



PRÓ-REITORIA PARA ASSUNTOS DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO

**PROFILAXIA DA ALIENAÇÃO COLONIAL: TOPOGRAFIA DO PENSAMENTO DE
FRANTZ FANON**

RECIFE, 2025

GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO

**PROFILAXIA DA ALIENAÇÃO COLONIAL: TOPOGRAFIA DO PENSAMENTO DE
FRANTZ FANON**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito para obtenção do título de mestre em
Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia Prática Contemporânea

Orientador: Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Co-orientador: Dr. Deivison Mendes Faustino

RECIFE, 2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Araújo, Guilbert Kallyan da Silva.

Profilaxia da alienação colonial: topografia do pensamento de Frantz Fanon / Guilbert Kallyan da Silva Araújo. - Recife, 2025. 133f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: Erico Andrade Marques de Oliveira.

Coorientação: Deivison Mendes Faustino.

Inclui referências.

1. Psicanálise; 2. Colonialismo; 3. Sociogênese; 4. Racismo; 5. Frantz Fanon. I. Oliveira, Erico Andrade Marques de. II. Faustino, Deivison Mendes. III. Título.

UFPE-Biblioteca Central

Tem que acreditar, desde cedo a mãe da gente fala assim: por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor. Ai passados alguns anos eu pensei, “como fazer duas vezes melhor, se você tá pelo menos cem vezes atrasado?” Pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses, por tudo que aconteceu... Duas vezes melhor como? Ou melhora, ou você é o melhor, ou é o pior de uma vez. Sempre foi assim. Se você vai escolher o que tiver mais perto de você, é o que tiver dentro da sua realidade. Você vai ser duas vezes melhor como? Quem inventou isso aí? Quem foi o pilantra que inventou isso aí? Acorda pra vida rapaz!

É necessário sempre acreditar que o sonho é possível, que o céu é o limite e você, truta, é imbatível.

Racionais MC's - A vida é desafio (Ao vivo 1000 trutas 1000 tretas)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais. A minha Mãe Rosiane, que sempre acreditou em mim em cada momento, que fez de tudo para que eu pudesse sorrir mesmo em meio às tempestades que a vida trazia. Ao meu Pai Gildo, que vive em memória não somente em mim, como em todos aqueles e aquelas que conquistou com seus sorrisos. A ambos, o agradecimento eterno por terem me ensinado que viver é uma experiência difícil e dolorosa, mas que pode se tornar mais leve quando compartilhada com quem amamos.

A minha tia Andrelma, por ter sido uma segunda mãe nos momentos em que mais precisei, por ter me acolhido e dado suporte sempre. Aos meus irmãos, Gilhermyson e Gilsane, por todo apoio incondicional. Aos meus sobrinhos, Igor, Isadora e Antônio, que através de seus sorrisos me relembram a cada momento que a vida é cíclica e renasce para continuar nos que vêm depois de nós. A continuidade é nossa maior arma contra o esquecimento.

Aos meus orientadores, sem os quais jamais teria chegado tão longe. A Érico, por ter acreditado em meu potencial nos momentos em que eu havia esquecido que era capaz de sorrir, por ter cuidado do meu futuro e ter despendido tempo e energia para com minhas ambições. A Deivison, por ter aberto as portas do futuro e do presente, me recebido tão bem e acreditado no que coloco de ideia pro mundo. A Alex, por ter sido mais que um orientador, mas um verdadeiro pai para mim, de quem pude ouvir que *solar* é algo muito maior do que um mero elogio. A vocês, meu eterno agradecimento por terem se implicado no meu processo de se tornar um Homem Negro, dotado de potência e consciente das próprias responsabilidades no mundo.

Agradeço aos espaços coletivos que pude construir ao longo desses anos no mestrado. Ao PPGFil, na figura de Marcos Silva, pela possibilidade de desenvolvimento dessa pesquisa e por toda ajuda para realização das atividades. Ao Grupo de Estudos Frantz Fanon por todos os momentos de construção coletiva e interações, esse texto também é fruto de nossos diálogos e tensões. Ao Coletivo Pontes da Psicanálise, por todo aprendizado e implicação na construção de uma Psicanálise que nos caiba. A Universidade Federal de São Paulo, por ter me acolhido na instituição para finalização da pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais do Campus Baixada Santista da UNIFESP, pela recepção junto ao corpo docente e as atividades realizadas em conjunto.

Aos meus amigos, amigas, amigues e toda uma reca de gente que colou junto nessa empreitada. A Felipe, por estar presente em minha vida desde a infância, por partilhar não somente visões e sonhos, como sobretudo o mesmo sentimento de irmandade que faz de nós muito mais do que um mero encontro, mas uma apoteose apocalíptica. A Yuri e Abdala, meus irmãos cearenses com quem partilho pedaços de tinta na pele, por cada sorriso e gota de suor, por terem me ensinado a cuidar do corpo para que a mente não falhe. A Karina, por ser a irmã mais velha que a vida me deu e que me acompanhou em cada mudança (literalmente). A Pedro, pelas trocas intermináveis entre discordâncias, apontamentos, admiração mútua e cigarros partilhados. A Demetrius, por ter me ensinado que chorar junto é quilombo. A Lucas, por ter se tornado um irmão mais velho digno da mais profunda admiração. A Juni,

por me mostrar ternura onde eu só enxergava aridez. A Bruno, Julião e Vânia, por serem quilombo e família nessa empreitada de ganhar o mundo. A Federico, por todas as trocas e carinho, ocupando a cota de único europeu que amo. Ao União Rugby Club, por ter se tornado uma família em terras paulistanas. A Laís, Vini, Vinicius, Alice, Jorge, Mateus A., Mateus C., Felipe, Henrique, Rhuann, Pedro, Raoni, Priscila, Douglas, Montezuma, Bruna, Eliane, Iago, Helder, Diogo, Elimar, Arion, Daniel, Anny, Victor, Lohanx, Marina, Rafa, Lara, Dani, Arion, Emanuel Antunes, Thaís, Pejota e tantos outros e outras que compõem um pedaço enorme de mim. Sem vocês, não teria eu. A minha companheira Ariane, por ter me ensinado que dá pra fazer morada num abraço, que nas horas mais difíceis, é no afago de um encontro que as lágrimas podem ser nossa força, que *tamo junto* pra tudo até o fim.

A vocês, agradeço. Todos fizeram com que fosse possível suportar a caminhada até aqui. Dedico a vocês este trabalho. Aqui eu renasço.

PROFILAXIA DA ALIENAÇÃO COLONIAL

TOPOGRAFIA DO PENSAMENTO DE FRANTZ FANON

GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO

FEVEREIRO / 2025

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Co-orientador: Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Área de pesquisa: Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia Prática Contemporânea

Palavras-chave: Psicanálise; Colonialismo; Sociogênese; Racismo; Frantz Fanon

Número de Páginas: 133

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é estabelecer uma topografia do pensamento fanoniano no tocante à subjetivação humana, a partir da crítica ao colonialismo e suas reverberações, na direção de um projeto teórico-clínico que contribua à Psicanálise. O pensamento de Frantz Fanon é notoriamente conhecido por conta de seu caráter político, dada sua radicalidade tanto enquanto crítica à sociedade moderna, estruturada através de um processo de racialização hierarquizada, quanto na sua formulação de projeto de emancipação do colonizado através do uso da violência revolucionária. Entretanto, seu trabalho possui elementos que permitem uma análise aprofundada tanto das condições objetivas da realidade concreta, como também da dimensão subjetiva, especialmente no tocante ao processo de subjetivação do negro colonizado. Nesse sentido, me filio à percepção de que a obra de Frantz Fanon compõe uma construção contínua que não pode ser desmembrada, necessitando ser vista na mesma complexidade teórica com a qual foi escrita, de modo que há, em seu pensamento, desde a primeira até sua última obra um fio condutor que articula três elementos: o corpo, a liberdade e a violência. Onde tais conceitos são presentes em contínuo, mas não configuram uma redução absoluta do pensamento fanoniano. Utilizando da análise orientada a busca pela prioridade ontológica do objeto, argumento que as experiências vívidas do autor modificaram tanto a compreensão quanto a apreensão dessas bases, ao acentuar o caráter de centralidade do colonialismo e do racismo no processo de consolidação de empreendimento capitalista que é a sociedade neoliberal contemporânea. Sustento, assim, que a obra fanoniana dispõe de um timoneiro epistêmico inegociável enquanto tríade de compreensão do sujeito (linguagem, subjetividade e sociedade), onde há a incorporação do modelo sociogênico como complemento do ontogênico.

PROPHYLAXIS OF COLONIAL ALIENATION TOPOGRAPHY OF FRANTZ FANON'S THOUGHT

GUILBERT KALLYAN DA SILVA ARAÚJO

FEBRUARY/ 2025

Advisor:: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Co-advisor: Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Area of concentration: Philosophy

Research line: Contemporary Practical Philosophy

Keywords: Psychoanalysis; Colonialism; Sociogenesis; Racism; Frantz Fanon

Number of pages: 133

ABSTRACT

The objective of this research is to establish a topography of Fanonian thought regarding human subjectivation, based on the critique of colonialism and its reverberations, in the direction of a theoretical-clinical project that contributes to Psychoanalysis. Frantz Fanon's thought is notoriously known for its political character, given its radicality both as a critique of modern society, structured through a process of hierarchical racialization, and in its formulation of a project of emancipation of the colonized through the use of revolutionary violence. However, his work has elements that allow an in-depth analysis of both the objective conditions of concrete reality, as well as the subjective dimension, especially regarding the process of subjectivation of the colonized black person. In this sense, I adhere to the perception that Frantz Fanon's work composes a continuous construction that cannot be dismembered, needing to be seen in the same theoretical complexity with which it was written, so that there is, in his thought, from his first to his last work, a common thread that articulates three elements: the body, freedom and violence. Where such concepts are present continuously, but do not constitute an absolute reduction of Fanonian thought. Using an analysis oriented towards the search for the ontological priority of the object, I argue that the author's vivid experiences modified both the understanding and the apprehension of these bases, by accentuating the centrality of colonialism and racism in the process of consolidation of the capitalist enterprise that is contemporary neoliberal society. I thus argue that Fanon's work has a non-negotiable epistemic helmsman as a triad of understanding the subject (language, subjectivity and society), where there is the incorporation of the sociogenic model as a complement to the ontogenic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - OXÍMORO RADICAL DAS ENCRUZILHADAS.....	26
1.1. JUVENTUDE E A MARTINICA.....	26
1.2. IDA À FRANÇA E A FISSURA.....	32
1.3. IDA À ÁFRICA E O ENGAJAMENTO NAS LUTAS DE LIBERTAÇÃO.....	43
CAPÍTULO 2 - O CAMINHO TEÓRICO FANONIANO.....	57
2.1. SOCIOGÊNESE: A CHAVE CENTRAL DE LEITURA.....	58
2.2. TRÍADE CONCEITUAL: CAMINHO TEÓRICO-CONCEITUAL DO FANONISMO... 74	
CAPÍTULO 3 - A QUESTÃO DO CORPO.....	88
3.1. PATAMARES DO PENSAMENTO FANONIANO: DA DESCRIÇÃO MANIQUEISTA AO HUMANISMO RADICAL.....	93
3.2. CORPO EM FANON: DA EPIDERMIZAÇÃO E INTERIORIZAÇÃO DO RACISMO À ÚLTIMA PRECE.....	109
CONCLUSÃO.....	120
REFERÊNCIAS.....	129

INTRODUÇÃO

O que objetivamos nesta dissertação é da ordem da busca através do debruçar no texto fanoniano em sua completude de obra, mergulhando na parabolía (HENRY, 2000) pensando em como sua construção teórica configura uma totalidade enquanto encruzilhada que não pode ser dissociada entre um jovem Fanon, fenomenólogo, e um velho Fanon, marxista e teórico revolucionário da práxis. Visamos estabelecer uma unidade conceitual pensando o desdobramento teórico de Fanon, acentuando a sociogênese como chave central do sociodiagnóstico para profilaxia da alienação colonial. O objetivo desta dissertação é traçar uma topografia teórico-clínica do pensamento fanoniano a partir de sua obra, estabelecendo suas contribuições para crítica à racialização e a subjetivação dos sujeitos na situação colonial.

O que apresentamos é uma hipótese de como o fanonismo é aberto numa construção de reflexões, partindo de um exorcismo pessoal, e se discorre em desenvolvimento tendo como agente preponderante de modificação das apreensões a sua história vívida. Desde seu primeiro escrito há a presença de elementos que dão direcionamentos para as investigações e elaborações que seriam construídas a posteriori, de forma mais aprofundada e com maior robustez; nesse sentido, adotaremos como procedimento metodológico, fundamentando-se na proposição lukacsiana de que um objeto singular é sobredeterminado de maneira multifatorial, onde os processos históricos, sociais, geográficos e afetivos circunscrevem a formatação de um determinado construto, na busca pela prioridade ontológica do objeto (CHASIN, 2009; LUKÁCS, 2013), visando apreender os conceitos e temáticas colocadas em pauta por Fanon, e como estas se modificam com o tempo.

Compreendendo que o objeto se constitui para o sujeito singular na sobredeterminação multifatorial, buscaremos traçar uma topografia dos termos e conceitos que Fanon desenvolve tanto em termos psicanalíticos quanto em forma de discussão acerca da subjetividade e de seus fenômenos correlatos, elencando quais ideias são apresentadas, como Fanon às apreende e como estas não só se modificam como também compõe a completude da obra fanoniana no tocante ao campo subjetivo. Nesse sentido, buscaremos nos textos do autor aquilo que a encruzilhada de seu pensamento em evolução ao longo de sua história vívida verte sobre a subjetividade negra e, por consequência, acerca da Psicanálise.

A leitura da obra completa não objetiva reduzir o pensamento do martinicano à sua biografia, visto que “não é a biografia de Fanon que nos traz a seus escritos e realizações políticas, mas seus escritos e realizações políticas que nos trazem a sua biografia” (GORDON, 2015, p.10), de modo que nosso trabalho não dispõe de uma tentativa de delimitar Fanon dentro de uma corrente epistemológica específica, como se este só pudesse ser percebido enquanto um mero debatedor de uma teoria outra na qual sua cosmologia teórico-argumentativa estaria delimitada a reprodução do cânone. Não. Nosso trabalho busca utilizar da teodiceia fanoniana (GORDON, 2015) para tecer um rasgo e fazer com que as ideias de Fanon sirvam para aprofundamentos no campo psicanalítico, sem que seja necessário, portanto, o considerá-lo como psicanalista.

Uma abordagem de caráter marxista para compreensão do objeto não significa dizer, de forma contundente, que este trabalho se categoriza enquanto um que se faz na tradição marxiana, tampouco é um que reivindica Fanon dentro deste campo. Como nos relembra Faustino, o que Gordon (2015) nos mostra ao lembrar a recepção da obra de Fanon é que

“[...] Jean Paul Sartre se inspirou em Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e no próprio Frantz Fanon; Simone de Beauvoir fez o mesmo com Richard Wright; e Max Weber com W.E.B. Du Bois. Ainda assim, não se vê classificações de Sartre como césairiano, senghoriano ou fanoniano, tampouco de Beauvoir como wrightiana ou Weber como duboisiano; pois, mesmo nas raras vezes em que se identificam algumas dessas influências nos autores do chamado *mainstream*, reconhece-se sempre que eles foram *além* de suas “fontes”. [...] No entanto, o mesmo não ocorre quando o autor é negro. Talvez por isso que muitos estudos se limitam a discutir, sem consenso, se Fanon é marxista, pós-estruturalista ou até mesmo sartreano [...]. É a partir dessa constatação, e em contraposição a ela, que *What Fanon Said* se propõe a entender como o autor martinicano logrou desenvolver as ideias de seu tempo em outro nível, sobretudo quando comparado às suas fontes, e, principalmente, de que maneira essas ideias oferecem um conjunto original de críticas e soluções para os problemas teóricos e práticos que persistem até os dias de hoje” (FAUSTINO, 2015. P.248)

De modo que uma abordagem por uma determinada perspectiva não significa uma circunscrição reducionista, mas um caminho enquanto possibilidade frente à encruzilhada fanoniana e suas variadas possibilidades de diálogo. O texto fanoniano é, sobretudo e curiosamente, fanoniano. Esta pesquisa se sustenta na medida em que todo seu desenvolvimento, desde classificação dos agrupamentos teóricos na descrição metodológica até as análises e discussões, objetivam responder à pergunta que orientou esse trabalho: qual a implicação que o pensamento de Fanon possui para a descrição da subjetividade humana?

Delimitar o problema apresentado dentro do campo filosófico demanda apontar o caráter transdisciplinar com o qual esta pesquisa se articula. Ao afirmar que a Psicanálise, ao menos nos moldes em que esta se estrutura na contemporaneidade, daria conta da totalidade dos problemas que engendram sofrimento aos mais diversos povos, estaríamos atestando para uma reiteração da centralidade da europeidade enquanto instância última do que seria um ente humano; o que Fanon nos oferece, neste sentido, é uma possibilidade de investigação vertendo o olhar para questões até então escanteadas ou simplesmente esquecidas, tematizando o racismo e o colonialismo na centralidade da trama da subjetivação. A relação de Fanon com a Psicanálise, por vezes conturbada mas na maior parte do tempo em proximidade (CHERKI, 2022), conforme a própria literatura apresenta, habilita uma investigação desse campo nos termos propostos nesta pesquisa.

Os critérios de inclusão e exclusão dos dados da pesquisa seguiram a tônica daquilo que pode ser extraído de seus textos em vista do nosso objetivo central, de modo que serão considerados em seus escritos todo e qualquer escrito, comentário, capítulo ou obra completa que disponha atenção às questões da subjetividade humana, sendo correspondentes, dessa forma, a questões como os processos de 1. Assimilação, 2. Inferiorização, 3. Epidermização, 4. Racialização, 5. Otrificação, 6. Inconsciente, 7. Narcisismo, 8. Psicanálise, 9. Clínica, 10. Sociogênese, 11. Neurose, 12. Sofrimento psíquico, 13. Reconhecimento, 14. Linguagem e, por fim, 15. Alienação. Serão excluídas de aprofundamentos que objetivem verter olhar sobre nesta pesquisa, mas não desconsideradas, conforme previamente exposto neste capítulo, as dimensões políticas, de luta e de libertação no campo revolucionário, tanto de seus pressupostos quanto de suas implicações sociais, econômicas e geográficas. Nosso trabalho se dispõe a olhar para a subjetividade enquanto enfoque.

Dessa forma, foram considerados os escritos em que Fanon tece análises psicanalíticas ou que possam ser vistas sob essa ótica. Foram realizadas, de forma concomitante, uma análise longitudinal da obra completa do autor, com análise transversal de cada uma das obras em relação à sua apreensão da subjetividade negra.

A Psicanálise, enquanto arcabouço teórico, técnico, metodológico e clínico – que por mais que se apresente ao grande público a partir de um estranhamento dada a natureza do seu principal objeto e objetivo de trabalho, de ordem abstrata, metafórica e, ainda por cima, inconsciente (QUINET, 2009) – abriu portas para a compreensão de fenômenos até então desconhecidos das discussões médicas e filosóficas, apresentando caminhos de manejo,

cuidado e, por consequência, de uma possibilidade de profilaxia do sofrimento gerado pelas mais diversas condicionantes da existência humana, algo que o próprio Fanon celebra em seu texto ao tecer elogio à Freud em sua exigência pela ontogenia (FANON, 2008, p.28). O que a tradição do pensamento psicanalítico proposto por Freud nos apresenta é uma nova lente para enxergar problemas até então desconhecidos. Ao verter o olhar para os processos obstantes da consciência humana, Freud nos permitiu consolidar um campo do saber que buscava na história vívida do indivíduo, em consonância com a sua circunscrição em determinado contexto social, tanto a origem de seu sofrimento quanto a possibilidade de lidar com este.

Se em Freud tivemos a inauguração do pensamento psicanalítico, o que se seguiu a este foi um verdadeiro manancial das mais diversas interpretações e aprofundamentos quanto as mais diversas questões de seu pensamento (ZIMMERMAN, 2009), onde os e as mais diversas autores e autoras verteram seus olhares e esforços na busca de polir o diamante ainda bruto, mas não menos valioso, que era o pensamento psicanalítico ao longo de todo século XX. Mediante esforços de psicanalistas dos mais diversos países para consolidar e tornar ainda mais robusto o já sofisticado pensamento de Freud, a Psicanálise fincou seu lugar enquanto um campo reconhecido nos mais diversos campos do saber – o próprio pai da psicanálise visava, através de seus escritos, verter o olhar para questões das mais diversas ordens, onde as afetações humanas não poderiam ser resumidas apenas a um indivíduo em si enquanto totalidade, mas como uma experiência corpórea individual de processos que ocorrem nas mais diversas localidades, como na construção de um mito de fundação inicial da civilização moderna para compreensão da questão do tabu do incesto nas culturas (FREUD, 1913) – se colocando enquanto incontornável nos debates da Antropologia, Filosofia, Psicologia, Ciência Política, etc.

A Psicanálise hoje é, em termos, um campo consolidado, mas que ainda apresenta uma série de problemas que são resultado de uma série de composições históricas na construção de seu arcabouço. Por um lado ela se apresentou como um importante campo investigativo, teórico e principalmente prático – dada a potência da clínica psicanalítica em lidar com o sofrimento humano. Por outro, deixou de lado, tanto em sua concepção quanto em suas atualizações, uma série de questionamentos e determinantes da vida humana. Zimmerman aponta em *Fundamentos Psicanalíticos: Teoria, Técnica, Clínica: Uma abordagem didática* (2009), como a técnica psicanalítica evoluiu ao longo do tempo, apontando os limites e possibilidades de cada uma das ditas escolas psicanalíticas no que tange aos seus objetos específicos de estudo.

Entretanto, por mais que Freud e seus seguidores tenham levantado questionamentos quanto ao processo de consolidação do Eu enquanto uma entidade dotada de si atravessada pelo(s) outro(s), questões como uma melhor delimitação das diferenças entre o gênero masculino e feminino foram escanteadas, acentuando para uma centralidade tanto da figura masculina quanto do falo como objeto central do gozo e do prazer (BIRMAN, 1999). Além desta, uma outra questão foi completamente apagada da história do debate psicanalítico *mainstream*, que é a centralidade tanto das implicações do colonialismo europeu para a população negra quanto da compreensão da raça enquanto um determinante social (FANON, 2008; FAUSTINO, 2020).

Para o levantamento bibliográfico priorizamos a busca por autores estabelecidos como referências no cânone fanoniano, como Lewis Gordon, Richard Macey, Deivison Mendes Faustino, Ato Sekyi-Otu, Reiland Rabaka, Home Bhabha, Achille Mbembe, entre outros e outras, além de teses e dissertações no repositório da CAPES, entendendo que os trabalhos desta ordem constituem um arcabouço teórico de maior qualidade científica. Desse modo, a busca por monografias e trabalhos de conclusão de curso foi desconsiderada para a composição do inventário de obras a serem lidas.

Para delimitar o escopo bibliográfico de produção que foi considerado para sustentar a realização desta pesquisa, utilizamos a busca através do disparador “FANON” no repositório de teses e dissertações. Nesse momento, encontramos um total de setenta e seis (76) trabalhos entre teses e dissertações produzidos em língua portuguesa no Brasil, sendo vinte e uma (21) teses e cinquenta e cinco (55) dissertações que tratam sobre o autor. Ao lermos os resumos de todos estes trabalhos, percebemos que nem todos desdobravam suas análises pelos caminhos nos quais estaremos trabalhando, sendo dez (10) destes considerados como possíveis de leitura.

Visando uma maior acurácia no arcabouço de produções publicadas, buscamos pelos termos *FANON* e *PSICANÁLISE* no repositório e encontramos trabalhos cujo tema verte de forma mais incisiva com aquilo que estamos trabalhando. Salientamos aqui os seguintes trabalhos: Lucas Passos de Moura, “NOTAS DE UM BASTARDO DO OCIDENTE: TENSÕES ENTRE PSICANÁLISE, O PROBLEMA NEGRO E A LITERATURA”; Marcos Viníciu Marques Ignácio, “A CLÍNICO-POLÍTICA EM E A PARTIR DE FRANTZ FANON: VISLUMBRES PARA A EMANCIPAÇÃO”; Priscila Santos de Souza, “TRAÇOS, RESTOS E LAÇOS DE FRANTZ FANON:

CONTRIBUIÇÕES CLÍNICAS E EMANCIPATÓRIAS E ANTICOLONIALISTAS À PSICANÁLISE”; Margoth Mendes da Cruz, “O ENCONTRO DA PSICOLOGIA HISTÓRICO-CULTURAL COM FRANTZ FANON: CONEXÕES A PARTIR DA CATEGORIA DE SOCIOGENIA”. Dentre estas, uma especial possui uma particular similaridade com aquilo que estaremos percorrendo nas páginas que sucedem a este capítulo, intitulada “A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE EM FRANTZ FANON: USO E IMPLICAÇÃO PARA O CAMPO PSICANALÍTICO”, publicada em 2022 e de autoria de Pedro Donizete Ferreira.

