, apesar de suas diferenças e atribuições, os termos não remetiam, necessariamente, a escravidão legalizada, mas a uma metáfora mais ampla referente à dominação.

O comportamento *efetivo e ativo* do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente exterioriza todas as *forças genéricas* – o que, por sua vez, só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história – e se comporta frente a elas como frente a objetos, o que, por sua vez, só é de início possível na forma de alienação (MARX, 1974, p. 43).

Para Rollins (2007), essa passagem de Hegel reconhece a possibilidade de “os últimos se tornarem os primeiros” (*the last shall be first*), ou seja, dos *dominados* emanciparem-se da alienação, não apenas no plano *lógico-especulativo*, mas, principalmente, como reivindica Marx, no plano *prático-sensível*, transgredindo efetivamente a própria ordem social estabelecida. Não é por acaso que o próprio Hegel, ciente dessas implicações subversivas, buscou amenizá-las em seus escritos futuros, como argumenta Mészáros:

Horrorizado com as implicações explosivas da dialética objetiva do ‘senhor’ e do ‘escravo’ – que afirmava a existência adequadamente autossustentada e o caráter ‘*an und für sich*’ do trabalho, juntamente com a necessária supressão histórica da ‘dominação’ – demonstrada como absolutamente supérflua em termos da própria avaliação de Hegel –, o autor de *A fenomenologia do espírito* tenta desesperadamente desdizer sua conclusão já na última meia página do capítulo sobre ‘Domínio e servidão’, com o auxílio de malabarismos linguísticos e sofisticação conceitual. Em *A filosofia da história* (e em *A filosofia do direito*), as dúvidas de Hegel desaparecem por completo, e a racionalização ideológica da autoafirmação brutal da ordem social, material e politicamente dominante, através da ‘prova de fogo da guerra’, adquire a rigidez anti-dialética de um postulado metafísico arbitrário (MÉSZÁROS, 2008, p. 135-136).

O fato que importa para o objeto desse estudo é que, enquanto no idealismo hegeliano a *consciência dominada* eleva-se à condição de *consciência independente* (*em-si e para-si*), servindo ao senhor através do trabalho (HEGEL, 1999, p. 132), em Fanon, diferentemente, essa condição só pode ser alcançada através da *prova de fogo da guerra*. É apenas a partir dessa luta para impor-se ao Outro como sujeito que tenho a “certeza subjetiva do meu próprio valor” que se transforma “em verdade objetiva universalmente válida” (FANON, 2008, p. 181). Isto posto, em termos *sociais*, implicaria a afirmação do ativismo político como único contraponto válido aos processos coloniais e neocoloniais. Entretanto, o problema apresentado por Fanon parece ser ainda mais complexo.

Fanon diagnostica um distúrbio no sistema hegeliano<sup>7</sup>, argumentando que o *colonialismo* impede que, de um lado, a consciência “independente” se veja como parte da outra que a compõe e, do outro, que a “consciência dominada” alcance a “verdadeira independência” como “consciência-de-si livre”. O *Outro* não se lhe aparece (embora continue sendo) como elemento constituinte do *Eu* e, em consequência disso, a universalidade – de ambos, diga-se, conquistada no contato - aparece como próprio de apenas uma delas: ao *dizer* “o que é o humano”, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, *descreve a si mesmo*, excluindo como *menos* ou *não* humano a qualquer outro que não lhe pareça com ele próprio<sup>8</sup>. E, desde então, o *europeu/branco/ocidental* passa a ser tomado como expressão universal do Ser, enquanto o negro...

<sup>7</sup> Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Valter Silvério e à Prof. Dra. Nádia Cardoso por chamarem minha atenção a este detalhe.

<sup>8</sup> A ênfase na palavra “dizer” busca chamar a atenção do leitor para o problema relacionado por Fanon e as possíveis discussões daí advindas. Quem tem o poder da fala eleva-se ao posto de Deus: “No princípio era o Verbo, e o Verbo

‘Preto sujo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um preto!’ Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu (FANON, 2008, p. 103).