Entretanto, existem algumas diferenças marcantes nas disposições dos dois trabalhos; primeiramente, o autor acima citado dispõe de uma análise que visa o estabelecimento de Fanon dentro do debate psicanalítico enquanto um leitor e debatedor deste campo, abrindo seu debate a partir do *Pele Negra, Máscaras Brancas* e indo até a última obra de Fanon. Segundamente, há o estabelecimento de uma leitura do texto fanoniano visando consolidar Fanon como possível de ser observado enquanto um leitor da Psicanálise, acentuando proximidades e distanciamentos do autor com este campo. Além disso, para Ferreira (2022, há o estabelecimento da recepção que Fanon fez da teoria psicanalítica com o desenvolvimento das implicações de Fanon para o campo psicanalítico, apontando o caráter de articulação entre a clínica e a transformação social.

Neste sentido, nosso trabalho se diferencia da dissertação de Ferreira tanto na forma quanto nos objetivos traçados, uma vez que dispomos a análise da obra fanoniana em sua completude, além de visarmos uma descrição conceitual de questões e temas sob os quais ainda não houveram aprofundamentos suficientes até o presente momento, em especial na articulação entre o pensamento filosófico de Fanon na sua relação com o campo psicanalítico. Nosso trabalho pode incorrer numa disposição clínica, mas não é nosso objetivo inicial.

Dessa forma, a pesquisa será configurada através do levantamento bibliográfico de todas as obras que Fanon escreveu em vida, desde seus primeiros escritos enquanto teatro filosófico, até a finalização de seus trabalhos próximos a sua morte precoce. Assim, de forma objetiva, será realizada a leitura das obras “*Olho se afoga, Mãos Paralelas*” (2020 [1949]), *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008 [1952]), *Alienação e Liberdade* (2020 [1961]), *Racismo e Cultura* (2021 [1956]), *Medicina e Colonialismo* (2020 [1959]), *Por uma Revolução Africana* (2021 [1964]), *Escritos Políticos* (2021 [1961]), *L’An Cinq de la Révolution Algérienne* (1959) e *Os Condenados da Terra* (2022 [1961]), buscando nestes escritos possibilidades de

articulação com a proposta do nosso trabalho. Em nosso levantamento percebemos uma facilidade para encontrar textos e livros de boa qualidade em língua portuguesa, mas não iremos nos furtar a buscar escritos em espanhol, inglês e sobretudo na língua original dos textos, o francês, visando uma maior precisão dos termos analisados para garantir uma melhor acurácia das análises.

Apresenta-se assim, uma questão-problema: se a Psicanálise dispõe de um arcabouço tão poderoso para lidar com o sofrimento humano, tendo influenciado uma série de autores e campos do conhecimento (OLIVEIRA ANDRADE, 2022), como poderia esta dispor de uma completude teórico-clínica vista uma lacuna racial nas bases de sua concepção? Afirmar que a Psicanálise, ao menos nos moldes em que esta se estrutura na contemporaneidade, dá conta da totalidade dos problemas que engendram sofrimento aos mais diversos povos é atestar para uma reiteração da centralidade da europeidade enquanto instância última do que seria um ente humano. Além disso, tal pressuposto estabelecido nos debates assépticos encobre uma questão fundante da própria psicanálise, que seria reconhecer os limites da teoria diante da diversidade do real. O que Fanon nos oferece, neste sentido, é uma possibilidade de investigação vertendo o olhar para questões até então escanteadas ou simplesmente esquecidas¹, ao nos disponibilizar, em seus escritos, uma possibilidade de oferecer algo que a Psicanálise por si só não oferece, uma escuta do sofrimento engendrado pelo racismo e suas consequências subjetivas e objetivas, sobretudo no tocante ao corpo e a linguagem.

Ao questionar em que medida o pensamento de Fanon apresenta possíveis aprofundamentos e avanços no campo psicanalítico, nos deparamos com uma pergunta que pode ser lida também como uma aposta: teria Fanon avançado a teoria psicanalítica para novos paradigmas ao elencar o sofrimento racial? Pensamos que ao introduzir as implicações do colonialismo para pensar a subjetividade negra, Fanon aponta para uma sistematização da subjetivação a partir das consequências do racismo. Nossa hipótese/aposta é de que por mais que Fanon não tenha se colocado enquanto psicanalista, seu pensamento trouxe importantes questões para avanços dentro do texto psicanalítico. Não se trata de redigir uma ruptura absoluta de Fanon com Freud, algo que, inclusive, seria contraproducente com o próprio cânone freudiano, visto que o austríaco escreve sobre dimensões sociais do sofrimento em textos como *Totem e Tabu*

¹ Ao decorrer da história do desenvolvimento das ideias do campo psicanalítico, uma série de questões foram deixadas de lado, principalmente no tocante aos sujeitos que são postulados – e por consequência, subjetivados – como dissidentes e diferentes de um pretense lugar idealizado de humanidade, a saber, da europeidade. As questões de raça, gênero e classe são especialmente latentes nos debates faltantes, dada a presunção de generalidade do ente humano tratado nos escritos psicanalíticos do século XX, que buscava no homem europeu branco burguês cis normativo o *ideal* de sujeito (KON, 2020).

(1913) e *Mal-estar na civilização* (1930); nos colocamos nessa empreitada reivindicando um aprofundamento possível a partir de Fanon, que tematiza o racismo e o colonialismo como condições materiais da subjetivação, utilizando da sociogênese como chave central para tessitura deste trabalho.

Autores como Stefan Bird-Pollan, Deivison Faustino, Priscilla Santos de Souza, Pedro Ambra e Pedro Donizete Ferreira, problematizam as contribuições e tensões de Fanon com o campo psicanalítico. Como aponta Jean Khalifa na introdução dos Escritos Psiquiátricos de Fanon, ele “[...] se considerava acima de tudo um psiquiatra e poucas vezes interrompeu sua prática clínica, seja na França, na Argélia ou na Tunísia” (KHALIFA, 2020, p.21), destacando o caráter do autor em não dissociar seu trabalho teórico da implicação prática na realidade concreta. Para Fanon, como destacam Faustino e Oliveira (2020), “os processos pelos quais o colonialismo se constitui [...] só se tornam inteligíveis quando tomados em suas determinações historicamente concretas: a modernidade capitalista e sua necessidade de converter o que é genuinamente humano em objeto de acumulação” (FAUSTINO & OLIVEIRA, 2020, p.15).

A partir dele podemos apreender o caráter de racialização alienante enquanto determinante para a consolidação do sujeito negro, questão esta que foi completamente esquecida por Freud em seus textos², uma vez que este utilizava como modelo de humanidade uma abstração de sujeito embebida da presunção europeia como centro das disposições humanas³, sem ter tido qualquer contato com formas de sofrimento que fugissem do contexto europeu. A questão central que direciona este trabalho é na identificação das implicações do colonialismo para a postulação do pensamento psicanalítico.

Sendo o colonialismo o processo histórico de expropriação e subjugação dos povos de África e América mediante escravismo, violência das mais diversas ordens e diferenciação a partir de uma superioridade do branco europeu (ASSIS, 2014), a colonialidade se apresenta como a

² Por mais que Freud tenha se debruçado sobre a questão da problemática do preconceito sofrido pelos judeus em seus textos, seja de forma direta ou indireta – como em suas análises antropológicas acerca do caráter da religião e da diferenciação (FREUD, 2020) – nem ele e tampouco seus discípulos trataram da questão racial mediante o caráter de uma racialização interdita pelo colonialismo que implicasse numa diferenciação enquanto hierarquia entre brancos e negros. A proposta de uma compreensão da subjetividade que se dá mediante uma interdição colonial foi, primeiramente, proposta por Fanon no *Pele Negras, Máscaras Brancas* (GORDON, 2015), a partir de uma crítica a uma racialização abstrata que era até o momento propagada nos debates filosóficos – como no exemplo de Sartre e o Orfeu Negro (1948), texto que Fanon critica diretamente por não dispor em sua discussão de um adendo quanto ao caráter do reconhecimento interdito pela construção fantasmagórica racista em torno da pele negra, uma vez que um judeu poderia passar despercebido pelas ruas de Paris sem ser percebido como Judeu, mas um Negro jamais poderia dispor da mesma passabilidade.

³ Sempre vale se perguntar: quantas pessoas negras Freud atendeu? E a resposta, pouco mais de oitenta anos depois de sua morte, segue intacta: nenhuma.

consolidação enquanto sistema de referência tanto objetivo quanto simbólico na contemporaneidade, de modo que esta funciona como uma continuidade da imposição da superioridade europeia – aqui atualizada para os ditos países ocidentais capitalistas, incluindo os Estados Unidos da América e o Canadá, em conjunto com a Austrália e a Nova Zelândia – como um câncer que se instaura nas entranhas das sociedades dos países terceiro-mundistas, que, como pontua Quijano (1997), transcende as particularidades do colonialismo histórico e não desaparece com a independência e descolonização da economia.

A Psicanálise, alicerçada nos preceitos europeus, ao negligenciar a questão colonial como uma determinante de subjetivação em sua formulação deixou em aberto uma querela que se estendeu durante décadas, operacionalizando dentro deste campo uma formatação de compreensão do ente humano responsiva à colonialidade; nesta perspectiva, buscaremos neste trabalho identificar os pontos onde o pensamento de Fanon oferece elementos para aprofundamentos no escopo psicanalítico, uma vez que seu pensamento coexistiu numa confluência – ou como melhor pontua Faustino (2022), numa encruzilhada de pensamentos – entre a psicanálise, o existencialismo e o marxismo, questão essa que engendrou diversas concepções, apreensões e interpretações sobre o que seria o fanonismo (FAUSTINO, 2020). Consoantes a Faustino (2013; 2014; 2020; 2022), não reivindicamos um Fanon de determinada escola propriamente dita, mas uma totalidade ontogênica que evoluiu seu pensamento através da história vívida, de modo que este dar-se-á dentro do fanonismo que atesta para a impossibilidade de dissociação entre um “jovem” Fanon existencialista e um “velho” Fanon, amadurecido pelo processo revolucionário e, por consequência, marxista. Fanon era um pensador das encruzilhadas e esta pesquisa se dispõe a seguir tal formatação, de modo a apreender em seus textos aquilo que houve de influência e contribuição de seu pensamento para o mundo psicanalítico, vertendo o olhar para novas possibilidades de reflexões e inferências, buscando novas articulações teóricas e caminhos ainda inexplorados, alicerçando-se numa compreensão de realidade que busca não só na experiência e história individual a compreensão do que edifica o sujeito enquanto um indivíduo no mundo, mas também em como os processos sócio-históricos circunscrevem e direcionam as possibilidades de desenvolvimento subjetivo⁴.

⁴ Compreender em como o processo sócio-histórico interpela o sujeito é, em termos fanonianos, acentuar o caráter do sociodiagnóstico enquanto possibilidade única de compreensão aprofundada da gênese do sofrimento psíquico do sujeito negro na contemporaneidade (FAUSTINO, 2013; KILOMBA, 2020).

Reconhecendo a falta da Psicanálise em explorar as sutilezas das consequências do colonialismo em sua teoria e prática, especialmente no que diz respeito à compreensão do sofrimento da população negra e inferiorizada, que é gerado pela estrutura social racista resultante do empreendimento colonial (KON, 2020), este trabalho tem como objetivo apresentar uma crítica que possa reoxigenar o campo psicanalítico. Para isso, direcionamos nosso olhar para a obra de Frantz Fanon e o que ela pode oferecer para construir uma base que entenda melhor a dimensão do sofrimento negro, utilizando os conceitos fanonianos para uma análise sociogenética dos processos humanos. Até o presente momento, houve poucos trabalhos escritos que se debruçaram em específico sobre o pensamento filosófico fanoniano em sua dimensão psicanalítica, de modo que o pioneirismo deste trabalho se dá justamente no caráter inovador de trazer à tona tal interlocução enquanto debate proposto, atestando para um caráter de interdisciplinaridade mediante diálogo entre a Filosofia e a Psicanálise, além de um direcionamento para o locus teórico decolonial. Por mais que o trabalho de Lewis Gordon (2015) tenha apresentado uma introdução filosófica ao pensamento de Frantz Fanon, este não verteu seu olhar para aquilo que era tocante ao campo psicanalítico (CHERKI, 2006), de modo que esta possível implicação do pensamento do martinicano – enquanto estabelecimento de conceitos úteis para a Psicanálise – dar-se-á mediante escrita deste trabalho.

Buscamos, dessa forma, trazer para a centralidade do debate em torno do pensamento psicanalítico uma visão sociogenética do sujeito humano, de modo que possamos apreender em que medida a dinamização das diferentes instâncias que compõem a realidade se interpelam neste sujeito; pensar a partir de um sociodiagnóstico do processo de alienação colonial é, sobretudo, pontuar a sociogênese como categoria fundamental que abre as portas dos salões da Psicanálise permitindo que Fanon os adentre e sente à mesa.

Este trabalho se baseia tanto na tradição da psicanálise quanto na teoria anticolonial iniciada por Fanon e Césaire, especialmente nas obras de autores e autoras que focaram na importância da questão negra nas periferias da capital. Não é possível separar o pensamento de Fanon em categorias isoladas, por isso buscamos continuar sua tradição, estabelecendo diálogos entre diferentes áreas do conhecimento para criar novas conexões. Para isso, pretendemos entender como o pensamento de Fanon impacta a psicanálise, especialmente através da ruptura que ele propôs com o Sociodiagnóstico, e como essa abordagem nos ajuda a revelar outras dimensões que são fundamentais na formação subjetiva do sujeito.

O pensamento filosófico fanoniano é, sobretudo, da ordem da crítica e apresentação de superação do modelo colonial (MBEMBE, 2011), sendo visto como um dos fundadores do anticolonialismo cujo horizonte prático é da ordem do humanismo radical⁵ como proposta de uma nova composição do sujeito racializado⁶; com o intuito de aprofundar e complexificar a noção de sujeito na Psicanálise, o método aqui aplicado dispõe de possibilidade de articulação da já exposta encruzilhada fanoniana com a Filosofia para uma descrição dos principais conceitos da obra de Fanon como possíveis de serem incorporadas dentro do arcabouço teórico da Psicanálise.

O que podemos perceber é que o pensamento do autor é dotado de um caráter não somente multidisciplinar como também, e sobretudo, interdisciplinar, visto que seu processo de elaboração teórica enquanto disposição à escrita se dá na interlocução de autores e ideias dos mais variados campos para tratar da questão colonial e suas implicações para a população negra e terceiro-mundista.

Quando pensamos em multidisciplinaridade estamos pontuando a forma como campos distintos do saber coexistem num mesmo plano de apreensão do real, mas não necessariamente dialogam entre si de modo concomitante, de modo que a interdisciplinaridade aponta, entretanto, para um diálogo contínuo entre os saberes de modo a estabelecer uma interconexão entre estes, por mais distintos que sejam (LUZ, 2009). A complexidade de seu pensamento demanda um cuidado acentuado para com a realização da pesquisa, de modo que o caráter interdisciplinar com o qual Fanon se dispõe a trabalhar em seus escritos converge para necessidade de se estudar a partir não de um único prisma em específico, mas da inter-relação entre os campos epistêmicos para que se possa apreender o que é o seu pensamento.

Ao dialogar com vários campos do saber, como o existencialismo, o marxismo, a psicanálise, o teatro, as ciências políticas e sociais, a psiquiatria e as ciências médicas, Fanon apresenta uma farmácia teórico-metodológica (MBEMBE, 2020) para diagnóstico e possível cura do mundo, de modo que seu pensamento assume um caráter não somente multi como também

⁵ Humanismo radical enquanto proposta de dissolução do sujeito na raça, onde a presunção de hierarquia entre brancos e negros seria eliminada ao atestar o caráter daquilo que compõe estes enquanto humanos na proximidade entre eles, visto que a diferenciação hierárquica racista é sobretudo um construto fruto da imposição colonial que reivindicou ao Branco a mimese da humanidade positivada enquanto relegou ao Negro a mimética da negatização e do sofrimento (CÉSAIRE, 2020; FANON, 2008; FAUSTINO, 2013)

⁶ Na perspectiva fanoniana, tanto o Branco como o Negro são racializados, entretanto um é postulado num lugar de referência abstrata enquanto o outro é relegado ao posto de diferenciado, de modo que a saída proposta é de, a partir da compreensão da racialização diferenciadora, apresentar um caminho desracializante que permita a ambos se reconhecerem mutuamente em sua humanidade.

transdisciplinar (LUZ, 2009). O ideário fanoniano se dá não apenas na inter-relação entre os campos, como também na sua interlocução de tal forma que se apresentam enquanto um corpo uníssono que sustentam seu pensamento na radicalidade da crítica e do projeto de cura do mundo, se dispondo não apenas à análise como também a uma possível profilaxia da realidade adoecida pelo colonialismo (FAUSTINO, 2022).

Este caráter transdisciplinar no diálogo entre os mais diversos campos do saber trouxe consigo uma série de problemas tanto teóricos quanto epistemológicos e metodológicos. É curioso pensar que “[...] a lista de personalidades que se reivindicam fanonianas é tão diversa e divergente entre si que é possível perguntar-se que Fanon é esse que tem circulado por aí” (FAUSTINO, 2022, p.11). Ao que parece, cada tradição epistemológica vê em Fanon não somente uma possibilidade de direcionamento de seu pensamento, como também um lugar possível de reivindicação, quase como se picotassem a obra do autor para pegar para si aquilo que lhes convém excluindo do debate a totalidade de seu pensamento. Não é desta forma que pensamos o autor, uma vez que não somente respeitaremos sua escrita e ideias em totalidade, como também reivindicaremos epistemologicamente seu texto na forma como este deve ser trabalhado, enquanto uma obra total e indissociável. Dessa maneira, apresentamos uma proposta de leitura dialética de Fanon e sua obra.

Consoantes a Faustino, buscamos operacionalizar o pensamento de Fanon não a partir de um recorte, mas sim de uma interlocução epifenomenal de forma transdisciplinar através das *encruzilhadas*⁷ (FAUSTINO, 2022). Por mais que o intervalo de tempo sob o qual Fanon esteve inscrito no tocante ao período de produção teórica, em torno de dez anos desde os seus primeiros escritos enquanto teatro filosófico até seu último e, talvez, mais conhecido livro, *Os Condenados da Terra*, sua produção foi não somente vasta como também rica nos mais diversos campos, onde o autor foi reivindicado por várias tradições epistemológicas que viam no autor uma possibilidade de desafio enquanto caminho de saída frente aos paradigmas abertos na contemporaneidade (FAUSTINO, 2015; 2020; 2022). Entretanto, cabe ressaltar, não há possibilidade de pensar o fanonismo isoladamente, de modo que sua obra não pode ser vista de forma recortada ou dissociada entre si. Nesse sentido, acentuamos que para pensarmos em termos psicanalíticos na obra fanoniana é necessária uma leitura de toda sua

⁷ O termo encruzilhada, como pontua o autor, tem que ver com a forma de organização entre eixos temáticos distintos que dialogam, mas que não necessariamente se excluem mutuamente ou demandam um direcionamento em específico, sendo necessárias de forma concomitante, tal qual a alegoria da encruzilhada nas religiões de matriz africana, onde a encruzilhada se apresenta enquanto um ponto crítico que demanda uma tomada de posicionamento do sujeito. Dessa forma, além da encruzilhada ser um ponto sagrado regido pelas ações e significados de Exu, também retrata uma forma de representação de sentidos mútuos num mesmo ponto.

produção bibliográfica publicada na forma de obras, objetivando uma delimitação do material que será utilizado para discussão e análise nesta dissertação.

Uma questão que se apresenta a partir da problematização proposta enquanto fundamento desta pesquisa, que se dispõe a interpelar o pensamento fanoniano à psicanálise, é de estabelecer de que maneira iremos articular o pensamento do autor com a tradição psicanalítica. Uma vez que o texto fanoniano é marcada e notoriamente parabólico e dotado de uma poética, como que num movimento de autorreflexão filosófica (HENRY, 2000), delimitar uma forma de analisá-lo é mergulhar na sua forma de escrever e pensar para que possamos apreender o que ele discute e, assim, apresentar uma possibilidade de caminho de compreensão daquilo que poderá servir enquanto caminhos para interlocução entre filosofia e psicanálise. Por mais que haja no projeto de estabelecimento da tida filosofia canônica um empreendimento de apagamento das formas de ser, existir e pensar que não correspondem a europeidade, atestando um caráter de racismo na filosofia moderna e contemporânea (ANDRADE, 2017), entendemos que dialogar com os autores do cânone é sobretudo necessário para apresentar fissuras na compreensão da contemporaneidade (CHESMAN e KALLYAN, 2023), compreendendo que a forma como as feridas coloniais (JESUS, 2022) se atualizam é da ordem da perpetuação de um caráter excludente do pensamento negro.

Cabe ressaltar que o que se apresenta enquanto texto fanoniano é sobretudo da ordem do entrecruzamento entre diversos campos para construção de uma apreensão de mundo que parte do pressuposto de que a dimensão colonial não é uma mera etapa na consolidação do estado capitalista moderno, mas sim, e sobretudo, a condição *sine qua non* de existência da contemporaneidade enquanto uma que é consequência do empreendimento de diferenciação racial, cuja invenção das raças⁸ foi utilizada como pressuposto para exploração das comunidades autóctones pelos europeus como forma de consolidação do capitalismo; em termos, o racismo não é uma consequência, mas sim um pressuposto que atua como alicerce primordial do ocidente.

A encruzilhada na qual o pensamento fanoniano se discorre faz dele um autor que não somente apreende a realidade tal qual se estrutura e se desenvolve, mas também apresenta, a

⁸ O que Fanon nos mostra é de como a raça enquanto operador ontológico de diferença é uma invenção colonial, sob a qual a justificativa de diferenciação poderia ser demarcada num signo epidérmico a marca da diferença. Nesse sentido, a construção racializada sob a qual se estrutura a diferenciação racial é fruto de um mito que é imposto através da violência em estado bruto pelo colonizador para com o colono, abarcando as mais diversas dimensões, tanto de ordem objetivas e concretas, quanto subjetivas e simbólicas (FANON, 2008; FAUSTINO, 2022)

partir de um sociodiagnóstico, possibilidades de mudança, em termos, uma possível profilaxia para o problema colonial. O Racismo, como faceta visível do colonialismo, como bem pontua Fanon, “é uma chaga da humanidade. Mas é preciso que não nos contentemos com essa frase. É preciso procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade” (FANON, 2018), e é justamente para esta chaga que Frantz oferece caminho de profilaxia. Ao se dispor a uma análise das implicações do colonialismo na condição humana, Fanon objetiva a construção de um diagnóstico da forma como a violência é normatizada e introjetada na subjetividade do colonizado, deixando nítido que

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedades do tipo capitalista, o ensino, religioso ou laico, a formação de reflexos morais e transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder, interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhes aconselham, com coronhadas ou *napalm*, que fique quieto. Como vemos, o intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 2005, p.55)

De modo que o mundo com o qual o colonizado tem contato é da ordem da interdição contínua mediada pela inferiorização como norma, e a alienação enquanto condição de estruturação e realização imposta ao sujeito no mundo. Agenciar tais campos incorre numa constatação de Fanon como um ponto de ruptura nas formas de captação da forma de organização da sociedade; como acentua Rufino (2019), Fanon poderia ser encarnado como um velho mestre das tradições africanas, que faz da encruzilhada uma potência que abre caminhos de possibilidades nos mais diversos campos, tendo implicações de construção práticas para a vida das populações.

Esse texto não é fruto de uma disposição investigativa para com a obra de um determinado autor. Este que vos fala busca, através do árduo exercício do pensamento crítico, trazer sombra à uma pretensa luz que por décadas se pontuou como verdade categórica na compreensão do ente humano. No que diz respeito à possibilidade de se fazer enquanto um

corpo que não somente vibre sua carne, como também possa gozar do justo direito de ser um dotado de si que não demande uma aniquilação do próprio sujeito, Eu fui impossibilitado. Não por uma escolha ou uma demanda, mas uma imposição. A quem se interessar pelo que vier nas páginas seguintes, um mero aviso, palavras aqui estarão escritas em negro por um Negro que não foi permitido dispor de sua própria condição de pretense humano.

Muitos talvez questionem por quê deveria eu escrever um trabalho sobre um autor que sequer se enquadra, objetivamente, dentro do campo ao qual me disponho. Bem, ninguém me pediu que o fizesse, especialmente aqueles a quem direciono a minha palavra, pois por muito tempo aquilo que chamo de minha voz foi sublimada da categoria de discurso ao me encerrarem em meu corpo. Como diz o próprio Fanon, existem pessoas idiotas demais nesse mundo (FANON, 2008, p.25), em especial nos lugares que frequento. Esse texto não é sobre mim apenas.

Reivindico a urdidura da palavra escrita em meu corpo, mas é necessário dar passagem para que a fala seja coletivizada. O Eu que vos fala é um nós que sobreviveu à ferida aberta na pele para que pudesse se inscrever na intelectualidade. Aqui quem escreve é Guilbert, mas quem fala são todos e todas aqueles e aquelas que vieram antes de mim, pois se me reivindico ancestral vivo nas palavras, estas se fazem em tinta na medida em que atravessam meu corpo. Aqui será nós, ou melhor, *noi*. É *noi* por *noi*, e *noi* é a rua. E daqui pra frente, quem falamos somos nós, 525 anos depois de Cabral e ainda vivos.

Apresentamos, no texto que se abre enquanto introdução de trabalho, o percurso metodológico ancorado numa interlocução entre a busca pela prioridade ontológica do objeto, a partir de uma visão lukacsiana, traçando as obras escolhidas, em conjunto com a leitura direcionada aos elementos que sustentam nossa proposta teórica. Posteriormente, delimitando o estado de arte, indicando quais elementos serão considerados e quais serão excluídos, além de indicar como será feita a posterior análise do que foi levantado enquanto dados de pesquisa. Por fim, delimitamos qual será o percurso da escrita enquanto estruturação dos capítulos, a saber: 1. Oxímoro radical das encruzilhadas; 2. O caminho teórico fanoniano; 3. A questão do corpo e por fim a Conclusão.

No primeiro capítulo, *Oxímoro radical das encruzilhadas*, teremos a apresentação da vida e obra de Fanon, circunscrevendo os momentos chave de seu desenvolvimento pessoal, profissional, filosófico, político, existencial e teórico, dando particular ênfase na forma como seus ideais foram modificados na medida em que houve mudanças nos percursos de sua vida.

É nesse capítulo que traremos os principais componentes de seu arsenal teórico, com exposição de comentários de seus principais biógrafos, além de trazer à tona, a partir de seu texto, como o seu desenvolvimento pessoal está intrinsecamente correlacionado com o desenrolar das suas ideias. Traçando um caminho desde sua infância na Martinica até sua precoce morte nos Estados Unidos, apresentamos quais seriam suas principais ideias e conceitos que serão melhor desenvolvidos a posteriori no corpo do texto.

No segundo capítulo, *O caminho teórico Fanoniano*, abrimos com a conceituação de um dos elementos centrais para compreensão de sua obra, a noção de **sociogênese**, sem a qual é impossível desenvolver a análise orientada a sua compreensão acerca dos processos de subjetivação humana. Na primeira seção do capítulo, apresentamos como este conceito sustenta a leitura e análise de todo o corpo lexical deixado por Fanon, estabelecendo a sociogênese como fundamento central da compreensão do seu projeto teórico e político. Na segunda seção do capítulo, apresentamos um texto publicado como artigo na Revista dos Alunos em Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (AnáLogos PUC - RIO), intitulado *DO OLHO AFOGADO À LUTA PELA TERRA: NOTAS SOBRE O PENSAMENTO FANONIANO*. Nesse artigo, apresentamos o timoneiro teórico que pudemos apreender a partir da leitura de toda a obra de Fanon, onde estabelecemos a centralidade da sociogênese com delimitação de três elementos que são recorrentes ao longo de todo o percurso de escrita e reflexão de Fanon, a saber, o **corpo**, a **linguagem** e a **violência**. A partir dessa delimitação, e percebendo a centralidade de um dos elementos que demandava um maior desenvolvimento, aprofundamos a discussão em torno da dimensão do Corpo.

A partir da abertura de discussão acerca da dimensão do corpo, o terceiro capítulo dispõe de um texto publicado na Revista Perspectiva Filosófica, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, intitulado *NOTAS SOBRE O CORPO EM FRANTZ FANON: EPIDERMIZAÇÃO DO RACISMO ANTI-NEGRO*, submetido e aprovado em co-autoria com Dr. Pedro Henrique Ciucci da Silva e Me. Glauber Franco de Oliveira, que discorre sobre a dimensão do corpo negro enquanto uma categoria que opera numa tensão de descontínuo entre a realização plena de si e a demanda de tornar-se outro como forma de adquirir um caráter de humanidade frente à interdição colonial. Na seção 3.2, aprofundamos a forma como o Corpo Negro dá-se numa consolidação de si que é responsiva a uma contínua demanda de ser para o outro a partir de uma fantasmagoria colonial, impossibilitando-o a uma plena disposição de ser sujeito da própria carne.

CAPÍTULO 1 - OXÍMORO RADICAL DAS ENCRUZILHADAS

Frantz Omar Fanon é definitivamente um dos grandes nomes do pensamento negro do século XX e que segue sendo tão atual quanto nos dias em que caminhou sob a terra; por mais que tenha tido uma vida muito breve quando comparado a outros escritores que lhe foram contemporâneos, como seus professores Aimé Césaire e Maurice Merleau-Ponty, era o quinto filho de oito irmãos, tendo nascido em 20 de julho de 1925 em Fort-de-France, capital da Martinica⁹, e morrido em 06 de dezembro de 1961, em Bethesda nos Estados Unidos, Fanon deixou uma obra vasta e riquíssima de conteúdos que vertem um olhar crítica sobre a condição do negro e do colonizado, apresentando uma crítica radical ao colonialismo em suas mais variadas formas de realização e implicação. Nascido na mesma época que outros proeminentes proponentes dos debates acerca da condição do negro na subalternidade, tendo sido contemporâneo de nomes como Martin Luther King Jr., Malcolm X, tendo inclusive nascido no mesmo ano que este último, Fanon vinha de um contexto radicalmente distinto das de outros escritores tão proeminentes na primeira metade do século XX. Faz-se necessário evidenciar o contexto histórico e cultural onde Fanon nasceu e cresceu, visto que muitas das suas indagações enquanto construções e elaborações sobre a questão da condição do negro na subalternidade são proeminentes da fissura narcísica que passou ao viajar para a França; mas nos atenhamos ao presente momento de descrição.

1.1. JUVENTUDE E A MARTINICA

A Martinica, por ser um território ultramarino francês, possuía uma composição social e racial que correspondia às consequências do processo de colonização francesa no Caribe. À época, a ilha contabilizava cerca de trezentas mil pessoas, das quais a grande maioria era composta ao mesmo tempo por negros descendentes de trabalhadores escravizados nas antigas *plantations* caribenhas, e por uma pequena aristocracia branca nativa, composta por cerca de mil indivíduos, conhecidos como *békès*, que tinham em suas mãos a posse de quase um terço de todas as terras produtivas, boa parte do comércio, instalações portuárias e empreiteiras (FAUSTINO, 2018). Imediatamente abaixo dos *békès* havia uma população de quase vinte e cinco mil pessoas que compunham a burguesia local, uma classe média negra composta sobretudo por funcionários públicos do governo francês, comerciantes e pequenos proprietários de terra; dentre os que faziam parte dessa burguesia local, uma das famílias era

⁹ Território ultramarino francês que até os dias atuais segue sendo uma colônia francófona no caribe centro-americano

a de Fanon (FAUSTINO, 2018; MACEY, 2000). Situar o lugar de partida de Fanon é necessário para pontuar que ele, assim como todos aqueles e aquelas residentes da ilha, desde o mais branco dos aristocratas até o mais negro dos trabalhadores, sentia-se genuinamente francês.

Na Martinica havia a perpetuação do modelo de colonização francesa que apostava na assimilação do colonizado à cultura da metrópole como forma de dominação, de modo que nas escolas (para quem podia ter acesso à elas) era ensinado que os heróis da pátria eram os Gauleses, que a verdadeira língua a se falar era o Francês, que a França era o verdadeiro lar daqueles residentes na ilha (CHERKI, 2022; FAUSTINO, 2018; GORDO, 2015; MACEY, 2012). A construção do sujeito, na situação colonial direcionada à incorporação do subalterno a um potencial lugar de humano, como bem acentua Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, se dava em torno da imposição da norma branca

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. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês (FANON, 2008, p.132)

A imposição, nesses termos, constrói no seio do imaginário antilhano um duplo direcionamento quanto à construção de si e sua relação para com o outro. Num primeiro momento, a elevação dos valores europeus impõe um ideal de humano a ser atingido, que seria responsivo à mimetização da europeidade enquanto forma única de ser reconhecido como um verdadeiro humano. Esse movimento ocorre concomitante com outro direcionamento, que desloca a relação dos martinicanos com a dimensão humana dos nativos para o campo da negação sistemática (FAUSTINO, 2018), traçando uma hierarquização, sobretudo através do uso da linguagem, entre os verdadeiros humanos e aqueles cuja

existência não seria suficiente humana por não ser europeizada, consolidando uma espécie de patologização da negrura, que era vista na contraparte inumanizada da branca, caracterizando uma forma de ideologia assimilacionista (FAUSTINO, 2018). Essa divisão no processo de busca e aquisição da humanidade será melhor desenvolvida no segundo capítulo desta dissertação.

A construção do imaginário centrado na europeidade adentrava as relações familiares como consonantes ao pressuposto de afastamento da negrura como condição de se fazer enquanto civilizados e bem quistos, sobretudo no meio social da família Fanon, participante da pequeno-burguesia martinicana. Seus pais, Eléanore Médélice Fanon (1891 - 1981), mãe sempre referenciada como presente na vida dos filhos na mesma medida em que é relembra como exigente às expectativas de ascensão social que impunha em seus oito descendentes, e seu pai Felix Casimir Fanon (1891 - 1947), pai comprometido com o trabalho e inversamente presente no ambiente familiar, cuja figura é ambígua na relação com o Frantz. Sobre as influências dos pais na personalidade de Fanon, Faustino, em uma nota de rodapé, elenca que

[...] Irene Gendzier (1973) destaca a sua origem étnico-racial. A autora informa que Felix Casimir Fanon tinha origem indígena e afro-martiniquense, enquanto Eléanore Médélice Fanon era filha de um relacionamento ilegítimo entre seu pai branco, de origem alsaciana, e uma mulher martiniquesa. Gendzier levanta a hipótese de que o empenho quase obsessivo de Eléanore pela ascensão social de seus filhos gerou uma pressão problemática sobre a personalidade de Fanon. No mesmo caminho, Albert Memmi (1974), Stuart Hall (1996) e Henry Gates Jr (1991) buscarão explicar as posições teóricas de Fanon sobre a miscigenação, ou mesmo sobre uma pretensa passionalidade de seus escritos, como resquícios não elaborados de uma ansiedade edípica originada no ambiente familiar do autor. Lewis Gordon refuta essas posições, considerando-as reducionistas ao não conseguir “lidar com a complexidade de falhas e triunfos humanos, bem como os contextos políticos e históricos da vida do sujeito” (2015 : 8). (FAUSTINO, 2018, p. 28)

Destacando que as tentativas de redução do pensamento fanoniano a um dado elemento constitutivo de sua psique seria, no mínimo, um reducionismo teórico. Por mais que Fanon tenha explicitado em carta escrita em 1944, durante sua luta contra a ocupação alemã na França, que possuía uma clara frustração com seu pai, deixando explícito que “[...] Se nós, seus oito filhos, tornamo-nos alguma coisa, é à mamãe que devem ser dadas as glórias” (*apud* Gordon, p.25), é precipitado supor que a dimensão edípica para Fanon, em sua obra, seria uma resposta dada a partir da sua própria história. Ao explicitar que “[...] o complexo de

Édipo está longe de surgir entre os negros” (FANON, p.134, 2008), Fanon deixou margem para possíveis interpretações das implicações que tal afirmação possuía.

Não há um consenso acerca dessa afirmação, mas algo que podemos afirmar com alguma segurança, é de que tal proposição não seria ancorada na sua conturbada relação com a própria figura paterna; o momento da escrita do texto é de uma Martinica pós-guerra, na qual boa parte das famílias careciam de figuras paternas, seja por abandono parental, por morte em guerra ou pelo fato de que uma parte da população local era filha bastarda de negras martinicanas com europeus. Além disso, pode-se dizer que, através dessa frase, Fanon objetivava explicitar que o processo de assimilação era anterior ao próprio nascimento do sujeito, de tal forma que a subjetivação negra seria marcadamente direcionada a uma negação do próprio corpo ao direcionar-se a um ideal de sujeito que poderia ser vista como um humano, categoria essa que os marcados de cor não correspondem. Como veremos no próximo capítulo, a resposta para tal questão estaria na aposta fanoniana pelo sociodiagnóstico dos processos humanos como forma de diagnóstico e profilaxia do mundo cindido pela racialização hierarquizada.

Sendo filho de funcionários públicos, o jovem Frantz Fanon pôde ter acessos que a maior parte dos negros martinicanos não dispunham; ele e seus irmãos tiveram acesso ao Lycée¹⁰ Victor Schœlcher, onde teve contato com uma figura central no desenrolar da sua vida e de seu pensamento, Aimé Césaire. A escola onde estudou era exclusiva para pessoas negras, uma vez que os brancos filhos da aristocracia se concentravam nas escolas religiosas privadas, mas que se utilizava da ideologia assimilacionista como projeto pedagógico para direcionamento escolar, com ensino religioso e propagação dos valores franceses como sendo os únicos e verdadeiros. Por mais que fosse um ambiente marcadamente voltado para a consolidação do imaginário francês como verdade última, não era impeditivo que os docentes pudessem se utilizar dos espaços de aula para propagarem seus ideais; o próprio Césaire, como acentuam Macey (2012) e Faustino (2018), utilizou do espaço de aula para influenciar os jovens com seus ideais e ensinamentos.

Na época da escola o jovem Fanon já dava indícios do tipo sério de sujeito que ficaria conhecido por ser; nesse período, costumava matar aulas para jogar futebol com seu irmão Joby e alguns amigos que o acompanhariam pelo resto de sua vida, com especial destaque para Pierre Marie-Claire Mosole, Marcel Manville e Chales Cézettee, que o acompanharam da infância, passando pelo front nas trincheiras da Segunda Guerra Mundial, até o final de

¹⁰ Últimos anos do ensino secundário francês, algo equivalente ao ensino médio brasileiro

sua vida. Num episódio comumente relatado por seus biógrafos, um dos amigos de Frantz havia pego o revólver do pai para tentar impressionar a turma e, num ato um tanto previsível de descuido, um dos garotos acertou o dedo de outro menino com um tiro. Diferentemente do desespero da maioria dos meninos presentes na cena, Fanon se manteve calmo e enfaixou o dedo ferido do rapaz e o acompanhou até o hospital, dizendo aos médicos e aos adultos da família, numa tentativa de proteger o amigo, que o amigo havia se machucado num brinquedo. Felix Fanon, um dos irmãos de Frantz, que estava presente no evento citado, comenta que o irmão nunca ficava desesperado, nem mesmo jogando futebol, sendo sempre rotulado por quem estava no seu entorno como alguém calmo e eficiente (MACEY, 2012).

Por conta de sua condição de classe na Martinica, pôde ter acesso desde a infância à educação formal e à cultura e língua francesa, o que lhe conferiu algumas aberturas enquanto direcionamento de sua vida. Se por um lado o acesso lhe deu abertura para investigações profundas nos mais variados campos do conhecimento, algo que é nítido em sua obra, uma vez que seus escritos vertem sombra sob a fenomenologia, a psicanálise, o existencialismo, o marxismo, a psiquiatria, a política e a teoria crítica (FAUSTINO, 2022), conferindo ao seu pensamento uma robustez teórica invejável, por outro tal contato com o ensino formal fez de sua formatação de pensamento uma prisão para o próprio corpo.

Boa parte dos martinicanos não possuía acesso à educação formal ou à língua francesa, algo que Fanon não somente possuía como também usufruía das benesses de tais contatos; uma vez que a maioria dos negros martinicanos falavam a marginalizada língua crioula, ter conhecimentos sobre a história francesa e sobretudo a linguagem da metrópole era um importante marcador de diferença dentro da colônia. Sendo ensinados desde criança de que os heróis da pátria eram os gauleses, o processo de assimilação à cultura francesa era instaurado desde o berço para fazer de todo e qualquer martinicano uma corruptela de francês que sonhasse com um lugar outro para se fazer humano; a prisão do corpo era, em termos, a necessidade de se fazer suficientemente francês para não ser lido como um mero antilhano do Caribe.

Desde a infância, Fanon se habituou com a leitura da realidade a partir de um crivo colonial, já que na escola os livros de história e literatura eram todos exaltando o caráter francófono metropolitano como único verdadeiramente válido. Como acentuam Faustino e Cherki, na Martinica a primeira frase que as crianças aprendiam a ler escrever era '*Je suis Français*', e

sempre que se comportasse mal, eram repreendidos para “nao se comportarem como um negro”.

Composto dessa maneira, não chega a ser surpresa que Fanon se sentisse suficientemente francês a ponto de colocar seu corpo no *front* para defesa da pátria gaulesa na Segunda Guerra. A ambiguidade da relação de Fanon com o universo francófono marca sua escrita, sobretudo nos primeiros ensaios, quando expõe ao final do *Pele Negra, Máscaras Brancas* que o martinicano seria um francês que quer continuar integrado a União Francesa, mas que suplica aos exploradores que o deixe realizar a possibilidade de viver humanamente (FANON, 2008, p.170). A súplica aqui exposta deixa indícios de que seu escopo teórico ainda se ancorava numa forma difusa entre a disputa representacional e institucionalista, que buscava na súplica a razão branca uma possibilidade de saída, e a construção de uma nova realidade através da revolução.

A visão assimilacionista e, até certo ponto, confusa, com a qual Fanon tratava a negrura sofreu duros golpes, principalmente no que diz respeito ao reconhecimento de si enquanto um diferente do pretensamente humano. Durante o período da Segunda Guerra, aqueles que eram apontados como verdadeiramente maus e abjetos, eram sempre os Nazistas, aqueles cuja força militar e política havia invadido o sagrado território gaulês, nos quais os franceses e tampouco os martinicanos se incluíam. Mas nesse período, em especial durante o Regime de Vichy (ou Republica de Vichy, um governo fantoche criado a partir da ocupação nazista em parte do território francês entre os anos 1940 e 1944), houve a chegada dos soldados franceses na Martinica.

Em 1940, com a rendição da França ao poder alemão, cerca de 5 mil marinheiros brancos se refugiaram na capital martinicana, expondo as marcas da racialização de uma forma nunca antes vista. Como aponta Faustino (2008), a ilha foi invadida por um grupo de soldados que gozavam dos privilégios que a situação colonial lhes permitiam, reivindicando os melhores departamentos, tendo em seus bolsos mais dinheiro que qualquer martinicano, onde se comportavam sempre de forma rude e violenta, se colocando como superiores e criando, até mesmo nos cafés da capital, onde de um lado ficavam os homens brancos junto das mulheres martiniquenses, e do outro os nativos negros, que eram segregados e por vezes humilhados. Essa situação desnudou os problemas consequentes da exploração de classes num território colonial, desvelando o que parecia ser um pesadelo feito em realidade. Não foi essa França que Fanon e todos os martinicanos aprenderam a amar. Por mais que, de início, estes soldados

tenham sido vistos como franceses não legítimos, com o tempo foram percebendo que o que parecia ser a exceção, na verdade, era a tônica da hierarquia racial na qual o colonialismo se ancorava, na diferença racial hierarquizada (FAUSTINO, 2018/2022).

Com a presença francesa metropolitana na ilha, o país passaria por um profundo processo de crise identitária, sobretudo no que tange a compreensão do lugar do martinicano na balança de poder frente aos metropolitanos. Como o próprio Fanon salienta

Os antilhanos mudaram os seus valores depois de 1945. Considerando que, antes de 1939, tinham os olhos fixos na Europa branca, enquanto o bom para eles era a fuga de sua cor, eles descobrem que, em 1945, não somente um negro (noir) mas um negro (negre) e até a África distante [...] (FANON, 1964, p.34)

Descobrimos que a sua diferença não se realizava numa fantasmagoria imagética, mas sim, na concretude do projeto colonial. A essa altura, cabe salientar, o que se desenrola enquanto escrita na análise desenvolvida por Fanon sobre a situação do antilhano, se dá de forma correspondente ao que Fanon foi vivenciando em sua história. Na Martinica a língua francesa apresenta uma designação que permite explicitar bem o problema com o qual Fanon lidava. O termo *noir* era utilizado para designar a cor preta, enquanto que o termo *negre* era utilizado para classificar pejorativamente as pessoas de pele escura (FAUSTINO, 2018, p.34). Antes da invasão dos marinheiros franceses na ilha, como acentua Faustino em referência a Fanon, não havia qualquer adesão da população local a um louvor pela negritude enquanto categoria possível de posituação, algo que só ocorre mediante abertura tensionada pelo movimento de Negritude. Ainda assim, o que se petrifica na subjetividade dos martinicanos era de um repúdio quase que uníssono a tudo aquilo que se identificava enquanto negro.

1.2. IDA À FRANÇA E A FISSURA

O sentimento de busca pela humanidade através da assimilação era tão forte em Fanon, que em 1944, quando a França foi invadida pela Alemanha Nazista, o jovem Frantz, à época com 19 anos, se alistou na Resistência Francesa para lutar contra a invasão de “sua” pátria; Apesar de uma compreensão deste processo, curiosamente e até mesmo paradoxalmente, Fanon decide se alistar junto de seus amigos no Exército Francês de Libertação, pois entendia que, por mais que estivesse decepcionado com alguns franceses, a França ainda era sua nação e, portanto, a luta pela sua libertação também era a sua causa. Segundo seu irmão Joby Fanon, Frantz, nessa época, dizia a todos que ‘cada vez que a liberdade for afetada, quer sejamos brancos, negros, amarelos ou kapos... eu lhes juro que não importa onde seja, toda vez que a

liberdade for ameaçada, eu estarei lá (GORDON, 2015, p.11). Mas no *front* de batalha o que ele pôde perceber que junto ao branco francês metropolitano é que sua cor de pele lhe conferia uma barreira de reconhecimento em igualdade (FAUSTINO, 2022).

Por mais que falasse como um francês, pensasse como um francês, agisse e até mesmo se sentisse como tal, havia a barreira que lhe conferia uma posição de inferioridade frente ao metropolitano, aqui dando lugar para a nomenclatura com a qual Fanon tratou dos pretensos humanos, os colonizadores. Frente ao colonizador, seu corpo emerge a partir da cor negra como uma diferença irreduzível, um campo de não-ser que faz da negrura uma irrealizável¹¹; aos olhos do branco, ele era apenas um negro¹², e como tal, jamais poderia ser um francês tal qual os outros que ele enxergava como compatriotas (FANON, 2011).

A divisão demarcada pela pele, que trouxe consigo consequências para o entendimento do jovem Frantz sobre sua existência, também demarcaram os caminhos pelos quais os seus escritos se sucederam. Depois de presenciar os tratamentos mais desumanos nas colônias da África do Norte, além de ter tido o *suis generi* privilégio de conhecer a miséria de uma França destruída pela guerra, Fanon acabou por ser ferido em combate, tendo sido cuidado ao modo como um negro combatente era tratado (CHERKI, 2023). Depois desse momento, foi promovido pelo mesmo general com quem travaria uma guerra anos depois, mas voltaremos a este ponto posteriormente. Sua promoção foi importante para o desenrolar dos acontecimentos em sua vida, pois através dela Fanon pôde gozar de algumas benesses.

Retornando à Martinica no pós-guerra, o agora veterano de guerra, foi promovido ao posto de Cabo, sendo habilitado a ter o título de cidadão francês de forma oficial, mesmo que, para ele, a essa altura tal titulação lhe servisse como ferramenta de acesso a insumos anteriormente negados para poder ajudar o seu povo (GEISMAR, 1972). Em seu retorno, se engaja na campanha política de Césaire para prefeito de Fort-de-France; sua relação com o antigo

¹¹ A Negrura aqui apresentada diz respeito aos arquétipos e estética características da população negra, sendo referida como marcação de diferenciação corporal na qual a epiderme é o principal demarcador de diferença. Como acentua Fanon, “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” (2008, p.104), uma vez que sua corporeidade é marcada por uma impossibilidade de autorrealização ao mesmo passo que é circunscrita numa demanda contínua de se tornar um outro para que possa existir, um outro branco, embranquecido, branqueado, europeizado, assimilado.

¹² Há uma discussão sobre qual seria a tradução mais fidedigna do termo *nègre* nas diversas línguas; o que entendemos em língua portuguesa como *negro* enquanto antônimo de *branco* estaria mais próximo do *noir* do que do *nègre*, uma vez que este segundo seria mais próximo, quando comparamos com a língua inglesa a partir da inferência de Lewis Gordon (2015), do termo ofensivo *nigger*, que em tradução livre pode ser tanto *crioulo* quanto *preto* sendo colocado de forma pejorativa. Para efeitos de escrita e coesão sintática, utilizaremos a tradução na aproximação do *nègre* como *negro*, uma vez que este termo plasma em conceito a dimensão de essencialização da negrura numa dimensão da zona do não ser, que o destitui da condição de humano e lhe acentua uma configuração de si enquanto um diferente do *branco* que não realiza a própria epiderme e nem o próprio corpo.

professor e agora parceiro de lutas foi fundamental para compreender os problemas políticos e sociais de sua época, sobretudo no que diz respeito à dimensão do colonialismo enquanto força motriz regente da realidade concreta no presente vivenciado.