As consequências são incontornáveis: enquanto o escravo hegeliano almeja e luta pela liberdade e, mesmo quando dominado, conquista-a a partir do trabalho, o escravo em Fanon, que também quer ser livre, se depara com um mundo onde a brancura é a medida da liberdade, da humanidade e da universalidade. Nesses termos racializados, a *negação*, implícita à dinâmica do reconhecimento, adquire um aspecto anômalo, inviabilizando o funcionamento de todo o sistema: fechado em sua *coisidade* reificada, o negro não busca mais liberdade, mas ser branco. Assim, lamenta Fanon, “não há luta aberta entre o branco e o negro”, pois “o Negro [...] não sustentou a luta por liberdade”:

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* (...) (FANON, 2008, p. 182).

Assim como na *consciência dupla* de Du Bois (1999), o negro é um *Outro* que acreditou na retórica que o mantém fora daquilo que se entende por humano e, uma vez imbuído desse olhar reificador, age direcionando a negação contra si próprio e não ao outro que se lhe opõe resistência. Porém, em Fanon, o problema adquire uma expressão ainda mais profunda: o negro não existe *em-si*, enquanto ser substantivo; é apenas uma abstração (*Weltanschauung*) reificada da sociedade colonial. Sua presença é atestada apenas como predicado à agencia do “verdadeiro” *sujeito* (o colonizador). O negro só aparece no esquema humano para atuar em relação ao branco e, diante dele, vê sua resistência ontológica desfazer-se em um vazio dolorosamente nauseante (FANON, 2008, p. 104):

A reviravolta atingiu o negro, vinda do exterior. O negro foi atingido. Valores que não nasceram de sua ação, valores que 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 (...). O negro contentou-se em agradecer ao branco (...). 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 encontrava na sua memória nem a luta pela liberdade nem a ânsia da liberdade de

---

estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (João, 1:1-5). Lewis Gordon (2015) fala que o racismo anti-negro eleva não só o branco, mas também tudo aquilo que se identifica como ocidental à categoria de divindade (*teodicy*). Não é à toa, como lembra Henry (2000), que o nativo Caliban, da novela *The Tempest*, de Shakespeare, se vê diante de um dilema existencial: para amaldiçoar o seu algoz, precisa aprender a sua língua e, com ela, os valores que o negam como ser humano. No mesmo caminho, Spivak (2010) formula o célebre questionamento: “Pode o subalterno falar?”.

que fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência (*ibidem*, p. 182-183).

A referência a Kierkegaard é bastante elucidativa da posição de Fanon sobre a *existência humana* e o seus conflitos paradoxais, pois, para ele, “o homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas: desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente” (FANON, 2008, p. 26), mas ao negro... lamenta o autor, não é permitido *descer aos verdadeiros infernos* e, por isso, a dialética se vê inviabilizada.

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 o 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).

## Conclusões preliminares

Para Fanon, os processos de diferenciação racializada provocam uma quebra dos possíveis contratos narcísicos originados e desenvolvidos no seio da sociedade de classe, provocando um efeito disruptivo sobre a subjetividade das pessoas negras (AULAGNIER, 1979 *apud* ROSA, 2004). Essa disrupção não é exclusividade nem dos momentos iniciais (primitivos) de desenvolvimento capitalista e nem do atual estágio de acumulação, mormente nomeado como neoliberalismo.

Embora encontre nesta fase de acumulação a potencialização do rompimento de seus laços sociais pertinentes a uma possível gratificação narcísica, é mister reconhecer que a desorganização subjetiva decorrente da emergência daquilo que está fora do sentido e da significação (ROSA, 2004) foi a tônica sistêmica da inserção produtiva (e portanto, social) destes sujeitos que chegaram ao “novo mundo” na condição de escravos-objetos e seguiram estruturalmente objetificados, mesmo após a abolição da escravidão (FAUSTINO, 2010, 2013, 2014; MOURA, 1994a, 1994b).

Como alerta Fanon em seu conceito de “duplo narcisismo”, o colonialismo representou a interdição do reconhecimento do negro como parte da humanidade-genérica e, ao mesmo tempo, a fixação naturalizante de sua imagem em seus atributos historicamente determinados ou fantasiosamente imaginados, ocasionando uma série de distorções sobre percepção de si de negros e brancos, por isso afirma enfaticamente que o “branco está fechado em sua brancura. O negro está fechado em sua negrura. Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações que ele implica” (FANON, 2008, p. 27).