Sua relação com Césaire é notoriamente presente em sua obra, seja por conta de sua relação de adesão e crítica ao marxismo francês e da utilização da estética poética como caminho para reflexão e autorreflexão (FAUSTINO, 2018, p.39). Com relação a esta última, cabe ressaltar, como acentua Gordon (2015), o texto fanoniano é dotado de uma parábola e estética muito própria, sendo por vezes auto-referenciado, com doses de sarcasmo e ironia e uma presença marcante de reflexões que alternam entre uma análise do real a partir do diagnóstico político, social, subjetivo e econômico, e de uma autorreflexão filosófica que se utiliza da própria história como fundamento de reflexão e construção crítica e teórica.

Apesar disso, com o passar do tempo o que se percebe é uma distância cada vez maior entre a teoria fanoniana e aquilo que seu professor defendia, sobretudo no que diz respeito ao que se compreende enquanto movimento de Negritude. Se para Césaire a negritude seria a resposta a interdição colonial que subjugava o negro numa condição que fixava a negrura na negatização, a sua resposta era ofertar a possibilidade da negrura se apresentar como algo belo e louvável, tecendo uma lógica de inversão do fundamento ontológico de diferenciação ao acentuar a possibilidade do Negro ser um ser dotado de sua negrura ao ponto desta não configurar uma categoria de inferioridade; por outro lado, para Fanon, a inversão per si não resolveria o problema, pois por mais que a Négritude tivesse o mérito de ser a antítese efetiva do racismo branco ela ainda esbarrava na visão raciaizada que o branco criou (FAUSTINO, 2018) na construção da diferenciação. Como veremos mais à frente, esta cisão de Fanon com Césaire é fundamental para estabelecimento de sua teoria quanto a compreensão do sujeito negro enquanto uma categoria não redutível a experiência totalizada pelo racismo.

Sua participação na guerra lhe conferiu uma medalha de bravura pelo exército francês, o que lhe habilitou, como veterano de guerra, a usufruir das facilidades de inserção no sistema universitário da metrópole francesa; dessa forma, em 1946 ingressou no curso de odontologia em Paris, onde não durou muito tempo por não conseguir lidar suficientemente bem com os conflitos étnico-raciais efervescentes tanto na cidade quanto na própria universidade; em uma das cartas que escrevera a seu irmão Joby, Fanon relatou que sua desistência não implicara renúncia, mas que não tinha como permanecer ali por existirem idiotas demais em Paris

(GEISMAR,1973), onde se encontravam, neste escopo, martinicanos embebidos da mentalidade colonial e franceses racistas (MACEY, 2000).

Dessa forma, optou por se mudar para Lyon, à época conhecida por ser uma cidade mais inclusiva e com menos tensões raciais dada sua tradição operária, para estudar medicina psiquiátrica na Faculté de Mixte de Médecine et de Pharmacie da Universidade de Lyon, onde se formou com honras. A cidade, que era conhecida por sua culinária e tradição de lutas operárias das indústrias têxtil e metalúrgica. Na virada de 1946 para a primeira semana de 1947 seu pai, Felix Casimir, havia falecido; recebendo a notícia, Fanon decide viajar o mais rápido possível para Paris para encontrar seus irmãos. Por mais que tenha sido ferrenhamente crítico do lugar que seu pai ocupara na posição de figura paterna, o jovem Frantz ficou bastante abalado e preocupado com o que viria a acontecer com sua mãe, chegando a interpelá-la se poderia resistir sem a presença do falecido marido (MACE, 2000). Depois de um breve período com a família, decide retornar para Lyon para retomar os estudos.

Nesse período, cabe ressaltar, foi onde Frantz teve contato com muito do que se tornou seu arcabouço teórico no que seria sua obra, pois, como acentua Faustino (2018), foi durante essa época que Fanon teve contato com o pensamento de pensadores renomados e influentes na alta produção intelectual contemporânea e clássica, como Sartre – que viria a escrever o prefácio de um de seus livros – , Jaspers, Lacan, Freud, Adler, Marx, Hegel, Nietzsche e sobretudo Merleau-Ponty, de quem foi aluno e com quem estabeleceu profundos diálogos em seus escritos psiquiátricos, tanto para discussão da condição dos enfermos quanto da própria atuação da psiquiatria¹³.

O período no qual Fanon estava imerso era particularmente efervescente de ideias e novas construções enquanto rupturas com as formas constitutivas de apreensão da realidade, sendo continuamente estimulado a debates intermináveis nos meios acadêmicos que frequentava. À época, vários autores clássicos estavam sendo retomados e colocados a contrapelo, além de várias novas ideias surgindo. Como acentua Faustino (2018), os desafios do pós-guerra apresentavam um campo fértil para novas formulações em torno dos desafios que se apresentavam, habilitando a retomada de debates com a filosofia da normatividade vital de

¹³ Cabe ressaltar que em seus escritos psiquiátricos (2020a), Fanon estabeleceu diálogo com uma série de autores para discutir as dimensões do processo de saúde e adoecimento, percepção do que entendemos enquanto loucura e, principalmente, teceu críticas ao modelo médico-psiquiátrico na atenção à saúde dos sujeitos tidos como alienados. É graças a estes diálogos que o que hoje entendemos como Reforma Psiquiátrica foi colocada à frente, muito por conta dos apontamentos levantados por Frantz em conjunto com uma série de autores como François Tosquelles, que apontaram de forma crítica o uso político da psiquiatria como ferramenta de controle e dominação do colonizado nas colônias francesas.

Canguilhem, a fenomenologia da vida de Ponty, além dos escritos de Hegel que haviam sido traduzidos por Kojeve nos anos 40 e que utilizava a alienação como metáfora para a dominação colonial, econômica e cultural (GORDON, 2015). Além disso, nesse período havia sido traduzido para o francês os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx, que foi amplamente divulgada e se apresentava como componente fundamental das discussões que viriam a dar a tônica do texto fanoniano, uma vez que é justamente nessa obra que o revolucionário alemão exalta o caráter humanista de Hegel.

Esse foi um período particularmente importante na breve vida de Fanon, visto que é durante essa época que ele tem contato com os principais campos de conhecimento e de crítica à realidade que embasam seus textos. Durante a faculdade, não era incomum encontrar o jovem Frantz abandonando aulas e tarefas acadêmicas para, por vezes, ir se reunir com seus amigos em cafés, onde travavam debates teóricos intermináveis e acalorados, e por vezes ir visitar as fábricas ocupadas pelos trabalhadores de esquerda em Lyon (FAUSTINO, 2018, p. 45), deixando claro que suas inclinações teóricas só encontravam acalento na exata medida em que adentravam à realidade concreta na forma da ação. Ele participava de uma organização junto a outros jovens, a União dos Estudantes dos Territórios Ultramarinos da França, onde fundou o periódico *Tam-Tam*. Nessa revista, publica em 1951 o seu primeiro ensaio intitulado *La plainte du noir: L'expérience vécue du Noir*, que pode ser traduzido como “A queixa negra: a experiência vívida do negro”, onde já é possível perceber o caráter multidisciplinar que marca sua obra.

Nessa época, sob forte influência de seus amigos e particularmente impressionado com as novelas de Jean-Paul Sartre, começa a se aproximar do teatro e chega a escrever algumas peças onde discute a situação do negro na França, além de um drama sobre os operários de Lyon; as obras, *Les mains parallèles*, *L'oeil se noye* e *La conspiration*, que por mais que tenham sido expressamente pedidas pelo próprio Fanon para jamais deveriam ser publicadas, pois constituiriam exemplares de esquerdismo existencialista sem consistência estética e demasiadamente melodramáticos (GEISMAR, 1972), já marcavam muito do que se tornariam seus futuros escritos. Como veremos mais à frente, tais obras já davam pistas do que seria o timoneiro teórico pelo qual Fanon viria a nortear suas críticas à realidade.

O ambiente onde Fanon se encontrava neste momento, por mais que tivesse aberturas para discussão e debate acerca da condição do subalterno, ainda lhe era inóspito e continuamente violentador. Por mais que oferecesse atrativos, Lyon ainda era parte do território francês, e os estudantes e população em geral não deixavam Fanon esquecer de sua *condição de pele*, pois

por mais que tivesse uma vida agitada politicamente sentia uma profunda dificuldade na manutenção das relações de amizade e afetos amorosos (FAUSTIO, 2018; GEISMAR, 1972; MACEY, 2012).

A saída pelo isolamento racial não foi uma opção considerada por Fanon, mesmo que dos 400 estudantes universitários da cidade, cerca de 20 deles eram negros; optou por participar dos diversos espaços estudantis, renegando a condição de isolamento e buscando manter relações com os mais diversos grupos, por mais que sempre esbarrasse na norma segregadora da sociabilidade racista da França. Sua relação com os franceses se tornou objeto de vários de seus escritos, mas cabe ressaltar a maneira como seu corpo era continuamente descaracterizado da sua individualidade, sendo totalizado a partir de uma visão estereotipada na qual a visão fantasmagórica acerca do corpo negro fazia-se não somente presente, como eclipsava outras construções possíveis. Como salienta o próprio Fanon

Há uma expressão que com o tempo erotizou-se de modo especial: o atleta negro. Essa figura, confiou-nos uma moça, é algo que assanha o coração. Uma prostituta nos disse que há algum só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, “dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável” (FANON, 2008, p. 139)

Deixando claro que o que era ser um ambiente potencialmente mais acolhedor para os subalternizados frente à situação colonial, acabava por configurar um ambiente de contínuo encerramento da experiência na visão racializada (de forma estereotipada) com a qual seu corpo era percebido. Fanon vivia num ambiente demasiadamente branco e embranquecido em todos os aspectos, de modo que uma possível seletividade racial de suas relações implicaria, necessariamente, num isolamento completo, dada a ausência de mulheres negras naquele ambiente (FAUSTINO, 2018; GEISMAR, 1972). Tal cenário não impediu que Fanon mantivesse sólida amizade e convivência, com alguns relacionamentos amorosos nesse meio. Dentre estas, uma acabou por marcar profundamente a história do martinicano.

Uma jovem russa de origem judia, que a pedido de sua filha Mireille Fanon Mendes France tem seu nome mantido em sigilo até os dias de hoje, engravidou de Frantz. Sua primeira reação ao saber da notícia, como salienta Geismar (1972), foi de viajar desesperadamente para Paris em busca de conselhos de seu amigo Manville, que cursava direito na capital francesa; Fanon estava completamente desestabilizado e incerto das suas decisões, pois não sentia segurança de seus sentimentos e tampouco queria casar com uma europeia, algo que

foi apoiado por seus amigos, que não enxergavam no matrimônio forçado uma saída plausível, mas, ainda assim, responsabilizaram Fanon por seus atos e o delegaram os cuidados da criança. Aparentemente, o conselho de cuidados da filha não foi exatamente seguido conforme acordado com os amigos, uma vez que seus contatos com a filha foram bastante restritos, tendo sido apresentada à família de Fanon quase quinze anos depois de sua morte (FAUSTINO, 2018; GEISMAR, 1972).

Nesse momento específico, em meados de 1951, Fanon se via próximo do seu limite humano de capacidade de lidar com as contingências nas quais sua vida seguia mergulhando de cabeça. Cobranças acadêmicas, gravidez não planejada com uma mulher branca com quem não nutria quaisquer vínculos afetivos, as contínuas e sistemáticas dificuldades de relação e inserção no universo branco francófono ao mesmo passo em que se via distante de uma inserção completa dentro do mundo negro, sendo continuamente jogado à experiência da berlinda entre os dois mundos (FAUSTINO, 2018; GORDON, 2015; MACEY, 1972), além de ter que lidar com a pressão de concluir seu curso.

Faustino e Geismar salientam que o processo vivenciado por Fanon, nesse momento, era próximo de algo que Karl Jaspers descreve em sua obra. Para o existencialista, o ser humano só adquire consciência de seu “eu interior” nas situações limites. Ao final de seu curso, Fanon, como defendem os autores, estava no ápice do que pode ser considerado uma experiência de epítome da existência, o que foi, paradoxalmente, que lhe permitiu concluir as demandas do presente momento. Se a primeira ruptura percebida por Fanon foi na dimensão social, frente à crise gerada pela presença dos franceses na Martinica, a segunda e, provavelmente, mais profunda, foi vivenciada na singularidade do seu ser durante o período em que lutou no front, e que viria a ser tensionada ao limite durante seu período como estudante em Paris no pós guerra. Aos poucos foi percebendo que o racismo não era exclusividade dos soldados franceses, mas sim, a forma como todos os franceses viam os outros franceses não-brancos de Ultramar. Aparentemente, seu sonho de ser francês esbarrava na cor de sua pele.

Este momento é fundamental para que compreendamos como que o pensamento fanoniano se torna responsivo às demandas do real para que se torne uma construção político-teórica que rejeita a lógica da elocubração obstatante da concretude do real. Fanon transforma seus tormentos políticos, existenciais e filosóficos em programas políticos de modificação da realidade; à época, havia o anseio de transformação completa da realidade como forma de escapatória, como a conclusão de seu ensaio teatral *Mãos Paralelas* deixa claro, pois aponta

que a saída possível para reestruturação é através da dissolução do monopólio do poder nas mãos de uma figura central com a posterior distribuição equitativa entre os povos - algo que será melhor explorado mais a frente - , mas por mais que houvesse desejo, não havia lastro material para tal realização de seus desejos. Mais a frente em sua vida, pôde transformar esse desejo em realidade ao jogar seu corpo para a luta revolucionária.

Mas foi no final de 1951, com 26 anos de idade, que para conclusão do curso, Fanon escreve seu primeiro trabalho robusto, intitulado *Ensaio sobre a desalienação do negro*, texto este que foi sumariamente rejeitado por ser considerado pelos avaliadores como político, militante e apaixonado demais para se configurar como um texto médico (FAUSTINO, 2018). Sendo composto de alguns textos que ele já havia escrito, em conjunto com a inserção das discussões provenientes do arcabouço teórico recém adquirido mediante percurso em Lyon, o manuscrito (*Essai sur la désaliénation du Noir*) era embebido de uma forma estética e teórica muito particular. Fanon discutia, dentre outras coisas, utilizando de elaborações poéticas e científicas, as implicações sociopsíquicas do colonialismo para a constituição e realização do ser-humano na comunidade antilhana, dando especial atenção para a condição negra, mas sem esquecer das reverberações para os brancos.

Foi justamente na conclusão de seu curso que houve o que talvez seja o evento que desencadeia toda uma produção voltada para urdidura da palavra¹⁴ na retomada do corpo como fundamento do sujeito, para além da valência humana em mimese à branquidão. Por mais que o escrito se dispusesse a discutir a dimensão social do sofrimento negro, fazendo discussões profundas com vários campos do conhecimento, sua produção foi considerada como inadequada, e o conceito que desenvolve em seu trabalho, de *sociogenia*, que é tão caro para compreensão de sua obra, foi renegado a uma compreensão de realidade que não era condizente com o padrão estabelecido para apreensão do enfermo na perspectiva médica (CHERKI, 2022).

O formato literário e, na visão dos avaliadores, demasiadamente poético com o qual escrevera não se encaixava dentro das normas da Universidade. Seu orientador, Jean Dechaume, recomendou que ele reescrevesse sua tese usando como referência uma apreensão psiquiátrica que coubesse nos moldes da academia. Macey descreve esse momento como

¹⁴ Pensa a urdidura da palavra é dispor dos fios que tecem a obra no sentido da construção que visa dar vazão àquilo que é gritante no sujeito; como aponta Jesus (2022), é na palavra que queima que reside o desejo de mudança que é tecido em texto através da reivindicação de um mundo outro. No texto fanoniano, o que urde é a implicação teórica e prática na construção de um projeto de dissolução completa dos mitos racializantes que fazem do Negro um diferente de si e do outro, ao passo que o Branco é postulado como a própria referência do que é ser humano. Em termos, a linha que tece é o anticolonialismo.

sendo da tentativa de Fanon em manter seu orgulho e coesão política, sem querer abrir mão de seus princípios para tentar forçar a universidade a aceitar seu texto, uma vez que

[...] Fanon enfatiza que tinha a intenção de submeter *Peau noire, masques blancs* como a dissertação que ele escrevera a fim de se qualificar como um doutor em medicina e, em seguida, argumenta um pouco misteriosamente: “E então a dialética me obrigou a tomar uma posição mais firme”. Entretanto, os seus fracassos em submeter o trabalho não tinham, de fato, nada a ver com qualquer “dialética”, mas o seu orgulho ferido o impediu de admitir que, por motivos possíveis, a tese fora rejeitada pelo indignado professor Dechaume antes que ele fosse capaz de submetê-la, já que desafiava todas as convenções acadêmicas e científicas conhecidas. A tese de medicina não seria o lugar para uma exploração experimental de tal subjetividade do autor ou para tais longas citações de Aimé Césaire. (MACEY, 2000, p. 136)

Deixando nítido como o esforço de Fanon era, sobretudo, em ter seus ideais transformados em algo concreto que tivesse direcionamento para implicações na realidade, deixando nítido como a discussão sobre a aceitação ou não de seu trabalho ia além do campo formal e estético, mas assumia, também, dimensão de disputa política. O momento em que o texto foi submetido, pós Segunda Guerra Mundial, era de grande efervescência dos debates sobre os limites do organicismo (ZAMBRONI-DE-SOUZA, 2009), onde a disputa entre uma abordagem positivista que se ancorava na composição dos processos psicológicos a partir de fenômenos fisiológicos (GORDON, 2015) e uma mais social estavam em tensão. No fim, Fanon acaba cedendo às cobranças e acata as sugestões de seu orientador.

É desse pedido que emerge a tese de exercício *Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão: alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na heterodegeneração espinocerebelar*. Por mais que seja um texto de caráter mais psiquiátrico, Fanon ainda levanta a importância da dimensão social para compreensão das afasias mentais geradas por quadros de heterodegeneração. Apesar desse escrito ter sido considerado suficientemente adequado para o campo psiquiátrico, a ponto de ter lhe conferido nota máxima em avaliação, este acabou por ser eclipsado pelo que talvez seja seu escrito mais famoso.

Durante a sabatina de avaliação de seu trabalho, Fanon se recusou a aceitar as críticas que foram colocadas, de modo que respondeu aos professores com uma notável erudição e articulação das informações acerca da síndrome nervosa que era objeto de seu trabalho; Fanon propõe, em sua tese de exercício, uma crítica ao dualismo cartesiano das perspectivas que separavam a perspectiva organogenética da psicogenética, dando passagem para uma

compreensão sociogenética (FANON, 2020a). Em seu trabalho, atesta que não há localização orgânica para os delírios de possessão, onde o tratamento neuroléptico não se sustentaria, uma vez que a condição nosológica seria consequência de uma experiência social e linguística do desinvestimento afetivo na pessoa portadora dessa ataxia; tal desinvestimento tem implicações diretas no desenvolvimento organo-cognitivo, atestando que a condição de alienado seria uma experiência coletivizada e reiterada no laço social. Como veremos na seção 1 do capítulo 2, o sociodiagnóstico fanoniano estabelece patamares de apreensão da categoria de doença mediada pela composição do sujeito num determinado contexto social..

A tese de exercício se insere na construção do que é central para o seu pensamento, visto que a dialética fanoniana, que se abre na crítica a um pressuposto essencialista da constituição do sujeito, encontra nos estudos sobre a dimensão sociocultural, histórica, econômica e subjetiva o seu campo de inserção, se direcionando a uma análise que projeta o ser no mundo na medida em que a volta dialética constitui o real (SEKYI-OTU, 1996); é notável perceber como, para Fanon, já nessa altura, a abordagem de identificação do sofrimento objetiva traçar uma fuga da redução do ser ao corpo biológico enquanto categoria única de realização possível (GORDON, 2015), objetivando um trato anti essencialista de qualquer disposição humana.

A essa altura da vida, após a conclusão do curso, Fanon casa-se com Marie-Josèphe Dublé (“Josie”), uma estudante francesa com quem compartilhava os mesmos anseios políticos e visão de mundo, e que conheceu em Lyon (FAUSTINO, 2018; GORDON, 2015). Com ela, teve seu segundo filho, Oliver Fanon, que nasceu em 1955 na Argélia. Para muitos dos seus biógrafos, o encontro com Josie é fundamental para o desenvolvimento não somente político e existencial, como sobretudo teórico e pessoal (FAUSTINO, 2018; GORDON, 2015; MACEY, 2000).

Apesar de extremamente erudito e literato, Fanon não era exatamente conhecido por suas habilidades com datilografia e revisão de textos, ponto no qual Josie se destacava e o ajudava com revisões e transcrições de muitas de suas ideias para o papel. Seu papel central de produção fica notável quando ela se torna a responsável pela escolha dos textos que compuseram a coletânea de escritos sobre a revolução em África, intitulado “*Pour la révolution Africaine*” (1964). Cabe ressaltar que os textos que iam para o periódico *El Modjahid*, sobretudo devido a uma recomendação da Frente de Libertação da Argélia, não deviam ser assinados em seu nome, e ficava a cargo de Josie a compilação e organização destes para posterior publicação (FAUSTINO, 2018; GORDON, 2015; MACEY, 2000).

Retornando ao momento de conclusão de curso, após seu encontro com Josie e estabelecimento da relação, Fanon retoma a edição do texto escrito para seu TCC outrora rejeitado. O *Ensaio sobre a desalienação do negro* se tornou o que hoje conhecemos como *Pele Negra, Máscaras Brancas*, originalmente publicado como *Peau noire, masques blancs*, mudança de nome sugerida pelo editor da revista *Espirit*, Francis Jeanson, que também lhe aconselhou, para esta publicação, modificar a ordem das seções para priorizar no escrito o que era efervescente nos debates de sua época, fazendo o capítulo sobre a linguagem abrir o livro (FAUSTINO, 2018; 2022). Seu encontro com o editor é sempre sublinhado por seus biógrafos, sobretudo por expressar de forma nítida a “personalidade incandescente do autor martinicano”(FAUSTINO, 2018, p.54). Jeanson, um intelectual e ativista francês que estava à frente da editoração da revista, ao conversar com Fanon ficou impressionado com a qualidade do manuscrito, rotulando-o como “excepcionalmente interessante”, ao passo que a resposta de Fanon foi um firme e sonoro “nada mau para um negro!?”. Como o próprio Jeanson salienta no posfácio da segunda edição de *Peau noire, masques blancs*

Em 1952, eu e ele quase rompemos a relação no dia em que nos conhecemos: eu achei o seu manuscrito excepcionalmente interessante, mas cometi o erro de dizer a ele, fazendo com que ele suspeitasse e pensasse que “para um negro, não era tão ruim assim”; ao formular a minha reação, em termos mais fortes, lhe mostrei a porta, e ele teve o bom senso de seguir minha sugestão (FAUSTINO apud JEANSON, 1965, p.213)

À época, o livro não fez tanto barulho entre os meios de discussão da França da metade do século XX, seja por conta do restrito alcance que a editora possuía em relação às suas políticas de distribuição, como também, e talvez sobretudo, pela crença introjetada no seio do imaginário francês de que o racismo não se presentifica enquanto um componente possível de existência na realidade da República Francesa, que se via como epítome da humanidade e da intelectualidade (FANON, 2008; 2020). Além disso, cabe dizer que o momento de lançamento da obra era justamente de tensão geopolítica, com discussões voltadas para a Guerra Fria e as reverberações da Guerra da Coreia e da Indochina.

O que é publicado teve que esperar algumas décadas para se tornar alvo de análises mais aprofundadas e sistemáticas, seja na França ou ao redor do globo. No Brasil, o livro foi primeiro publicado em 1983 pela Editora Fator, relançado com nova tradução em 2008 pela EDUFBA e, finalmente, com uma tradução mais arrojada e pretensamente mais fiel ao escrito original, em 2020 é lançado o *Pele negra, máscaras brancas* pela Editora UBU. Neste livro, que é aberto com uma indagação que permeia todo o desenrolar desta obra em específico, Fanon questiona “O que quer o homem negro?” (FANON, 2008, p.26), deixando estabelecido

que o que se abre como questionamento ancorado no humanismo radical, se desenvolve através da crítica da realidade concreta, tecendo uma apreensão que se joga a possibilidade de sociodiagnóstico na interlocução entre a fenomenologia existencial, o marxismo e a psicanálise, sempre contrapondo à presunção eurocêntrica ao utilizar provocações extremamente ácidas.

Como aponta Faustino,

Em Pele Negra, Máscaras Brancas, o jovem estudante de psiquiatria assume uma perspectiva de encruzilhada ao se apropriar dos clássicos da psicologia, da psicanálise, da filosofia, da sociologia e mesmo da literatura, com o intuito de desvelar as relações entre sociedade e subjetividade, de modo a oferecer subsídios teóricos e práticos para a superação da alienação colonial (2022, p.24)

Configurando, dessa forma, uma análise que se dispõe ao aprofundamento das dimensões do racismo enquanto condição de estrutura e organização da sociedade, sendo perceptível é notado nas mais variadas construções humanas. Fanon percebeu, logo de início em seus estudos, que tecer um diagnóstico sobre a situação da condição do subalterno na dimensão colonial implicava, necessariamente, um mergulho as voltas dos mais diversos campos, sobretudo quando percebeu que numa sociedade colonial que se pretende abraçar uma pretensa humanidade, todos os aspectos do sujeito esbarram constantemente no que fundamenta a diferença racializada - a negrura¹⁵ (FANON, 2020).

1.3. IDA À ÁFRICA E O ENGAJAMENTO NAS LUTAS DE LIBERTAÇÃO

Ao encerrar sua graduação, Fanon escolhe fazer residência médica em Saint-Alban, junto do psiquiatra anarquista François Tosquelles (1912-1994), com quem trabalhou durante cerca de dois anos na escrita de artigos sobre a desalienação, visto que ambos compartilhavam de visões próximas acerca do processo de condução do sofrimento, atestando que a cura da alienação sofrida dependia de uma transformação radical da realidade. Cabe ressaltar, como aponta o próprio Tosquelles, que a escolha de Fanon por Saint-Alban não se devia a fama do professor e de suas teorias, visto que à época ninguém falava sobre a posição que defendia, da psicoterapia institucional (TOSQUELLES, 2001). O que lhe atraiu, como apontam seus biógrafos, foi a notícia de que aquela instituição em específico abria possibilidades de pensar a psiquiatria a partir dos componentes sociais e de sobredeterminação histórica do sujeito, lhe permitindo uma inserção prática que daria conta dos seus anseios políticos e intelectuais. Em

¹⁵ A palavra ‘negritude’ na forma aqui empregada objetiva explicitar a forma pejorativa e estigmatizada atribuída aos negros, não podendo se confundir com o termo ‘negritude’ empreendida pelo movimento político francofônico homônimo, que visava utilizar da negritude enquanto categoria de elevação e positividade

seu primeiro encontro, fica claro as diferenças e semelhanças que ambos apresentavam acerca dos mesmos objetos de estudo. Como ele mesmo comenta

Desnecessário esconder aqui a minha surpresa diante da constatação da diferença radical que existia entre a cor de sua pele e da maioria dos outros homens com quem eu costumava manter relações concretas [...] Eu acho que eu lhe disse que estávamos prontos para acomodar seu pedido, na verdade obscuro para mim. Relativamente bem comportado, eu apertei sua mão, eu o convidei a sentar-se, e lhe perguntei: “O que podemos fazer aqui ao seu serviço?”. Em Lyon, ele disse que tinha ouvido falar que St. Alban exercia uma prática psiquiátrica cuidadosa, especialmente, à complexidade das diferenças - mantidas e reforçadas, por vezes tragicamente - que ligavam os homens [...] Eu acho que lhe disse que, de fato, suas palavras exprimiam com alguma precisão o que guiava nossas atividades profissionais em Saint-Alban. No entanto, se eu concordava com ele sobre o fato de que as diferenças ainda eram numerosas e complexas em relação ao que cada homem traz em seus encontros com os outros, havia também, no fundo, semelhanças, analogias, e muito do mesmo processo em curso em todos os homens (TOSQUELLES, 2001)

Deixando nítido que a relação se construía não como uma lógica de tutela e ensino de atividades, mas sim da ordem da parceria, esta que é fundamental para as modificações e aprofundamentos na maneira como Fanon observava a saúde mental. Sua relação se tornou profunda a ponto de que durante o período onde Fanon esteve em exílio, Tosquelles seguiu ajudando financeiramente sua família (GORDON, 2015). Em 1953, após dois anos trabalhando em St Alban, Fanon interrompeu os estudos com Tosquelles e começou a se preparar para o concurso para *chef de service* do Le Médicat Hôpitaux, visando uma posição de direção nas mais importantes instituições psiquiátricas da França. Depois de uma imensa bateria de provas e avaliações na Faculté de Médecine de Paris, Fanon é aprovado com distinção (MACEY apud FAUSTINO, 2000).

Nesse período Fanon coloca seus serviços à disposição de uma luta maior, a que visava a emancipação das populações negras ao redor do globo. Nessa direção, ele escreve uma carta para Léopold Sédar Senghor, então deputado da Assembleia Nacional Francesa, oferecendo-se para trabalhar no Senegal. Entretanto, até onde se sabe, a carta do martinicano nunca foi respondida, algo que levanta debates sobre os motivos da ausência de uma resposta. Para Gordon, o principal motivo seriam as críticas levantadas por Fanon ao senegalês no seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, onde Frantz reitera sua posição contra a construção de um passado mítico que se objetiva enquanto construção possível de futuro (FANON, 2008), criando, dessa forma, um clima de hostilidade entre ambos dada a distância de suas ideias de projeto de emancipação negra (GORDON, 2015).

Após rejeitar um convite para retornar à Martinica, aceitou o posto temporário como chefe de serviço de um hospital psiquiátrico em Portonson, uma comuna francesa no departamento de Manche, na Normandia, onde ocupou o posto até o momento em que se mudou para Blida, na Argélia (GEISMAR, 1972). Seus biógrafos continuamente se questionam dos motivos que fariam Fanon abdicar de uma posição confortável no Norte da França para ir trabalhar no Norte da África em condições não tão favoráveis e muitas vezes adversas; a questão, para eles, seria de se perguntar em que momento Fanon havia se tornado um revolucionário (GEISMAR, 1972, p.66), em que momento de sua vida seus afetos se direcionaram para a construção de um projeto teórico, político, clínico e filosófico que visava a construção de um novo mundo.

O que podemos perceber, e mais a frente, na segunda seção do Capítulo 2 deste trabalho, aprofundaremos essa dimensão, é que Fanon desde seu primeiro escrito já dava indícios do que viria a se tornar sua teoria. O que ele não possuía nos momentos pré 1953, quando se muda para Argélia e assume a direção do hospital psiquiátrico de Blida, era substrato material na realidade para a execução dos seus anseios de mudança. A ida para a Argélia pode ser vista como um ponto de virada do pensamento fanoniano, onde o pretensamente revolucionário encontra no mundo um lugar para desenvolver suas ideias de revolução, com o corpo e a alma.

Nessa nova fase, Fanon pôde desenvolver uma melhor compreensão dos impactos do colonialismo na estrutura psíquica humana, visto que é justamente nesse momento que ele dispõe de um aparato teórico e técnico para percepção clínica direcionada à compreensão do sofrimento humano, que, naquele contexto, lhe era tocante a partir do contato com diversos pacientes franceses e argelinos que agonizavam em decorrência de transtornos mentais causados pela violência colonial (SEKYI-OTU, 2003).

Gordon (2015) acentua que a opção pela transformação radical do mundo em conjunto com a escolha da Argélia como campo de inserção para realização dos trabalhos explicita sua recusa em ser resumido a um médico pequeno-burguês (FAUSTINO, 2018,p.66), sobretudo no tocante a sua posição quanto a compreensão do processo de saúde-adoecimento das populações em condição de subalternidade. No tocante aos impactos do colonialismo na estrutura psíquica humana, como bem descreve Alejandro de Oto (2003), a mudança para Argélia habilitou Fanon a um aprofundamento na maneira como a organização da psiquê sofria influências diretas da maneira como a organização social dispunha os corpos na lógica

da hierarquização racial, visto que seu contato com os pacientes argelinos e franceses que sofriam de transtornos mentais causados pela violência colonial desnudou seu olhar para a forma como o mundo colonizado implica, objetiva e subjetivamente, uma cadeia acentuamento do sofrimento humano.

O mundo colonizado, nas palavras de Fanon

[...] é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedades do tipo capitalista, o ensino, religioso ou laico, a formação dos reflexos morais e transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem (FANON, 2005, p.55)

De tal forma que a cisão imposta pela diferenciação étnica e racial engendra, tanto no colono quanto no colonizador, um ambiente de correspondência à violência como ferramenta de organização social. A consequência, como denuncia Fanon já na introdução do *Pele Negra*, é da ordem da introjeção para ambos os pólos de um duplo processo de construção do sujeito em torno da referência fantasmagórica da branquidão (FANON, 2008, p.28); se há a construção de um pretense complexo de superioridade do branco enquanto um superior, há também, consequentemente, a imposição de um pretense complexo de inferioridade no colonizado, onde este é mantido pela força da cultura e da ordem militar, se distanciando de uma categoria inata do negro (FANON, 2008, p.90). Nesse caminho, há o aparecimento de um intermediário que utiliza do poder legitimado pelo colonizador para subjugar as populações autóctones, visto que

Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder, interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de desorientadores. Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantém o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou *napalm*, que fique quieto. [...] o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 2005, p.55).

O intermediário funciona como árbitro do direcionamento da violência colonial, sendo promotor da diferença através da violência com a qual é incumbido de utilizar para manutenção da atmosfera de diferenciação. A violência dá a tônica da organização, e no momento em que Fanon inicia os trabalhos na Argélia consegue perceber que não somente a

violência do colonizador como também toda e qualquer tentativa de oferecer resistência já se fazia presente.

Nos serviços de saúde a presença secular do colonialismo era perceptível sobretudo na forma organizativa dos espaços; aqueles que eram acometidos de doenças psíquicas eram separados e isolados do convívio com outros grupos, presos em camisas de força e abandonados em hospitais psiquiátricos, seguindo as recomendações da École Psychiatrique d'Alger. Além disso, como forma de manutenção da diferenciação racial colonialista e racista sob a qual a Argélia estava subjugada, havia a sugestão por parte dos manuais de que os pacientes “franceses” fossem alocados em alas diferentes dos argelinos, pois segundo a crença médica francesa os “indígenas” - sejam eles árabes ou berberes - seriam neurologicamente inferiores e primitivos, com composição cortical condicionada a agressividade.

A organização espacial das alas e o tratamento empreendido junto aos pacientes também se dava de forma responsiva à lógica de perpetuação da divisão consequente do colonialismo (FANON, 2020b). A divisão racial refletia as representações dominantes dos franceses em relação aos argelinos na sociedade, uma vez que do ponto de vista francês os argelinos seriam retardados congênitos, que precisavam ser continuamente tutelados, domesticados e vigiados. Para Fanon, a forma de regulação de controle dos corpos se tornava uma demanda sob a qual o regime colonialista poderia manter a clausura como forma de distanciamento e manutenção da violência, sobretudo na lógica da retirada da possibilidade de gozo pleno da liberdade como forma de acesso à saúde plena. Como veremos mais à frente, no segundo capítulo deste trabalho, a noção de sociogênese é central para a discussão em torno do esforço de Fanon em apreender o processo de subjetivação dos sujeitos em situação de diferenciação racial.

A pretensa cientificidade com a qual a divisão racial era empreendida se tornava desejável às vistas dos colonos e mantenedores da ordem colonial, visto que para estes seria necessário “[...]domesticar a natureza, não convencê-la” (FANON, 2005, p.350). Para estes, toda e qualquer busca psiquiátrica, psicológica ou psicanalítica de recomposição do sujeito não seria uma possibilidade no horizonte prático, dado que a divisão sob a qual se ancora o sistema racial não habilita aos argelinos - e por consequência, dentro da lógica francesa, os negros e negras - a capacidade humana de serem vistos como sujeitos dotados de uma história, tampouco de quaisquer traços de humanidade.

Para quem dispõe do monopólio da violência, “disciplinar, domesticar, domar e [...] pacificar são os vocábulos mais utilizados pelos colonialistas nos territórios ocupados” (FANON, 2005, p.350), onde a presença da violência serve não somente para manutenção, mas sobretudo para a consolidação de uma atmosfera sob a qual a população local seria tensionada a esbarrar no próprio corpo enquanto realizável, direcionando-os para uma construção desejante de uma formatação outra de si como possibilidade de realização. Aqui Fanon explicita a perversidade da lógica colonialista no tocante à subjetivação, não bastasse somente inferiorizar e diferenciar os pacientes a partir de categorias racistas, a integralização enquanto forma de cuidado era impossibilitada ao grupo inferiorizado, direcionando-o para uma fuga do seu próprio corpo como forma de tentativa de continuar a existir sem que houvesse uma quebra absoluta da sua existência (FANON, 2008; 2022; 2020b).

É diante dessa constatação que Fanon propõe uma modificação radical que, para os nossos dias, chega a soar como trivial, mas que num momento onde o isolamento e a segregação eram aplicadas como ferramentas de “cuidado” em saúde mental, acabaram por se tornar revolucionárias. Sua reforma visava substituir a separação racial das alas por uma que considerasse o grau de sofrimento psíquico dos pacientes, com integração de franceses, árabes e berberes nas mesmas alas, de modo que os pacientes podiam usufruir livremente nas dependências dos centros de atenção à saúde (FAUSTINO, 2018, p.67-69).

Tais reformas não foram tão bem recebidas pelos funcionários subordinados a Fanon, que chegaram a cunhar o pejorativo apelido de “Doutor Árabe” para diminuir seus feitos de trabalho (GEISMAR, 1972, p.72-73). Um de seus principais desafetos nesse período foi o Sr. Kriff, um chefe de serviço que temia que a mistura de paciente de origens distintas acabasse por escandalizar a sociedade francófona ao promover uma integralização de sujeitos como ferramenta de cuidado (FAUSTINO, 2018). Num famoso episódio ocorrido nesse período, Kriff percebeu que havia uma considerável ausência de pacientes na unidade coordenada por Fanon. Sem quaisquer ponderações, ele telefona para o prefeito da cidade denunciando a fuga de pacientes e a negligência de seu desafeto quanto à sua capacidade de lidar com os internos. Horas depois da denúncia, Fanon reaparece na unidade com todos os pacientes, que haviam sido levados por ele para uma partida de futebol ganha por eles (GEISMAR, 1972, p.74).

Apesar das dificuldades nas suas tentativas de integração dos enfermos e dos recorrentes questionamentos quanto aos seus métodos, Fanon deu sequência aos seus trabalhos sempre de forma obstinada, a ponto de ser conhecido por seus subalternos como alguém ora beligerante,

ora extremamente autoconfiante e sempre seguro de que seus métodos funcionavam para o cuidado integral. Mas o que se apresentou na concretude dos fatos foram êxitos que seriam utilizados a posteriori para pensarmos o que hoje conhecemos como Reforma Psiquiátrica, mas também falhas e um fracasso que chegou a ser aprofundado por ele num momento posterior. Na tentativa de integração entre pacientes argelinos e franceses, Fanon percebeu que havia uma querela social gerada pela guerra travada pelos dois países, algo que não somente gerava consequências objetivas e subjetivas para os colonizados argelinos, mas que determinavam a forma sob a qual as relações entre ambas as populações se percebiam.

É nesse campo que Fanon desenvolve um dos seus principais elementos constitutivos de obra. Em todo seu período na Argélia, ele jamais abdicou de suas práticas médicas e psiquiátricas, dando particular atenção à dimensão subjetiva do indivíduo em sua relação com os efeitos do colonialismo sobre a psique humana. Se no *Pele negra, máscaras brancas* (1952 [2008]) ele defende abertamente que a única saída possível para dispor de uma solução para os complexos coloniais seria através da “reestruturação do mundo” (FANON, 2008, p.82), mas que no momento de sua escrita ainda não havia elementos concretos para pensar ou exercer uma revolução numa localidade específica, é no final de 1954 que a “explosão batia à porta da Argélia e, diante dela, Fanon não hesitou em tomar posição” (FAUSTINO, 2018, p.73), direcionando seus esforços para construir no mundo um projeto que não somente coubessem suas ideias e ideais de mudança, mas, sobretudo, pudessem ser exercidas, desembocando numa série de escritos que culminaram nos *Damnés de la terre* (1961).

Quando Fanon chega em Blida, em 1953, seu conhecimento sobre a língua e a cultura argelina ainda eram distantes da realidade local, ocasionando um certo deslocamento do universo árabe; além de não falar a língua, sua rotina era limitada aos trabalhos no hospital com curtos períodos de descanso em casa, em um bairro francês. Com o tempo, foi criando uma rede de contatos que incluía alguns franceses brancos de esquerda que eram nascidos na Argélia, e alguns jovens argelinos que atuavam no movimento estudantil; essas relações, como aponta Faustino (2018) foram fundamentais para os novos contornos que a realidade na qual Fanon se inseriu iria tomar nos próximos meses, com o início oficial da guerra de libertação argelina sendo deflagrada em 1954.

Como apontam Lippold (2005) e Faustino (2018), a França reprimia violentamente qualquer tentativa democrática de questionamento da colonização em África, mas foi na Argélia que o empreendimento colonial se desenrolou da maneira mais assustadora e violenta. Como o

próprio Fanon aponta, a França não considerava a Argélia uma mera colônia de extrativismo, mas sim, uma extensão do território francês, de modo que qualquer tentativa de insurgência era não somente um ataque à dominação colonial, mas vista como uma ruptura do território legitimamente francês aos olhos de Paris (FANON, 2004).

A Argélia não era apenas uma colônia; aos olhos dos franceses, o fato do território dispor de uma significativa quantidade de riquezas naturais, com a presença de um quantitativo populacional significativo que podia ser utilizado como força de trabalho nativa superexplorada, além de sua posição geopolítica, fizeram dela o mais importante território do imperialismo francês (FANON, 1964, p.72 apud FAUSTINO, 2018, p.74). Como salienta Fanon, em *Os Condenados da Terra*

Em momento algum a França expressou nos mesmos termos o seu direito de propriedade sobre a África Negra ou sobre qualquer outra do “Império Francês”. Foi possível decretar que a África Negra era terra francesa, mas nunca foi decidido que a África Negra era a França (FANON, 1964, p.93)

Salientando que a divisão entre metrópole e colônia se dava de forma responsiva a cisão imposta pelo colonialismo francês ao impor sob a Argélia uma visão de território que era de interesse da lógica da exploração. A imposição se dava através da lógica da colonização de povoamento, que diferentemente das colônias de exploração - como a que tivemos no Brasil por parte do imperialismo português - não se pauta somente na ocupação predatória dos territórios sem estabelecer vínculos com o desenvolvimento local, tendo como objetivo único a submissão da população nativa na forma de satisfação dos interesses metropolitanos, ia além. Na Argélia, objetivava-se, também, exterminar ou submeter a população nativa visando o estabelecimento de uma ocupação definitiva do território ocupado, promovendo o desenvolvimento socioeconômico e cultural como forma de manutenção da colonização. O próprio Fanon deixa claro essa divisão de modelo ao tensionar que

Nas colônias de enquadramento o povo colonialista é representado por soldados, policiais e técnicos. O povo colonialista pode, nestas condições, refugiar-se na ignorância dos fatos e declarar-se inocente quanto à colonização. Nas colônias de povoamento esta fuga de si próprio torna-se impossível. Porque, segundo a célebre fórmula de um chefe de estado francês “não existe um só francês que não tenha um primo na Argélia”; toda a nação francesa está comprometida no crime contra um povo e é hoje cúmplice dos assassínios e das torturas que caracterizam a guerra da Argélia (FANON, 1964, p.91).

Acentuando o caráter de dominação que se entranhava na imposição da assimilação como forma de direcionamento à população local frente à metrópole. Tal formatação gerou um

movimento de insatisfação à invasão, que até 1954 se resumia a críticas e questionamentos de caráter democrático, sempre se norteados pelo método pacífico de disputa política, em torno das narrativas sobre a constituição do território argelino e de como a França construía um discurso de unidade nacional ao mesmo passo que fazia da Argélia um inferno para manutenção de seu lugar de superioridade.

Tal movimento de disputa é central para a crítica que Fanon desenvolve, uma vez que a perspectiva adotada pelas esquerdas, tanto argelina quanto francesa, era de questionar o colonialismo a partir da ideia de proletariado urbano como sujeito revolucionário por excelência (FAUSTINO, 2018, p.75), se fazendo como inexpressiva política e numericamente para conseguir protagonizar qualquer movimentação de ruptura completa da dominação colonial. O ponto de virada foi o fomento da ideia de Independência Nacional entre os diversos segmentos sociais; depois de uma série de protestos e mobilizações políticas veementemente reprimidas pela administração colonial, o movimento pela independência ganha força. Mas, como bem sabemos, qualquer possibilidade de insurreição era rechaçada pela metrópole, de modo que a resposta veio tanto pelo braço armado do Estado Francês quanto pelas organizações paramilitares que realizaram uma série de ataques terroristas contra a população argelina, prendendo militantes políticos e torturando-os e assassinando-os (FANON, 1964; FAUSTINO, 2018; LIPPOLD, 2005).

O cenário político internacional era especialmente turbulento na periferia capitalista, com eclosão de vários movimentos de libertação que se sucederam ao enfraquecimento das metrópoles europeias no pós-Segunda Guerra Mundial e, também, pelas tensões geradas pela Guerra Fria. Com a derrota francesa no Vietnã liderado por Ho-Chi-Minh, e na linha de pensamento das resoluções do V Congresso Pan-Africano, realizado em Manchester, que havia definido que a luta de libertação era o único caminho viável para conquista da independência, vários países deram cabo a revolta como ferramenta de libertação; Sudão, Marrocos e Tunísia em 1956, Gana em 1957, Guiné em 1958 e Camarões, Somália, República do Congo, Senegal e Togo em 1960. Na Argélia o que se via era o surgimento de uma série de organizações nacionalistas¹⁶, com aumento das tensões entre a Metrópole e a colônia, com acirramento das disputas internas e aumento das diferenças entre brancos e filhos de europeus com a população local.

¹⁶ Inicialmente, boa parte da esquerda francesa celebrou tal movimento, entretanto com o acirramento bélico dos confrontos e com o aumento de baixas entre os brancos, o apoio à Independência se tornou esquivo aos franceses dos mais variados espectros ideológicos (FAUSTINO, 2018, p. 74-78)

Nesse contexto, Fanon viaja para Paris para o I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, organizado pela Revista *Présence Africaine*, em 19 de setembro de 1956. A essa altura Fanon já era colaborador da Frente de Libertação Nacional e relativamente conhecido pelos seus escritos e posições político-teóricas, o que lhe conferiu convite feito por Alioune Diop, líder do periódico que organizara o evento, para que realizasse uma fala no congresso. Não há consenso entre os seus biógrafos se o convite foi motivado por indicação da FLN, pelas publicações ou se por um misto dos dois fatores, mas que, com alguma certeza, já mantinha contatos com Diop desde 1953 (FAUSTINO, 2018, p.83 *apud* MACEY, 2000, p;276).

O congresso contou com um público de cerca de 600 pessoas, com a presença de ilustres pensadores como Léopold Sédar Senghor, Richard Wright, Alioune Diop, Jean Price-Mars, Aimé Césaire, Édouard Glissant, entre outros. Cabe ressaltar que Fanon não era muito bem visto por uma parcela significativa dos presentes, visto que a essa altura já era reconhecido como um crítico do culturalismo e da aposta na Negritude como caminho de saída, além de ter comparecido como delegado da Martinica para qual não retornou, ao lado de Glissant, Achille e Césaire. O Congresso foi aberto com fala de Jean Price-Mars, reitor da Universidade do Haiti, que enfatizou que não existe povo sem cultura nem ancestralidade, e que não existe libertação cultural sem políticas de libertação (FAUSTINO, 2018, p.84).

O evento ficou marcado por uma recusa da organização em dar cabo às pautas políticas que borbulhavam no momento, objetivando evitar problemas maiores com a França e com os EUA, com tais discussões sendo relegadas aos espaços extra-oficiais do Congresso. Além desse fato, um outro evento pelo qual se notabilizou o Congresso foi a fala feita por Fanon, que evidenciava suas diferenças com o movimento de Negritude e as visões dominantes na intelectualidade francesa no tocante à compreensão da categoria de cultura. Sua fala foi posteriormente, em 1964, na coletânea "*Pour la révolution africaine*", que no Brasil ficou traduzida como *Racismo e Cultura*. Em sua explanação, Fanon tece uma crítica à noção de cultura a partir de três elementos centrais, que como acentua Faustino (2018), funcionam como três teses interconectadas e complementares, e serão melhor descritas no segundo capítulo deste trabalho..

Após sua polêmica fala, que nos dias atuais é extremamente necessária sua retomada, vide os debates muitas vezes circulares dos movimentos negros no Brasil e nas Américas, Fanon retorna do Congresso em Paris para se deparar com uma tensão cada vez maior dentro da

Argélia. A intensificação da luta de libertação colocou Fanon numa situação no mínimo contraditória e problemática, pois como diretor de um hospital público, ele recebia pacientes dos mais diversos tipos: ao mesmo tempo que eram atendidos de forma sigilosa os guerrilheiros vítimas de tortura, Fanon também tinha que atender os soldados franceses que torturavam os revolucionários e que ficavam atordoados com o sofrimento inflingido a eles. A essa altura Fanon já não era bem quisto dentro do próprio hospital, já que seus funcionários advogavam pela manutenção da ordem racial, além de que começaram a ser vigiados pela polícia, como decorrência de investigações com alguns de seus enfermeiros árabes que foram presos acusados de colaborar com o terrorismo (GEISMAR, 1972; GIBSON, 2011).