Se o sujeito necessita do Outro para forjar a imagem sobre si (consciência de si), mas este Outro não o valida como *alter-idem*, apenas como *ipseidade radicalmente objetificada*<sup>9</sup>, a distância pendular entre a demanda inconsciente e a resposta do Outro fica prejudicada, podendo resultar em

<sup>9</sup> *Idem* remete à identidade ou idêntico a si mesmo enquanto o *ipsi*, remeta à uma identificação, produzida na relação com a diferença. Ver Sodre (2015) A ideia de “ipseidade radicalmente objetificada” refere-se a tentativa de descrever uma reificação essencializante onde o “outro” deixa de ser visto como parte do eu, apenas como o seu contraponto. A diferença, no caso, deixa ser pensada como parte do todo para ser vista como algo essencialmente fechada em si mesma, sem referência com o que lhe é exterior.

uma “suspensão do luto e uma posição melancólica em que o sujeito não nomeia a dor eternizada, que não passa” (ROSA, 2013). No caso do negro em uma sociedade racista em sua sistêmica objetificação, Fanon se pergunta:

Qual a nossa proposição? Simplesmente esta: quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como indivíduo acional. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo. No plano ético, ou seja, valorização de si (FANON, 2008, p. 136).

Fortalece-se, assim, as evidências de que o racismo enquanto ideologia (MOURA, 1994a) representa uma das modalidades de violência sistêmica geradoras do sofrimento psíquicossocial e em alguns casos, inclusive de adoecimento.

## Referências

- AULAGNIER, Piera. *A violência da interpretação - do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- BUCK-MORSS, Susan. “Hegel and Haiti”. *Critical Inquiry*, v. 26, n. 4, p. 821-865, 2000.
- CHOW, Rey. “Female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in Frantz Fanon”. In: Alessandrini, Anthony. *Frantz Fanon: Critical perspectives*. London and New York: Routledge, 1999, p. 34-56.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Editions du seuil, 1952.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine, Écrits politiques, Maspero*, 1964. English translation, *Toward the African Revolution*, trans. Haakon Chevalier, New York: Grove Press, 1967.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. “A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do”. *Revista Tecnologia e Sociedade (Online)*, v. 1, p. 121-136, 2013.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018a.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O Encarceramento em massa e os aspectos raciais da exploração de classe no Brasil. Encarceramento em Massa, símbolo do Estado Penal. *PUC Viva*, ano 11, n.39, p. 14-27, set./dez.2010.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva. Alterman. (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.
- FREUD, Simmond. (1924). *Mal Estar da Civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1972.

- FUSS, Diana. Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification'. *Diacritics*, v. 24, n. 2/3, p. 19-42, 1994.
- GORDON, Lewis R. *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press Publication, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HENRY, Paget. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge Library Binding, 2000.
- hooks, bell. Feminism as a persistent critical of history: What's love got to do with it? In: READ, Alan (org.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Insitut of Contemporary Arts, 1996, p. 76-85.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1974.
- MÉSZAROS, Istvan. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MOURA, Clovis. O racismo como arma ideológica de dominação. *Revista Princípios*, São Paulo, n. 34, p. 28-38, ago./out.1994a.
- MOURA, Clovis. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1994b.
- ORTIZ, Renato. Frantz Fanon: Um itinerário político e intelectual. *Revista Idéias*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 425-442, 1995.
- RABAKA, Reiland. Revolutionary Fanonism: On Frantz Fanon's Modification of Marxism and Decolonization of Democratic Socialism. *Socialism and Democracy*, v. 25, p. 126-145, 2011.
- ROLLINS, Judith. And the Last Shall Be First: The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. 5, n. 3, p. 163-177, 2007.
- ROSA, Miriam. Debieux. Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Textura*, São Paulo, v. 2, n.2, p. 42-47, 2002.
- SEKYI-OTU, Ato. *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- SHARPLEY-WHITING. Denean. Tracy. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: *Reflections on the History of an Idea: Can the subaltern speak?*, Edited by: Rosalind C Morris. New York: Columbia University, 2010, p.21-59.
- SODRÉ, Munis. *Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3a. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- YOUNG, Lola. Missing persons: Fantasizing black women in Black Skin, White Masks? In: READ, A. (org.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Institut of Contemporary Arts: London, 1996, p. 86-101.

*Deivison Mendes Faustino - Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCAR. Professor do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: deivison.faustino@unifesp.br*