Geismar questiona as motivações de Fanon não ter sido interrogado pela administração policial colonial, que teve em sua mira pessoas próximas ao martinicano entre seus focos de interrogação, como no caso do doutor Lacaton, um branco francês que era parceiro de Fanon e foi interrogado e torturado como suspeito de ter relações com a FLN sob acusação de ser um traidor da raça (GEISMAR, 1972); aparentemente, como afirmam seus biógrafos, as [...] autoridades coloniais nunca entenderam a real extensão da FLN dentro do hospital, o que pode tê-lo poupado temporariamente” (FAUSTINO, 2018, p.92).

A essa altura a vida de Fanon se tornara um inferno, tendo que viver a dupla missão de cuidar tanto dos feridos franceses quanto dos revolucionários argelinos, além de toda desconfiança de estar sendo monitorado pela polícia, chegando a afirmar que “Há longos meses minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio” (FANON, 1980, p.59). É nesse contexto que escreve um de seus mais conhecidos textos, desligando-se da administração do hospital e embarcando de vez na revolução como militante orgânico da FLN. Na carta ao Ministro Residente - chefe da administração colonial na Argélia - deixa claro sua discordância com as formas como a psiquiatria estava sendo utilizada como ferramenta de guerra, explicitando que “[...] se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o árabe, alienado permanentemente em seu país, vive num estado de despersonalização absoluta” (FANON, 1980, p.58).

E a resposta não tardou a vir, com um tom não menos efusivo, como aponta Macey ao dizer que “[...] a resposta ministerial veio rapidamente, com o Decreto Prefeitoral número 3734-UR, assinando a expulsão de Fanon do território argelino.” (MACEY, 2000, 297). Após receberem a devolutiva ministerial, Fanon e Josie viajaram com seu filho Oliver para Lyon,

onde residia a família de sua esposa, se encontrando com diversos intelectuais, como Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre. Seu irmão Joby e amigos, em especial Marcel Manville, queriam que Fanon continuasse na França para que pudesse ficar seguro, algo que o próprio Frantz rejeitou, deixando claro que “[...] a França tem Sartre, Camus e Merleau-Ponty. Quem precisa de mim é o povo de Túnis, e é pra lá que eu vou” (FANON *apud* GORDON, 2015, p.75), e assim o fez, se juntando efetivamente à FLN.

Nesse período Fanon atuou de forma intensa, com publicações, pesquisas e atuação política na Tunísia, atuando como militante da GRPA (*Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*) - antiga FLN. Entre os momentos de destaque dessa época, sua viagem a Roma para o II Congresso de Escritores e Artistas Negros, já como reconhecido intelectual anticolonial e marcadamente conhecido como dissoante da perspectiva estético-cultural dos demais participantes (FAUSTINO, 2018, p.99). Fanon seguia defendendo uma posição anti-essencialista que não reduzisse o Negro a uma posição de valoração unilateral do que fora anteriormente negado, apostando na práxis revolucionária através da luta de libertação nacional como saída, não a partir de uma defesa em abstrato da cultura (FANON, 2022).

Desse pensamento e imerso no processo revolucionário argelino, é que emerge o que Faustino chama de [...] uma verdadeira etnografia do processo revolucionário, ao descrever com detalhes o processo no qual o autor estava inserido” (FAUSTINO, 2018, p.103): *Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne*, publicado em 1959 e que objetivava descrever suas impressões do processo revolucionário como forma de fazer frente à propaganda francesa sobre os acontecimentos da guerra. Retomaremos com mais detalhes as implicações desse escrito para seu pensamento no desenvolvimento da categoria de “Sociogênese” no segundo capítulo.

Nesse momento, pouco antes de finalizar o livro, Fanon foi enviado em maio de 1959 para a fronteira entre o Marrocos e a Argélia para uma missão médica de assistência a alguns combatentes feridos, mas no caminho foi vítima de um acidente que o deixou seriamente ferido. Geismar (1973) e Cherki (2022) creditam o acidente a uma explosão de mina terrestre que lançou o carro pelos ares; já Macey (2000) creditou a uma derrapagem dos pneus na estrada de cascalho. Controvérsia à parte, a verdade é que Fanon sofreu ferimentos que não podiam ser tratados no local onde se encontrava, tendo sido atendido em primeiros socorros e posteriormente fora sedado enviado para Roma para se tratar.

Na capital italiana, Fanon seria recebido Taièb Mohammed Bulharúf, representante da GPRA no país; momentos antes de encontrar Fanon no aeroporto, o carro explode misteriosamente, deixando uma criança italiana morta e ferindo alguns transeuntes, deixando claro que as suas suspeitas de perseguição não eram meras fantasias (MACEY, 2000). Taièb teve que explicar à polícia italiana o itinerário e quais intenções do tal Ibrahim Omar Fanon - seu nome falso utilizado no passaporte líbio que havia sido conseguido pela frente de libertação - no território italiano; a perseguição a Fanon não cessou, e, temendo ser encontrado em seu quarto inicialmente alocado, solicitou que fosse mudado de local e, no mesmo dia, como relata Beauvoir, dois homens armados foram ao seu quarto em sua procura mas não o encontraram (BEAUVOIR, 2009, 640).

Apesar desses eventos, Fanon não cessou suas lutas e tampouco pestanejou em seguir com a luta revolucionária. Em 1960, durante participação no Congresso dos Povos Africanos em Acra, em Gana, Fanon teve um episódio de silêncio momentâneo durante uma fala, chegando a afirmar que havia sido acometido pelo pensamento nos assassinatos, torturas de guerra e todo o sofrimento pelo qual os povos colonizados passavam, sentindo-se incapaz de transmitir de forma inteligível o que sentia (FAUSTINO, 2018, p.111). Após esse ocorrido, e temendo ter suas contribuições à Argélia chegando ao fim, solicita à GPRA ser enviado a Cuba como embaixador para acompanhar de perto a revolução cubana, pedido esse que foi negado e Fanon retoma seu trabalho como médico psiquiatra e intelectual orgânico. No final de 1960 o seu corpo dá os primeiros sinais de colapso, quando em missão no Mali sente um esgotamento físico que nunca havia sentido; após exames em Túnis, teve o diagnóstico do que seria a causa de sua morte: leucemia; sabendo de sua condição que a época não possuía tratamentos satisfatórios, decide mergulhar de cabeça no trabalho revolucionário (CHERKI, 2022; FAUSTINO, 2018; GORDON, 2015; GEISMAR, 1972; MACEY, 2000).

Na época os únicos locais que possuíam tecnologia suficientemente avançada para o tratamento de sua doença eram a URSS e os EUA, mas por questões ideológicas e políticas a opção norte-americana era impossível, pois jamais iria para um “país de linchadores” (BEAUVOIR, 2016, 643); após muita resistência (FAUSTINO, 2018), Fanon cede aos apelos dos seus amigos e aceita viajar para a Rússia com auxílio da GPRA (GEISMAR, 1972). Nessa época Fanon chegou a trabalhar 20 horas por dia na escrita do seu derradeiro trabalho, num período particularmente difícil para seu sonho revolucionário, que via as alas mais moderadas

ganharem força dentro da organização política no mesmo momento em que o líder pan-africanista congolês Patrice Lumumba havia sido assassinado.

Em nove semanas de trabalho ininterrupto, Fanon escreve o que provavelmente seja seu livro mais conhecido: *Os condenados da terra*, originalmente publicado em 1961 como *Les damnés de la terre*, inspirado na poesia “*Sales Nègres*” do haitiano Jacques Roumain (FAUSTINO, 2018, p.114), escrita em 1944 em referência à *L’Internationale* - conhecida como “Internacional Comunista no Brasil - do anarquista francês Eugène Pottier, que na escrita do haitiano, logo nos primeiros versos, evoca que “*Et nous voici debout / tous les damnés de la terre*” que em tradução livre pode ser lido como “*E nós estamos aqui de pé / todos os miseráveis da terra*”.

Frente ao cada vez maior nível de violência do empreendimento colonial e dos acontecimentos em sua vida, Fanon responde historicamente com sua escrita em seu ápice enérgico e feroz; nesse livro, Fanon traça um projeto de profilaxia da alienação colonial ao tecer uma aposta na superação radical do colonialismo através da revolução dos povos colonizados através do uso da violência revolucionária para a construção de um novo mundo (FANON, 2022 [1961]). Se a aposta dos comunistas franceses era na comunhão dos povos através de sua condição de classe no reconhecimento mútuo de sua situação proletária, Fanon quebra com essa visão ao demonstrar como dentro dos próprios movimentos existiam níveis de hierarquia que não equivalem um proletariado negro e africano ao mesmo patamar do proletariado europeu, uma vez que estes estariam mais interessados na manutenção da ordem colonial do que na emancipação absoluta que permitisse a autodeterminação dos diversos povos ao redor do globo.

O livro também é notadamente polêmico por sua chave de saída, alertando que a violência é um elemento fundante do laço social sob o qual os sujeitos seriam subjetivados e socializados, sendo presente em todas expressões materiais e simbólicas (FANON, 1961). Para romper com tal ordem, Fanon aponta que a única saída viável seria no empreendimento da força material através da violência para construção de uma ruptura que viabilizasse uma ruptura com a força social, objetivando a construção de um mundo que permita a existência um novo tipo de sujeito, autodeterminado a partir de sua ação na história e obstante da subserviência colonial (FANON, 1961; FAUSTINO, 2018; 2022; GORDON, 2015).

Em setembro de 1961, alguns meses após finalizar *Os Condenados da Terra*, sua saúde piora vertiginosamente e entendendo que sua condição possuía cura, Fanon aceita, a contragosto de seus ideais, o convite de Oliver Iselin, um agente da CIA, para se tratar no *National Institute for Health*, em Bethesda, Washington D.C, visando prolongar seu tempo de vista (FAUSTINO; 2018; GEISMAR, 1972; MACEY, 2000).

Entre seus biógrafos não há um consenso que situe quais os interesses da agência norte-americana, notadamente conhecida por financiar golpes no terceiro mundo (FAUSTINO & LIPPOLD, 2023), em financiar o tratamento de um reconhecido líder da luta anticolonial africana. Fato é que “[...] no momento em que Fanon foi levado para Bethesda, ele estava à beira da morte” (GORDON, 2015, p.111), e, por mais que tenha tentado, seu corpo chega a apresentar uma pequena melhora, mas não reage positivamente ao tratamento, e em 06 de dezembro de 1961, com 36 anos completos, morre poucos dias depois de ter recebido os primeiros exemplares de seu último livro. Em carta, como relatam Faustino e Gordon, Fanon deixa explícito que sua maior tristeza não era o vislumbre iminente da morte, mas de morrer de leucemia na nação de linchadores ao invés de estar no *front* de batalha (FAUSTINO, 2018, p, 122; GORDON, 2015, p.114). Cabe ressaltar que em 1962 a Argélia finalmente conquista sua independência, algo que Fanon não pôde ver com seus próprios olhos, e que teve como decorrência uma direção diametralmente oposta ao que Fanon e a FLN defendiam inicialmente.

CAPÍTULO 2 - O CAMINHO TEÓRICO FANONIANO

Situada sua obra temporal e historicamente na e a partir de sua biografia, podemos dar cabo de suas ideias no desenvolvimento do percurso teórico no estabelecimento de uma topografia de pensamento no tocante à questão da subjetividade humana, mas não se reduzindo à ela. Neste capítulo estabeleceremos os principais pontos que Fanon aborda enquanto composição tanto da realidade quanto do sujeito, e de como esta relação engendra um laço social que sustenta a ordem da diferenciação. O projeto fanoniano visa não somente traçar um diagnóstico da condição de adoecimento do mundo (MBEMBE, 2018), mas de romper com o status quo atual. A aposta fanoniana é da ordem da práxis, visto que, para ele, seria necessário um sociodiagnóstico para oferecer uma profilaxia que rompesse com a ordem social vigente e engendrasse uma nova organização do real concreto a partir da luta de libertação (FANON, 1954; 1959; 1961).

2.1. SOCIOGÊNESE: A CHAVE CENTRAL DE LEITURA

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon comenta que Freud teria exigido que fosse levado em consideração o fator individual substituindo a tese filogenética pela ontogenética (FANON, 2008, p.28), celebrando que a vitória de Freud seria deslocar o diagnóstico da causa do sofrimento humano do campo orgânico para a consideração histórica e psicológica do sujeito em seu tempo vívido; entretanto, como também salienta em seu texto, tal proposição ainda seria insuficiente para dar conta do processo de diferenciação do Negro enquanto um alienado da sua condição de humano, reiterando que a “[...]alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia [...], o que pretendemos aqui é estabelecer um sociodiagnóstico” (FANON, 2008, p.28).

Sendo a Psicologia Filogenética, ou Constitucional, a relação do comportamento humano com a sua morfologia e fisiologia, criando uma correlação direta entre padrão comportamental e as características físicas do sujeito, esta se configura como uma redução do sujeito e suas possibilidades ao seu corpo e suas marcações através da universalização de características psicológicas ancoradas na corporeidade (FAUSTINO & ROSA, 2023, p.2). Tal forma de pensamento é rompida por Freud ao apontar o papel fundamental da dimensão temporal do psíquico (FREUD, 1915), atestando para a centralidade das afetações e elaborações dos sujeitos no seu processo de construção histórica e subjetiva, consolidando a estrutura psíquica numa relação que não se resume a um caráter puramente biológico. Uma pergunta que se abre nesses termos é de em qual medida a dimensão do social permeia a obra de Freud e de como essa já seria uma questão não somente aberta e discutida, como sobretudo resolvida pelo pai da psicanálise, colocando em cheque a necessidade de um aprofundamento da ontogênese em termos de uma sociogênese na forma como Fanon propõe.

As disposições de Freud acerca da dimensão social enquanto campo de inserção e desenvolvimento do sujeito dão-se sobretudo em três textos basilares do seu pensamento, a saber, *Psicologia das massas e análise do Eu* (1923), *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930). Em cada um desses textos, o austríaco constrói narrativa acerca de uma ou mais dimensões do que compõem o laço social sob o qual há tanto a socialização quanto a subjetivação. Como salientam Faustino e Rosa (2023), em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud sustenta um panorama ancorado na dimensão libidinal da forma como se organizam os laços sociais e da forma como se dão as relações entre os

grupos/massas com os líderes/chefes, ancorando-se na conceituação de ideal de Eu¹⁷, libido, identificação e narcisismo.

Já em *Totem e tabu*, há a descrição de fundação da civilização a partir da trama edípica e do tabu do incesto como elementos centrais, sustentando que é a partir destas que se dão o desenvolvimento tanto da cultura quanto da civilização. Já em *O futuro de uma ilusão*, Freud trabalha a forma como a constituição psíquica seria marcada por uma relação entre as dimensões do poder religioso e a submissão às exigências de um outro pretensamente protetor do Eu, recusando-se a tecer uma diferenciação entre a cultura (*kultur*) e a civilização (*zivilisation*). Nesse sentido, para Freud há uma íntima relação entre organização social e as representações coletivas que se fazem acerca dos objetos compartilhados simbolicamente numa determinada cultura, tensionando que não há dissociação possível entre modo de existência e modos de representação, de modo que a construção do real se dá na relação entre a produção de significados sobre o mundo e a maneira como os humanos representam a si mesmos e os outros (FREUD, 1927; FAUSTINO & ROSA, 2023).

Por fim, há a retomada desses temas em *Mal-estar na civilização*, onde o autor articula a dimensão da organização social a partir do estabelecimento da noção de poder e de desamparo ancorados na maneira como a civilização seria uma soma de de instituições e significações que atestam o distanciamento dos seres humanos do modo de vida animal, compondo narrativa na perspectiva de pontuar como a civilização - aqui organizada em termos das leis e do poder - protege a humanidade na exata medida em que a faz renunciar dos instintos puramente animais, prevalecendo uma relação de conflito entre pulsões de vida e de morte (FREUD, 1930).

Diversos autores deram sequência a tais escritos na tessitura de análise psicanalítica da realidade ancorada na dimensão social, como nos escritos dos freudo-marxistas Fromm, Reich, Bernfeld e Fenichel, que tensionam a partir da relação entre sociedade, cultura, subjetividade e o modo de produção capitalista. Entretanto, em nenhum desses autores a dimensão social tomou contornos de uma crítica radical a dimensão racial do processo de subjetivação e de inserção dos sujeitos no laço social, algo que, como veremos, Fanon não

¹⁷ Diretamente relacionado com a composição da estrutura do superego, sendo resultante dos ideais do próprio “ego ideal” da criança, que são projetados e altamente idealizados nos pais e que se somam aos originais mandamentos provindos do “ego ideal” de cada um desses pais. Nesse sentido, o sujeito fica submetido às aspirações dos outros sobre o que ele deve ser e ter, resultando num estado mental de permanente sobressalto atrelado ao sentimento de vergonha quando o sujeito não consegue corresponder às expectativas dos outros, que passam a ser também as suas.

somente tenciona como elabora em termos de uma relação entre subjetividade, racismo e cultura.

Cabe se perguntar em que medida o apelo de Fanon por uma sociogenia seria um rompimento com o modo de pensar psicanalítico, ou de uma exigência de um retorno a uma espécie de estado de pureza da proposição freudiana de análise do sujeito na cultura; o que podemos afirmar é que sua preocupação era menos com a ortodoxia disciplinar e teórica e mais com o uso da psicanálise enquanto arcabouço possível de ser utilizado como ferramenta para construção de sua crítica enquanto diagnóstico do mundo cindido pelo racismo.

Para Fanon, a Psicanálise era mais uma dentre várias ferramentas teóricas, como a Filosofia e a Psiquiatria, de modo que ofereceria elementos necessários para composição que o habilitasse a tecer uma profilaxia para o problema encontrado em seu tempo, e que segue presente até os dias atuais. Seu sociodiagnóstico não estabelece hierarquia entre seus componentes, colocando no mesmo patamar de apreensão do sujeito tanto a filogenia quanto a ontogenia, lado a lado da sociogenia como saída, como explicita ao dizer que “[...] ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia[...]” (FANON, 2008, p.28). A partir dessa posição, Fanon evita a redução do sujeito e da sua singularidade individual tanto ao encerramento da racialização, que daria margem para uma análise redutiva do Eu a um racismo, quanto de uma análise sociologizante, que reduziriam a experiência individual a realizações sociais generalizantes que geraram um sujeito como subproduto de processos políticos e econômicos, distanciando-se das mediações necessárias entre tais componentes. A aposta Fanoniana é da interlocução enquanto sobredeterminação (FAUSTINO, 2022) dos diversos elementos que constituem a vida humana enquanto complexa e epifenomenal.

Para o materialismo histórico-dialético, o mundo empírico representa uma mera manifestação aparente da realidade a partir de suas definições exteriores (PASQUALINI & MARTINS, 2015), onde os fenômenos perceptíveis seriam decorrentes de projeções na consciência dos homens a partir das mediações entre objeto e representação. Nesse sentido, Lukács (1967) aponta que uma verdadeira descrição para compreensão do fenômeno demanda uma explicitação dos elos que compõem a dinamização entre singular, particular e universal na apreensão de determinado fenômeno, configurando a tal tríade como uma chave central para apreensão do fenômeno objetivado. Para Lukács, a dialética entre singular-particular-universal é uma propriedade objetiva dos fenômenos, de modo que a análise fanoniana enquanto diagnóstico ancorado no conceito de sociogênese dar-se-á na

mediação entre estas três categorias como forma de apreensão do real para sua possível implicação na dimensão de descrição da socialização e subjetivação dos sujeitos.

Em termos, dispor sobre uma análise acerca da condição racial que visa uma desessencialização da experiência humana, demanda a distinção entre o objeto sensível e o capturado, entre o modo de produção capitalista e o modo de produção de subjetividade, entre a racialização tensionada pela assimilação e a construção de um mito de humano idealizado pela hierarquização das raças.

Como aponta Guerra (2019), a relação entre singular-particular-universal dentro do campo psicanalítico na interlocução com a política e o social seria da ordem de abertura ao múltiplo, de modo que o singular seria visto como o ato de fala declarado do sujeito, reduto de sua experiência vívida e singular, nomeada a partir do eu, apresentando-se enquanto projeção de si para o mundo através da elaboração e representação em conjunto com a impressão de si na inserção dos processos na história; já o particular seriam o conjunto de características particulares de um determinado sujeito, aqui sendo traduzidas em termos de corporeidade e de características anteriores as próprias elaborações do sujeito acerca de si mesmo, como seu nome, sua classe e condição racial; já o universal seria fruto das composições imaginárias da realidade, tanto em forma de abertura como de encerramento das possibilidades de desenvolvimento do sujeito, de modo que se compõe em torno dos efeitos imaginários das leis e das organizações sociais, como no caso da racialização diferenciada e das imposições do Racismo como elemento de centralização das representações possíveis. Nessa perspectiva, tais componentes seriam indissociáveis e irreduzíveis entre si, se configurando como a relação dialética que habilita o sujeito a uma inserção enquanto abertura para o mundo (GUERRA, 2019, p.22).

O que ligaria tais componentes seria a abertura dada pelo Colonialismo enquanto processo histórico de diferenciação absoluta das raças, sustentada pelas diversas formas de violência que engendram o Racismo como componente dialético da composição do laço social. Como apontado anteriormente no primeiro capítulo, Fanon situa o racismo como elemento fundante da diferenciação que sustenta as formas de socialização e subjetivação; para tanto, em seu discurso conhecido através do escrito *Racismo e Cultura*, aponta os elementos que apontam para a relação intrínseca do racismo com a cultura a partir do que Faustino (2018) estabelece como três teses levantadas pelo martinicano acerca deste fenômeno:

1ª tese: para Fanon o racismo poderia ser tomado como um elemento cultural que se presentifica em todo tecido social que o abriga, não se reduzindo às dimensões intersubjetivas e individuais, de modo que permeia todas as instâncias da sociabilidade enquanto sustentáculo do real. Como bem afirma “[...] se o racismo é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com seu semelhante, devemos dizer que o racismo é [...] um elemento cultural” (FANON, 1980, p.36) de modo que, para ele, o fenômeno do racismo seria tão entranhado na tessitura do real que seria indissociado da socialização dos sujeitos. Para ele, a política, a ética e a estética de uma sociedade racista são impregnadas por uma forma específica de conceber o Negro como simbolicamente destituído de suas características humanas, ao ponto de que “[...] em uma cultura com racismo, o racista é [...] normal” (FANON, 1980, p.44). Além disso, o racismo enquanto elemento cultural, não seria um elemento estático e autogerado, mas sim, plástico, se modificando no tempo e no espaço para atender as demandas específicas de cada sociedade para manutenção da exploração e submissão racialmente fundamentada. Se antes o racismo serviu como dispositivo ideológico de dominação colonial, agora Fanon observava que havia o surgimento de novas formas de dominação que lançaram mão do argumento biológico e sustentavam a inferioridade dos povos colonizados pela sua cultura; tal mudança foi celebrada pelos culturalistas, como uma espécie de enfraquecimento do fenômeno do racismo, o que, para Fanon, não se sustentara, visto que, para ele, não passava de “uma peça publicitária capaz de obscurecer a dimensão real do problema” (FAUSTINO, 2018, p.87).

2ª tese: em decorrência da primeira tese, há o estabelecimento da noção de que o Racismo não é uma categoria da sociabilidade que se explicaria *per se*, uma vez que só se sustenta enquanto elemento do tecido social nas suas mediações socioeconômicas e históricas. Para Fanon, o racismo não se reduziria a um confronto de civilizações ou culturas, mas sim, como uma negação sistemática da humanidade do outro objetivando sua exploração e dominação; dessa forma, explorar e subjugar povos não seriam consequências do imperialismo, mas sim, condições de sua existência. Como salienta Fanon “A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (FANON, 1980, p.38), onde o Racismo emerge como fundamento para uma condição concreta que se sustenta na história a partir de sua materialidade concreta, visando atender a demanda específica de saciar

uma necessidade econômica. Para Fanon, o Racismo não emerge de forma autônoma e tampouco descolada da história, mas sim, situada no tempo e no espaço.

3ª tese: para Fanon o fenômeno do Racismo não pode ser compreendido a partir de uma análise focalizada em um elemento específico, visto que a cultura não é arbitrária e autônoma em relação a atividade concreta dos seres humanos na história (FAUSTINO, 2018), sendo necessária uma mediação entre diversos elementos para apreensão de suas determinantes e suas consequências. Fanon sustenta que a saída apontada pelos culturalistas apontava para uma direção tanto perigosa quanto contraproducente, uma vez que, para estes, a afirmação positiva da cultura outrora negada pelo colonialismo configura um caminho necessário para a libertação. Entretanto, Fanon sustenta que, por mais que os movimentos anticoloniais a sua época critiquem corretamente a estigmatização e a negação da cultura dos povos colonizados, apontando com razão a necessidade de desestabilizar as mentiras difundidas pelo colonizador em relação à sua pretensa superioridade ética e estética, a sua exaltação de forma acrítica incorre num novo encerramento essencialista da cultura negra, de modo que a inversão ontológica - ou seja, tirando a negrura da inferioridade e apontando-a numa pretensa superioridade construída - seria uma importante munição que, curiosamente, alimenta o próprio colonialismo, pois leva a uma “mumificação do pensamento individual” (FANON, 1980), reduzindo as possibilidades de ser negro num entrave entre assumir os elementos postulados enquanto negritude idealizada ou ser apontado como subjetivamente colonizado. Para ele, a defesa chauvinista de uma cultura outrora negada e inferiorizada é mais um elemento de manutenção da diferença do que uma ferramenta de superação, sendo necessária a crítica e desessencialização dos seus elementos para que se possa “[...] sair destes esponsais apaixonados” (FANON, 1980, p.47) para que o colonizado possa tomar posição de si perante o mundo na direção de uma autoafirmação que não demande uma cosmologia construída a partir afirmação do que foi negado, pois esta configura uma apreensão da sociabilidade que reitera o caráter de subserviência da negrura à brancura.

Fanon explicita o quanto o racismo e a racialização implícitos ao sistema colonial são partes de um sistema maior de dominação e organização das formas de produção, a expansão do modelo capitalista de produção para o mundo não europeu. Para Fanon, o Racismo não é um

mero epifenômeno fruto das contradições de classe, mas um elemento apropriado pelo modo de produção capitalista como sustentáculo da diferenciação que sustenta a hierarquia racial, condição essa que é necessária à acumulação primitiva, ao mesmo passo que é um projeto de desumanização absoluta da negrura e de sua cosmologia (FANON, 2022).

A racialização seria o processo pelo qual o sujeito colonizado estabelece sua relação com o mundo e consigo, a partir de uma imagem distorcida; seu primeiro aspecto seria da epidermização dos lugares e posições sociais (FAUSTINO, 2022), de modo que o que se entende por raça passa a ser o definidor tanto das oportunidades quanto das interdições que marcam sua história, ao ponto que, como afirma Fanon em *Os condenados da Terra*, que na situação colonial a [...] infraestrutura econômica é também uma superestrutura [...], causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (FANON, 2005, p.56).

Se para Freud não há dissociação possível entre civilização e cultura, e de como tal interlocução tenciona tanto a composição do real quanto as formas possíveis de elaboração e representação da realidade, a chave de virada de Fanon é da tematização do Racismo como elemento fundante da contemporaneidade. Como apontado por Chesman e Kallyan (2023), a proposição de composição da modernidade sem a devida consideração da dimensão colonial seria não só impossível como também, e sobretudo, fruto de um projeto de consolidação de uma narrativa que aponte a centralidade da europeidade idealizada como fundamento da realidade.

O modelo proposto por Freud e diversos outros autores europeus, deixou de lado a centralidade da questão colonial como ponto central para composição das análises acerca do processo de subjetivação e socialização, sobretudo quando observamos que “[...] o modelo de humano idealizado na figura de uma raça específica [...] imputa no Negro, através da violência, uma condição subjetiva de [...] estabelecimento de uma ideologia racial de inferioridade negra que seria responsiva à (pretensa) superioridade branca” (CHESMAN & KALLYAN, 2023, P.26). Freud, inclusive, deixou de lado o papel do colonialismo na sociabilidade moderna, com seu legado e seguidores jogando peso na ontogenia em detrimento da sociogenia, à exceção dos freudomarxistas (ROSA, 2013), que corretamente apontavam a subjetividade como uma que se constitui no laço social de forma não somente ontogenética, como também da ordem do político. É justo dizer que, a partir disso, onde a modernidade tocou, construiu a raça como lugar de exclusão e diferenciação e de

diferenciação irreduzível. Nesse sentido o projeto freudiano demandaria um aprofundamento para composição mais completa do aparelho psíquico no tocante à questão colonial.

Como afirma Faustino (2018;2022), o colonialismo essencializa negros a partir da captura de signos particulares que são universalizados a partir do jogo da racialização sustentada na diferenciação racista, ao apontar no corpo negro uma redução de suas características particulares dentro de categorias universalizantes, relegando aos negros o corpo, a virilidade e a ausência da razão; na contramão, o branco europeu constrói sobre si uma imagem fetichizada na qual captura os elementos da razão, da cultura, da civilização e de um pretense universalismo a categoria de humano.

Nessa lógica, ao identificar o papel do Racismo na trama, Fanon tece a crítica ao movimento de Negritude por não romper com os fetichismos ao apostar na “inversão dos pólos da hierarquia” (FAUSTINO, 2018, p.118), reiterando o caráter de referência ao branco tanto como sustentáculo da sua realização, como também de reiterar o lugar coisificado no qual o colonialismo classificou a negrura. Afirmar que algo é essencialmente de um determinado povo é cair numa armadilha de prisão ao elemento fetichizado como forma única de se valer como um sujeito desse novo empreendimento de categoria de humano (RABAKA, 2010); em termos, dizer que há uma negrura ideal é tão doentio quanto afirmar que há um negro impossível de ser visto como humano (FANON, 2008).

É nesse jogo que se dá a figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, reduzido às suas características particulares como sendo universalmente construídas a partir de elementos estigmatizados negativamente - negro como bruto, rústico e libidinoso - em contrapartida com o pretensamente humano, branco e europeu - autoproclamado expressão universal do humano e reduto das qualidades humanas (FANON, 2008; 2022). Tanto a pretensa europeização da razão quanto a objetificação reiterada da negrura fazem parte do mesmo jogo de racialização hierarquizada.

Nesse sentido, um segundo componente da racialização seria a introjeção subjetiva, tanto por parte do colonizador quanto do colonizado, das suas posições racialmente marcadas; nessa condição, há a quebra do reconhecimento mútuo enquanto humanos e dá-se passagem para uma visão de si e do outro a partir da lente distorcida do colonialismo (FANON, 2008; 2022; FAUSTINO, 2022; GORDON, 2015). A hierarquia fantasmagórica é assumida por ambos como verdade quase que absoluta, onde a anteposição hierárquica entre Branco x Negro

torna-se um demarcador de identidades fixas e essenciais, engendrando um reconhecimento de si e do outro de forma empobrecida. Dessa maneira, o sofrimento humano não seria fruto apenas das restrições impostas pelo processo civilizatório, mas um produto do processo de gestão política e social dos bens materiais e culturais que promovem restrições e interdições tanto da possibilidade de realização plena de si, como de representação e reconhecimento de grupos sociais que passam a ser vistos a partir de características universais que são capturadas na particularidade de elementos estigmatizados (FAUSTINO & ROSA, 2023).

Para ele, ao tornar-se objeto de diferenciação na trama de alienação racializada imposta pelo colonizador, sendo inventado como negro pelo branco, o Negro vê-se num campo estéril de suas capacidades de se tornar sujeito frente ao colonialismo. Por mais que o branco goze de privilégios inatos a sua condição de pretensa superioridade reiterada dentro da situação colonial, ele não está imune às consequências da racialização, visto que atribuir a um “Outro” elementos humanos que também são seus numa tentativa de se estabelecer hierarquicamente superior, acaba por alienar-se da sua própria humanidade; o branco também possui corpo, por mais que tente jogá-lo como categoria encerrada ao negro.

O complexo de inferioridade (FANON, 2008, p. 83) no qual é posto o negro, não se descola, no jogo dialético de racialização, de sua contraparte, o complexo de superioridade branca (FANON, 2008, p.134), mas este seria marcadamente perceptível a partir de um sistema de crastração (FANON, 2008, p.147), que joga no Outro/Negro construído fantasmagoricamente as características que o branco não quer assumir para si. O Outro/Negro é, curiosamente, visto aos olhos do branco numa posição dupla de fobia e desejo, tendo seus atributos corporais - justamente aqueles que o Branco decide deixar de ver em si - ora repudiados e ora desejados.

Como bem apontam Faustino e Hall, a partir da leitura de Fanon, há a construção de uma prisão na qual o Eu torna-se esquizofrenicamente alienado à alteridade alheia na sua constituição, uma vez que há, concomitantemente, um clamor pelas características físicas da população negra - pênis grande, hiper virilidade, pré-disposição corpórea para atividades físicas e esportivas - em conjunto com um receio dessas mesmas características por configurarem uma ameaça à brancura, neurótica de sua presunção de humanidade, correspondendo justamente ao lugar que os brancos negam em si e direcionam a esse Outro (FAUSTINO, 2022; HALL, 1996).

Uma questão que se abre dentro dessa discussão é da ordem da temática das relações de gênero e sexualidade dentro do escopo fanoniano, algo que não iremos aprofundar neste escrito por compreendermos que demanda uma maior seriedade e elementos que sustentem sua análise; entretanto, cabe dizer que T. Denean Sharpley-Whiting, em *Frantz Fanon: conflicts and feminisms* (1997) tece uma crítica contundente a visão do autor tanto em relação ao papel das mulheres, quanto na forma como o martinicano articular conceitos para pensar o papel da mulher negra dentro da situação colonial. Fizemos questão de tecer um ensaio biográfico para situar seu pensamento no tempo e no espaço, atestando o caráter de Fanon como um sujeito que não é infalível e fruto do seu contexto e sua época, tal qual seu pensamento também o é.

Fanon não lança mão de construir novas significações acerca do signo *Negro* em torno da categoria de *Humano*, mas, para ele, como suas teses sobre a cultura evidenciam, uma construção de novos significados não sustentam uma composição da realidade que habilite o laço social à inserção da população racializada na condição de inferior a um lugar de partilha em mútuo reconhecimento - entre brancos e negros - das capacidades humanas; por mais que alguns autores tenham proposto tal inflexão a partir de Fanon, como nos escritos de Bhabha (1996), Hall (1996) e Butler (2004), para o martinicano a construção de novas significações não são suficientes.

Se fosse verdade a proposta destes autores, a saída para o encerramento ontológico da diferenciação enunciada pelo colonialismo e sustentado pelo racismo seria passível de uma *desconstrução* do signo a partir de novas significações (RABAKA, 2011; SEKUYI-OTU, 1996), o que não se sustenta visto que a partir dessa lógica não haveria consideração tanto da ordem do capital, quanto da objetividade da sociabilidade colonial, sendo reduzida a um dialogismo operado a partir de uma compreensão representacional da categoria racial.

Se a dialética hegeliana se sustenta de forma verdadeira, o escravo, como afirma Mészáros, é o sujeito que prova seu valor através da submissão na exata medida em que o senhor torna-se dependente de seu trabalho como forma de validação de si numa posição de superioridade (MÉSZÁROS *apud* FAUSTINO, 2018, p.104). Entretanto, como afirma Fanon, o reconhecimento da humanidade do servo não seria fruto de uma concessão do senhor através de seu trabalho e da submissão, mas sim, só seria possível de conquista mediante o jogar-se para o mundo através da luta contra o senhor em busca de sua autodeterminação (FANON, 1959; FAUSTINO, 2018; 2022).

Essa mudança de paradigma apontada por Fanon aponta para a defesa em absoluto das lutas de libertação como forma de restabelecimento da humanidade previamente negada pelo colonizador; em termos, a ruptura com os culturalistas se mostra não somente profunda como se direciona a um lugar que já havia sido preconizado pelo próprio autor em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ao afirmar que “[...] é através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano” (FANON, 2008, p.191). É através da luta que se constroi um mundo que rompa com a ordem da diferenciação na direção da autodeterminação. Nesse processo, a cultura e as identidades não seriam categorias estanques, que se dariam de forma fixa e essencialista, mas sim, relacionais e sobredeterminadas pelos processos históricos, na qual os sujeitos se habilitaram a autodeterminação na medida em que se inscrevem no jogo de mudança da história a partir de mudanças impressas pelas suas ações.

Para ele, se a violência é a linguagem com a qual o colonizador se relaciona com os colonizados, seria através dela que a mudança deveria ser realizada. Essa proposição sustentou a contra-resposta oferecida pelos movimentos independentistas, com a virada de chave para mudança de discurso; se a linguagem que o colonizador compreende no jogo de disputa político é da ordem da violência, é com ela que se dialoga com o colonialismo. É nessa virada, como salienta Fanon (2005 [1964]), que o movimento independentista vai à guerra utilizando táticas de guerrilha e de terrorismo. Como bem salienta:

Pensamos que a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que existe. Não é unicamente o sucesso da luta que dá, posteriormente, validade e vigor à cultura; não há libertação da cultura durante o combate. A própria luta, no seu desenrolar, no seu processo interno, desenvolve as diferentes direções da cultura e esboça novas orientações. A luta de libertação não restitui à cultura nacional o seu valor e os seus contornos antigos. Essa luta, que visa a uma distribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactos nem as formas nem os conteúdos culturais desse povo (FANON, 2005, 281)

Rompendo substancialmente com a visão majoritária dos culturalistas, que apostavam tanto na valoração da cultura quanto na elevação de um passado construído como ponto de ancoragem para as formas de estabelecer luta e resistência frente ao colonialismo. Para ele, não haveria mudança objetiva das condições materiais de diferenciação e de colonização fora da práxis revolucionária (FANON, 2022). É pela luta de libertação que a cultura emerge enquanto categoria sensível de mobilização dos sujeitos na direção da construção de um

senso de pertencimento a um elemento, que seria dialeticamente sensível ao se situar histórica e politicamente no tempo, no espaço e no seu direcionamento prático.

A aposta fanoniana demanda um projeto que dissolva o mundo através de um programa de desordem absoluta (RABAKA, 2011), tensionando a luta de classes ancorada na racialização como elemento de delimitação da situação dos sujeitos outrificados, sendo fruto da ação, da práxis revolucionária, deixando claro que

“A descolonização que se propõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Não pode, todavia, ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. Sabemos que a descolonização é um processo histórico, ou seja, que só pode ser compreendida, só encontra sua inteligibilidade, só se torna transparente para si na mesma medida exata em que se percebe claramente o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo” (FANON, 2022, p.32)

Não podendo ser configurada como uma tentativa de mero reconhecimento da situação para que, a partir de sua tangibilidade cognoscível, fosse se modificar no tempo pelo mero encontro das consciências com a existência do fenômeno. Para Fanon, o processo demanda ação, e a ação empreende ruptura no encontro das diferenças, visto que

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, cuja originalidade provém justamente dessa espécie de substantificação que a situação colonial secreta e alimenta. O primeiro confronto entre elas deu-se sob o signo da violência, e sua coabitação - mais exatamente a exploração do colonizado pelo colono - prosseguiu com o grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono *que fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON, 2022, p.32).

A violência aqui apresentada é justamente a chave de compreensão do que Fanon compreende como projeto de diferenciação que se sustenta historicamente na manutenção do mito das raças através da imposição da força, de modo que a invenção colonial sobrevive na história pela materialidade da situação colonial que se utiliza da violência como signo máximo da imposição da diferença entre os pólos antagônicos. Não só se conhecem, um inventou o outro para que pudesse torná-lo subserviente a sua fantasia de superioridade, e o fez de tal forma que o fuzil é introjetado na subjetividade, como bem descreve em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Para Fanon, a emancipação é um projeto de construção, salientando que “[...] a descolonização é indiscutivelmente uma criação de homens novos [...], a “coisa colonizada” torna-se homem no próprio processo através do qual ele se liberta” (FANON, 2022, p.33). É

na dialética da práxis que emerge tanto o sentimento de pertencimento quanto de construção do sujeito; tal proposição direciona o pensamento fanoniano para um patamar de apelo à luta como forma de realizar-se no mundo enquanto agente da história, pois é categórico em dizer que “[...] toda descolonização é um triunfo” (FANON, 2022, p.33), enfatizando que tal proposição se sustenta no ataque direto aos algozes, aos colonizadores, cuja posição necessita ser dissolvida através do uso da violência como léxico possível de *diálogo* com a situação colonial: “o colonizado que decide pôr em prática esse programa [...] está preparado o tempo todo para a violência” (FANON, 2022, p.33).

Para Fanon, a própria noção de saúde e de bem-estar estaria atrelada à inserção do sujeito no laço social, de modo que a medida de saúde seria, através de uma visão sociogênica, deslocada da presunção médico-biologicista, percebida na forma como um sujeito se insere ou não dentro de determinada sociedade num determinado tempo histórico.

Em diálogo com Charles Geronimi, em 1959, no seu período na Tunísia, Fanon escreve o artigo *A internação diurna na psiquiatria: valores e limites (2)*, onde tece considerações médico-psiquiátricas acerca das condições de internação e assistência para com os enfermos. A época, a aposta médica para tratamento dos alienados era sustentada na lógica do isolamento dos sujeitos acometidos por afasias mentais da participação social, de modo que o Hospital funcionava como reduto das disposições da experiência humana para os *alienados*; entretanto, como salientam Fanon e Geronimi, “[...] a condição crucial do hospital-dia consiste na liberdade que ele concede ao paciente, rompendo [...] com a coerção relativa e por vezes absoluta que a internação acarreta” (FANON, 2020, p.86), onde a liberdade seria oferecida no serviço aberto do Hospital que permitia que os enfermos pudessem voltar a suas casas durante um período do dia.

Fanon acentua que a internação implica num grau de restrição da sua autonomia e autodeterminação, entregando-se à condição de coagido pelo cuidado, sendo demandado destes um desarme que engendra uma posição de subserviência mediada pelo cuidado - aqui reiterado nos signos da tutela e da proteção; entretanto, a proposta fanoniana para o modelo vigente, dispõe de uma tentativa de empreender no alienado a figura do Hospital não como um encerramento das possibilidades, mas sim, de um lugar de apoio passageiro, um “reforço momentâneo da personalidade” (FANON, 2020, p.87).

Nessa perspectiva, Fanon dispõe para o enfermo uma possibilidade de autonomia que quebra a lógica de dependência, acentuando que nesse modelo “[...] não há mais [...] chantagem que o corpo médico e os enfermeiros [...] fazem pesar sobre o paciente” (FANON, 2020, p.87), engendrando uma construção de autonomia a partir do momento em que há a quebra da visão da saída do Hospital, que antes era postulada como boa vontade médica, agora como um exercer vontade. Para ele, a dialética do senhor e do servo, do prisioneiro e do algoz, criada pela internação e pela ameaça da internação, é desfeita, com o encontro entre médico e paciente passando a ser, nessa perspectiva, um encontro entre duas liberdades (FANON, 2020, p.87).

Como havia descrito em sua tese de exercício, *Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão* (1951), o sujeito deixa de ser um fenômeno a partir do momento em que encontra a face do outro, sendo o outro que o revela, e que, nesse jogo, a Psicanálise se propunha a reintegrar o indivíduo alienado ao seio do grupo (FANON, 2020, p.317). Dessa forma, um sujeito sadio seria aquele que estivesse imerso no laço social, tendo como consequência direta o fato de que “[...] a medida da pessoa sã, psiquicamente, será sua mais ou menos perfeita integração ao *socius*” (FANON, 2020, p.318). Dessa maneira, a doença mental, na chave de leitura sociogênica, seria uma patologia de liberdade (FANON, 2020, p.87) e, para tanto, sua cura seria mediada por uma modificação das bases de desenvolvimento do sujeito, a saber, o social.

Portanto, a sociogenia proposta por Fanon propõe que a sociedade não se descola dos processos humanos, diferentemente dos processos bioquímicos (FANON, 2008, p.28), de modo que a saída, como apontamos, seria pela práxis; tal categoria, para o autor, seria o momento em que “a coisa colonizada torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 2005, p.53), ao assumir o lugar de sujeito agente da própria história no processo de construção dialética da realidade, habilitando-o a autodeterminação.

Na luta há a identificação do Outro que é feito de si, do Outro que o imputa a condição de subserviência na posição de Eu inferiorizado e, através dela, que há a ruptura para novas formas de organização que habilitem novas formas de simbolização e significação tanto de si quanto da exterioridade. Como afirma Judith Rollins (2007), Fanon se distancia de Hegel na exata medida em que, para ele, ao invés da libertação se dar em termos de reconhecimento entre senhor e servo mediados pela dimensão do trabalho, dar-se-á através da práxis revolucionária que o convoca para a saída última (FANON, 2022), em termos, para a

revolução. A apropriação crítica tecida por Fanon para com o texto de Hegel (SEKYI-OTU, 1996), aponta para uma efetivação prática e sensível da dialética na direção de um novo mundo.

Tal proposição, ao dispor da crítica à Psicanálise e a Psiquiatria a partir do entrelace entre a filosofia e a sociologia, ajudam a pensar o campo psicanalítico na medida em que suas elaborações tensionam uma travessia da psicanálise predominante que, em muitos casos, se ancorava nas explicações médico-biológicas para o sofrimento humano. Essa abordagem, que busca patologizar o sujeito a partir de uma perspectiva individualista, ignora as vastas redes de significado social e cultural que moldam a experiência humana. Para Fanon, o sujeito não é apenas um organismo que deve ser compreendido em termos de suas funções biológicas, mas sim um ser situado em uma teia complexa de relações sociais. Ele argumenta que o sofrimento psicológico é indissociável das condições sociais e históricas, particularmente em contextos de opressão racial e colonial. Em suas palavras, “a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (*op. cit.*). Essa proposição exige que a psicanálise amplie seu foco do indivíduo para uma abordagem que considere a coletividade, a história e a cultura que sobredeterminam a subjetividade.

O conceito de sociogenia que Fanon introduz propõe uma leitura do desenvolvimento psíquico à luz das interações sociais. Diferente da filogenia, que trata da evolução da espécie, e da ontogenia, ligada ao desenvolvimento individual, a sociogenia enfoca a rede de relações sociais que configura o sujeito. Nesse sentido, a psicanálise é convocada a considerar as condições históricas – sejam elas coloniais, raciais ou sociais – moldam a formação do eu e a saúde mental. Ao integrar a sociogenia, a psicanálise se torna um campo que não apenas lida com a psiquê individual, mas que também é alerta às estruturas sociais que sustentam a opressão. A interação entre sujeito e sociedade se torna crucial para se entender como os traumas coletivos impactam a subjetividade individual e, conseqüentemente, a saúde mental. Isso implica que terapeutas e analistas devem se equipar com uma compreensão crítica das dinâmicas sociais que influenciam seus pacientes.

Além disso, Fanon vê a psicanálise não apenas como um campo teórico, mas como uma ferramenta vital para a crítica social. Ao propor um sociodiagnóstico, Fanon sugere que a psicanálise deve se comprometer a investigar as raízes sociopolíticas do sofrimento. Isso traz à tona a responsabilidade ética da disciplina. Peças do sofrimento humano, especialmente em contextos de violência e opressão, precisam ser examinadas por meio de uma lente que

levante questões sobre raça, classe e identidade. Fanon, portanto, alerta para a necessidade de uma psicanálise que seja libertadora e que busque dismantelar as estruturas de poder que perpetuam o sofrimento. O sociodiagnóstico fanoniano é uma exigência de que a psicanálise não se limite ao espaço do consultório, mas se expanda para as realidades dos grupos marginalizados. Ele proporciona um terreno fértil para que se investiguem como os colonialismos, racismos e outras formas de opressão de classe moldam as experiências subjetivas. Com isso, a psicanálise pode, por exemplo, abordar as dinâmicas de poder que afetam minorias e compreender a complexidade de suas reações frente ao sofrimento.

Nessa composição, Fanon analisa a dimensão da violência no contexto colonial. Ele argumenta que, para o colonizado, a violência não é apenas um ato de rebelião, mas uma forma legítima de dialogar com uma estrutura colonial opressora. Fanon observa que “o colonizado que decide pôr em prática esse programa [...] está preparado o tempo todo para a violência” (*op. cit.*). Seus argumentos não promovem a violência como uma solução, mas traça uma análise que aponta a maneira como esta se torna uma saída frente às injustiças. Esse entendimento traz implicações significativas para a psicanálise, especialmente no que se refere ao tratamento do trauma. A violência social, literalmente, gera um impacto na psique dos indivíduos, e aquelas experiências de dor e contestação precisam ser exploradas. Os analistas são incentivados a trabalhar com os sintomas que podem resultar dessa luta social e a ajudar os indivíduos a elaborar suas experiências de violência e resistência, em um espaço que reconhece a complexidade de suas identidades e realidades, apostando na práxis como uma saída.

Seu conceito de práxis implica que a psicanálise deve ser uma prática engajada na luta por mudanças sociais. Ele sugere que a teoria deve se traduzir em ações concretas que promovam a justiça e a libertação. Para Fanon, o diagnóstico da condição do adoecimento do mundo deve ser resultado de uma análise crítica e compromissada com a transformação social. Ele estabelece uma clara relação entre análise crítica e uma abordagem terapêutica que atenda às necessidades coletivas, ao invés de se restringir a soluções individualistas e isoladas. A necessidade de um análise terapêutica que ofereça um espaço "livre" onde o paciente se sinta seguro para explorar tanto suas experiências pessoais quanto as sociais é uma provocação que mostra a relevância do envolvimento psicanalítico com questões de justiça social. Assim, a psicanálise se torna um campo onde cada sessão é permeada pela consciência política da realidade social em que os indivíduos estão inseridos.

2.2. TRIÁDE CONCEITUAL: CAMINHO TEÓRICO-CONCEITUAL DO FANONISMO

A traíde entre *corpo*, *linguagem* e *violência* se apresenta de forma contínua ao longo dos escritos de Fanon; seus textos escritos no período de volta a França até o trabalho de conclusão são duas obras dramáticas que funcionaram como ensaios de teatro filosófico. *O olho se afoga* e *Mãos paralelas* tratam de questões pretensamente universais e existenciais, sendo sobretudo marcadas pela influência que Fanon tinha de seu professor e amigo Aimé Césaire, como evidencia a presença de trechos notoriamente existencialistas, surrealistas e impressionistas (FANON, 2020a, p. 139)

Nestes primeiros escritos podemos perceber como o interesse de Fanon era da ordem da resolução de dois conflitos com os quais ele viria a se deparar em futuras escritas. Aqui, o que se apresenta é uma tentativa de dar vazão ao ardor das noções de si para consigo e, não obstante, para com o mundo. O que queimava eram duas perguntas que norteiam ambos os escritos: pode existir, de forma concomitante no mesmo corpo, o branco e o negro enquanto categorias de *Eu*¹⁸ possíveis? E, também, como se realiza e o que significa um projeto de dissolução do mundo para a construção de uma realidade outra?

Em *O olho se afoga*, o que temos é uma disputa entre o ordinário e o absoluto, composta de três personagens – Lucien, o irmão mais novo, François, o irmão mais velho, e Ginette, que é apaixonada por François, mas que Lucien tenta roubar para si – e se desenvolve num único ato composto de cinco cenas, mas que a quarta cena segue perdida. Nesse drama, temos a apresentação de uma questão que será posteriormente central nos escritos fanonianos, que é do questionamento sobre a presença da brancura e da negrura num corpo que é, ao mesmo tempo, marcado pela divisão de si para consigo na exata medida em que há o reconhecimento de ambas as partes como passíveis de incorporação, mas que uma se sobrepõe a outra como forma última de ser e existir, de modo que o desejo por um lugar outro não somente demarca como direciona a escolha pessoal.

Os personagens apresentam em sua constituição nítidas referências ao que está em jogo para o autor, de modo que a ausência de descrição racial dos personagens faz destes alegorias sobre Negritude e Branquitude, tendo como objetivo final a aceitação de um corpo que possa circunscrever a si a partir de uma destas categorias. Em termos práticos, negrura e brancura

¹⁸ O *Eu* em questão é a dimensão do sujeito em sua corporeidade dotada de uma noção de si para com o mundo; não apenas um que se faz na história, mas um que se reconhece como um que é percebido a partir de si na relação com o outro.

não constituem categorias absolutas em dicotomia, sendo estas dependentes entre si para que possam existir, mas que para o então jovem Fanon só poderia existir uma delas como categoria última. Se temos Lucien como um marcador da negrura, impotente frente à brancura, mas desejante da condição de humano, do outro temos François como uma ambivalência que pode ser tanto negro quanto branco, dependendo do lugar de percepção que se parte para observá-lo.¹⁹ Já Ginette é passiva em relação a ambos, sendo descrita com "cor de gotas de chuva" (FANON, 2020a, p.75), transparente e sem cor, refletindo apenas as cores de quem está próximo. Nesse sentido, o objeto de desejo de ambos os irmãos é a própria vida, que não é um objeto *per se*, mas circunscrito e percebido na relação e constituição do sujeito em relação aos outros e ao mundo.

Dessa forma, a conclusão do drama, em que Ginette rejeita Lucien e François, mas aceita o segundo na sua dimensão de estruturação de sua existência, faz deste o momento resoluto da questão levantada inicialmente por Frantz. Não há possibilidade de coexistência entre a negrura e a brancura no mesmo corpo se estas forem tidas como categorias absolutas antagônicas entre si, mas é possível aceitar a parte de ambas que se faz presente na sombra do outro sem que se faça essencialmente um ou o outro. Tal resolução, que se direciona para uma aproximação da fenomenologia na negritude, aponta Fanon para uma inquietação que será melhor desenvolvida no *Pele negra, máscaras brancas*: o que é ser negro frente a impossibilidade de dispor plenamente do próprio corpo?

Já em *Mãos Paralelas*, peça escrita em quatro atos e estruturada aos moldes das clássicas tragédias gregas e tem Épithalos como personagem central, temos uma discussão sobre a dimensão da busca pela realização de si através da modificação do mundo a partir de suas vontades. Nessa obra, essa busca é desenvolvida através da evocação da linguagem enquanto objeto de modificação da realidade, onde Fanon traz para a cena a forma como a palavra pode alterar o real ao funcionar como ato de criação. O enredo diz respeito à tentativa de Épithalos de salvar a ilha de Lesbos da possível destruição realizando um parricídio, o qual seria um ato revolucionário de reivindicação do poder para si como forma de estabelecimento de uma nova ordem social sob seu domínio. Épithalos tenta transformar sua vontade em concretude através da palavra de afirmação de si como instaurador de um novo poder, mas que ao final da peça não há correspondência dos moradores da ilha para com a sua imposição, fazendo de seu ato uma tentativa reacionária de modificação da realidade a partir da própria vontade.

¹⁹ Curiosamente Lucien é descrito mais à frente como sendo "gota de Sol" (Fanon, 2020a, p.118).

O ensaio filosófico aqui posto é da ordem da discussão da centralidade da liberdade na construção de um novo mundo, de modo que esta não se faz real pelo simples fato de ser anunciada nas palavras de um tirano que reivindica para si o poder, mas que só poderia existir a partir da construção coletivizada de um novo mundo. A questão que é aberta nesta peça é de como a revolução de um não é, necessariamente, a consolidação de um processo que visa modificar a realidade para coletivização das benesses do mundo. Em outros termos, a revolução que parte do desejo individual não passaria de reacionarismo e imposição, sendo impossível de ser consolidada, por mais que seja anunciada, como nova organização do mundo.

Em *Mãos paralelas*, Fanon dá início ao processo de compreensão da organização social como preponderante para construção de um mundo novo, deixando a questão para ser resolvida ao final de seus escritos: pode a revolução de um ser suficiente para abarcar os anseios de uma nação? Tal ponto aberto é melhor explorado a partir do *Pele negra, máscaras brancas*, quando Fanon discute a dimensão do problema colonial para as pessoas negras, mas sobretudo – no que ficou conhecido a partir da compilação de escritos para a língua portuguesa – nos *Escritos Políticos* e em *Por uma revolução Africana*, além do *L'an V de la Révolution Algérienne*, e sobretudo em *Os condenados da terra*, onde a questão central é justamente da ordem da construção de um processo revolucionário que se utilize da violência como ferramenta de libertação, atestando a falência da linguagem em relação a concretude do mundo.

O que percebemos é que a construção de uma espécie de timoneiro conceitual que é inaugurado a partir do exercício de exorcismo pessoal através da escrita de ensaios existencialistas acerca da condição humana. É possível identificar, nesse sentido, que há a abertura, enquanto debate, de pelo menos três questões que serão centrais nas discussões posteriormente estabelecidas pelo autor ao longo de toda sua produção intelectual: 1. O **sujeito**, em discussões sobre corpo e subjetividade, abarcando a dimensão ontológica do ser e do reconhecimento; 2. A **linguagem** enquanto fundamento de constituição do sujeito numa determinada sociedade, podendo ser tanto constitutiva de um processo de diferenciação enquanto auto-reivindicação quanto de imposição da norma colonial; e, por fim, 3. A **violência** enquanto forma de constituição da realidade na qual o sujeito se desenvolve, ao mesmo tempo que pode ser apreendida enquanto ferramenta de emancipação. Nessa tríade reside a continuidade do pensamento fanoniano.

O corpo

A discussão da dimensão corpórea no texto fanoniano renderia *per se* todo um campo de trabalho investigativo, dada sua amplitude de formatação enquanto construção e complexidade de elaboração, uma vez que, para Fanon, a dimensão corpórea é campo epifenômeno de forma e apreensão: por um lado, temos a construção do corpo negro enquanto uma formatação de si que é enraizado num processo de diferenciação completo, onde o desenvolvimento psíquico do negro é circunscrito numa negação do próprio corpo como forma de direcioná-lo para uma fantasia extracorpórea (Gordon, 2015, p.24-26); por outro, temos uma compleição corpórea que cria “[...] abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial” (FANON, 2008, p.105), acentuando que o corpo, para Fanon, se constitui para além da corporeidade, sendo ele concomitantemente reduto da experiência individual e da experiência social.²⁰ Nos centraremos nesta seção em torno da discussão do corpo negro a partir do processo de assimilação, trazendo à tona como este é cindido e outrificado.

A abertura que Fanon dá em *Olho se afoga*, na discussão entre a brancura e a negrura constituindo o mesmo sujeito, é reaberta e aprofundada já na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, onde é pontuado que 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. [...] O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano (FANON, 2008, p.26-27)

O que faria do negro uma corruptela de humano, na qual há a presença, duplamente, de duas categorias ontológicas mutuamente excludentes (FANON, 2022), mas que uma delas se sobrepõe enquanto uma imposição violenta da ordem colonial que demanda do negro uma negação da sua condição de sujeito para que se torne pretensamente humano a partir do crivo do colonizador (FANON, 2008) A análise de Fanon sobre o imaginário martinicano destaca que, em última instância, o que está sendo imposto é a própria "condição de negro".

Em diálogo com Merleau-Ponty, Fanon sustenta uma posição de que o corpo negro não seria uma mera extensão do olhar racista (FANON, 2020a), mas uma afirmação da sua própria presença e singularidade. Ponty propõe em *Fenomenologia da Percepção* (1945) uma

²⁰ A questão aqui colocada diz respeito a um debate mais amplo sobre a dimensão da experiência individual que é sobredeterminada num entrelace entre as dimensões do universal, particular e singular, sendo o sujeito, dotado de um corpo que experiencia o mundo dialeticamente, um que se constitui enquanto multifatorial em sua estruturação. Para maiores aprofundamentos ver *Universal, particular e singular: Psicanálise e Política* (2019), de Andréa Guerra.

compreensão do corpo que rejeita tanto a dualidade cartesiana entre mente e corpo quanto a abordagem empirista que reduz o corpo a um simples objeto físico. Para Merleau-Ponty, o corpo é um "corpo próprio" (*corps propre*) (MERLEAU-PONTY, 1999), ou seja, uma entidade que não apenas existe no mundo, mas também o experimenta de maneira singular e situada. Essa concepção parte do princípio de que a percepção é um ato corporificado: nós não percebemos o mundo de forma puramente intelectual, mas sim através de nosso corpo, que é a condição primária de nossa existência no espaço e no tempo. O corpo é, portanto, um "sujeito encarnado", uma interface entre o mundo e a consciência. Tal visão implica que a subjetividade é sempre situada, não havendo uma consciência pura e abstrata, pois todo sujeito se relaciona com o mundo através de um corpo que possui uma história, um contexto e um horizonte de experiências.

Fanon tensiona a fenomenologia de Ponty ao traçar a forma como esse corpo pode ser objetificado e alienado pelo olhar do Outro; enquanto Merleau-Ponty analisa o corpo como um meio de interação com o mundo, Fanon mostra que, para o sujeito negro, essa interação é mediada por um olhar branco que o transforma em um objeto. Fanon descreve, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que ao caminhar por um espaço público, ele percebe que uma criança branca reage com medo à sua presença, exclamando "Olha, um negro!" (FANON, 2008, p.105). Esse momento sintetiza a experiência de alienação racial: o corpo negro não é mais um "corpo próprio", mas um corpo objetificado, reduzido a um signo racial carregado de histórias de opressão.

Essa objetificação impede que o negro vivencie seu corpo da mesma maneira que um branco. Diferentemente do sujeito merleau-pontiano, cujo corpo é um meio de percepção, o corpo negro é antes de tudo um objeto visto pelo Outro. O negro não pode simplesmente "ser no mundo", pois está sempre consciente de sua posição como corpo racializado.

Esse é o panorama geral. A falta de reconhecimento dessa condição pode surgir como um efeito colateral na psique do colonizado, que precisa se ver de forma positiva, identificando-se como branco. A expressão "condição de negro" aparece em *Pele Negra* precisamente no contexto de um comentário sobre como o martinicano se imagina como branco, algo que tende a se desfazer, mas nem sempre se desfaz, nos momentos de contato com o olhar mais violento do europeu. A política francesa visava a formação de um grupo social distinto do restante das pessoas colonizadas, grupo este que passaria por um processo de aculturação necessário para a assimilação, sendo incentivado a se ver mais como francês

do que qualquer outra coisa. Esse desejo de assimilação também se manifestava no colonizado, que desejava incorporar o que lhe era apresentado como superior e propriamente humano. Em ambos os casos, a assimilação é uma ilusão: as pessoas nunca abandonam, de fato, a condição de negro.

A zona do não-ser é o aprofundamento da abertura, pois se o negro, a partir do sociodiagnóstico tecido no *Pele negra, máscaras brancas*, “é simbolicamente reduzido ao próprio corpo” (FAUSTINO, 2022, p.71), sua corporeidade seria marcada por uma configuração expressamente negativa. O esquema corporal, nesse sentido, seria correspondente a um processo violento de imposição da assimilação da negrura à brancura, onde há a delimitação enquanto redução plena do negro à sua negrura, ao seu corpo (FAUSTINO, 2022, p.71-73). Cabe salientar que os processos de assimilação sempre acabam por esbarrar na imposição da clausura racial, sendo inúteis as tentativas de tentar tornar-se humano através da assimilação enquanto caminho possível de tornar-se um Eu, visto que, como salienta Fanon, a condição de negro enquanto um inferiorizado é uma imposição colonial.

A anteposição brancura/negrura é pontuada numa redução correspondente ao dualismo cartesiano, onde o corpo deve ser dominado pela razão, pois seria a razão, enquanto *res cogitans*, que expressaria a verdadeira humanidade do ser, e não a *res extensa*, pontuada como dimensão natural animalesca do ser. Por mais que a razão seja própria do humano, a sua leitura de um pretense corpo humano universal é da ordem da crítica, pois ele aponta a construção racista que abre a modernidade num projeto violento de diferenciação (CHESMAN & KALLYAN 2023), no qual o sujeito universal é sempre o branco europeu (FANON, 2008; 2011; 2020b; 2022)

O projeto de constituição do eu-Negro²¹ é, nesses termos, da ordem do estabelecimento de um triplo processo de diferenciação, sendo aqui colocado enquanto *outrificação*, esta é

²¹Existe uma diferenciação entre a dimensão de reconhecimento ontológico na expressa divisão entre as categorias de *branco* e *negro* em relação a sua potencialidade de existência para além da corporeidade, onde há a discriminação entre um *Eu-branco* e um *eu-Negro*; em termos gerais, o branco possui capacidade de exercer a dimensão do ser numa pretensa abstração de humanidade autor reivindicada que o habilita a ser para além do corpo enquanto marcador de diferença encerrante, ao mesmo passo que o negro se apresenta não como um ser para si, mas como um corpo marcadamente diferenciado que só existe a partir deste enquanto delimitador de suas potencialidades e história. Para maiores aprofundamentos ver Jesus, A. S. D. *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife: Titivillus, 2022.

correspondente às dinâmicas de *assimilação*, *epidermização* e à instauração de um *duplo-narcisismo*.

A assimilação, em termos fanonianos, diz respeito ao duplo movimento de diferenciação plena pelo qual o negro é demandado a perpassar como forma de atingir um grau de humanidade: por um lado, negação do próprio corpo em sua negrura e, por outro, a reivindicação de uma fantasmagoria branca como forma de aquisição de humanidade; como bem acentua

[...] o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializar-se. A raça inferior nega-se como raça diferente. Partilha com a “raça superior” as convicções, as doutrinas, e tudo o que lhe diz respeito. [...] Esse acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de assimilação (FANON, 2018, p. 20-21)

O processo é demandante de uma negação daquilo que aproximaria o sujeito de uma condição negativante da sua existência, distanciando-o de sua própria condição de negro, fazendo da idealização branca a escapatória para que possa existir (FANON, 2008) Assimilar tem que ver com alienar o sujeito do próprio corpo, cabendo ressaltar que, como acentua Faustino, para Fanon a alienação

[...] não se resumia ao plano do conhecimento, tratando-se de uma perda objetiva de si ou da capacidade – implicada em situações concretas – de efetivar-se, individual ou coletivamente, como sujeito [...]. A negrura – ou aquilo que se entende por negro [*nègre*] e o conjunto de fantasias coloniais relacionadas – passa a ser tomada como atributo maldito e inato com base no qual o colonizado é definido e, em contraponto, o branco é afirmado como expressão do ser humano universal (FAUSTINO, 2022, p.25)

De modo que o processo de epidermização, que circunscreve o negro na negrura arquitetada numa configuração negativada, ocorre de forma concomitante à assimilação; o projeto alienante do colonialismo é fazer do negro um alienado do próprio corpo, que só seria humano na medida em que fizesse da brancura seu horizonte existencial (GORDON, 2015) A cisão, nesses termos, faz do esquema corporal do negro um que existe na imposição de uma trama que o destitui da possibilidade de realização plena do próprio corpo, instaurando um duplo-narcisismo (FANON, 2008, p. 27), que faz da negrura uma impossibilidade ao mesmo passo que torna a brancura um lugar desejanste.

Dessa forma, o que é aberto por Fanon é uma noção de sujeito na qual o corpo seria reduto de uma experiência *outrificante*, que demanda uma modificação da realidade para que possa ser retomado em sua singularidade sem que incorra numa construção de um novo essencialismo (FANON, 2022), e de modo que a corporeidade seria marcada, sobretudo, pela diferença. O

projeto de apreensão de corpo estabelecido por Fanon é posto enquanto abertura pela diferença, e encerramento através da retomada de si na luta pela construção de um mundo outro.

Fanon não aborda o corpo estritamente como um objeto físico; em vez disso, ele propõe que o corpo é um constructo social, histórico e psíquico que carrega consigo as marcas da opressão consequentes da diferenciação que sustenta a racialização. Para ele, a percepção do corpo negro é mediada por significados raciais e sociais que são impostos e internalizados ao longo do tempo. O corpo se torna, assim, um campo de luta onde as dinâmicas de poder são manifestadas e vivenciadas. Nesse sentido, tencionamos que, por um lado, a psicanálise, de um ponto de vista freudiano, muitas vezes conceptualiza o corpo em termos de pulsões, impulsos e a tensão entre o "id", o "Eu" e o "superego" (FREUD, 2017). Por outro lado, tal abordagem pode desconsiderar como a localidade e as experiências sociais de um indivíduo moldam seu entendimento sobre seu próprio corpo e sua identidade. Freudianamente, o corpo é governado pela psicologia interna, enquanto Fanon sustenta uma leitura sociogenética.

Essa visão fanoniana traz à tona o conceito de um "esquema histórico-racial", que sugere que as experiências corporais de indivíduos são modeladas por narrativas sociais e históricas. Dessa maneira, o corpo negro é entendido como sendo sempre "outro" dentro de um sistema colonial que desumaniza e despersonaliza. Esse entendimento se afasta das narrativas psicanalíticas tradicionais que tendem a colocar a percepção do corpo dentro de um quadro mais individualizado e universalizado. A rejeição do corpo negro não é somente psicológica; é uma negação social que ecoa na cultura, nas artes e na história. Adicionalmente, Fanon observa que a própria alienação racial pode levar a uma dissociação entre o Eu e o corpo, onde o sujeito negro experimenta um conflito interno de identidade – uma luta entre aceitar um corpo que foi denegrido e a autodeterminação. Esse processo de alienação reflete uma falta de integração que é frequentemente observada em teorias psicanalíticas sobre a repressão e a formação do Eu. Enquanto Freud teorizou sobre o desejo e a narrativa interna do sujeito (FREUD, 2016), Fanon traz um novo componente a esse discurso ao incorporar as ideias de opressão e resistência, ressaltando como a luta política e social pode ser uma forma de reapropriação do corpo e da subjetividade.

Percebemos aqui que a dimensão do corpo no entrelace entre o social e o subjetivo demanda um melhor aprofundamento, algo que iremos expor melhor no capítulo 3 deste trabalho, situando a noção de corpo psicanalítico e de como Fanon direciona, em seus escritos, uma

possibilidade de grafia do sujeito negro que seja habilitada a uma composição que o habilite à humanidade. .

A linguagem

O que é aberto enquanto discussão em *Mãos paralelas* é uma discussão sobre o papel da linguagem como constituinte não somente do sujeito, mas também da própria realidade concreta que o circunda. Ao dar particular centralidade à linguagem como condição de estruturação da realidade, muito por conta de suas influências à época de escrita, Fanon tenta trazer à tona como esta se dá num processo tanto de constituição do sujeito quanto do seu entorno. Entretanto, já nas incursões de exorcismo pessoal percebe que esta não possui caráter de modificação do mundo, que pode funcionar tanto como aparato de aquisição da cultura enquanto objeto de inserção do sujeito na sociedade, quanto como forma de dominação.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon dá ênfase à forma organizativa da linguagem em torno destes dois processos que são concomitantes:

Atribuimos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade (FANON, 2008, p. 33)

Num primeiro momento, o que se percebe é como esta possui um caráter de demarcação da existência do sujeito na colônia frente aos seus pares. Se a dimensão de estruturação do Eu enquanto esquema corporal é da ordem da assimilação enquanto processo de outrificação, a linguagem possui papel central na trama de aquisição da brancura enquanto marcadora da diferenciação do negro para com o seu próprio corpo ao direcionar-se à fantasia imposta pela violência colonial – há a subtração da língua constitutiva de sua cultura, pois esta é imposta numa zona de inferioridade que faria dos falantes seres inferiores frente ao metropolitano. Uma vez que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva [...], quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será

[...]” (FANON, 2008, p. 34), o que habilita o negro a se tornar humano seria quanto mais próximo este estaria da idealização corpóreo-lexical que é imposta pelo colonizador.

Além do papel de passagem para a idealização de humanidade com o qual tem que conviver cotidianamente, algo que se mostra errôneo quando pensado em termos de dinâmica de reconhecimento, já que o processo de direcionamento à brancura como condição de se fazer sujeito é rejeitado pelo branco.

O duplo-narcisismo, assim, plasma em sua formatação uma constituição fantasmagórica de indivíduo sem reconhecimento da humanidade na devolutiva. A linguagem também possui caráter de ferramenta de dominação colonial. A imposição de uma forma constitutiva especificada faz com que haja a estratificação dos sujeitos quanto a possibilidade de acesso a uma condição de humano, sendo a língua a demarcadora da diferença. A discussão da relação entre a língua do colonizado e a pretensa superioridade da linguagem do colonizador, como vemos na citação abaixo, é exposta por Fanon ao evidenciar a forma como a exigência de uma performance linguística que retire do colonizado a possibilidade de exercer sua cosmologia seria uma violência, uma vez que

Responder em *petit-nègre* é enclausurar o negro, é perpetuar uma situação de conflito onde o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos. Nada de mais sensacional do que um negro que se exprime corretamente, pois, na verdade, ele assume o mundo branco. Às vezes nos acontece conversar com estudantes de origem estrangeira que falam mal o francês: o pequeno *Crusoé*, aliás, *Próspero*, fica então à vontade: explica, informa, comenta, dá lições. Com o negro civilizado a estupefação chega ao cúmulo, pois ele está perfeitamente adaptado. Com ele o jogo não é mais possível, é uma perfeita réplica do branco (FANON, 2008, p. 48).

Em vista disso, Fanon deixa evidente como o jogo da assimilação desenvolve uma dinâmica sob a qual o negro é colocado numa encruzilhada frente ao branco. Ao assumir o mundo branco, o negro não está somente reivindicando a humanidade através da linguagem, mas também, de reivindicar para si o peso de uma cultura sob a qual foi ensinado a desejar para que, ao tentar tornar-se branco, poderia vir a ser um humano. Dessa forma, acentua a assimilação da fala da metrópole como ambivalente, uma vez que se por um lado o Negro assume caráter de maior humanidade, aos olhos do colono, ao falar a língua imposta, fazendo-o um que se habilita a ser potencialmente reconhecido numa possível humanização, por outro, há a constituição em seu âmago uma sensação nauseante de não pertencimento à própria carne (FANON, 2008). A ferramenta de dominação linguística não é apenas de ordem existencial, mas também pode ser operacionalizada medicamente, fazendo desta um instrumento para exercício da soberania.

Em *Alienação e liberdade* (2020) , compilado dos escritos psiquiátricos, podemos perceber como a linguagem possui papel central na imposição da dominação colonial em sua relação com a dimensão médica. Ao acentuar as dificuldades de condução socioterapêutica de casos de homens muçulmanos, Fanon demonstra como a atitude do sujeito colonizado perante a língua imposta nem sempre é da ordem da incorporação, mas pode emergir também enquanto resistência profunda a aceitá-la, uma vez que esta seria a representação da voz da superioridade frente à condição subalterna na qual o colonizado se encontra (FANON, 2020b) Fazendo referência a Merleau-Ponty, Fanon pontua como falar uma língua é sustentar o peso de uma cultura (FANON, 2020b, p.189), de modo que o exercer do cuidado pode ser interpelado por uma situação onde o colonizado oferece resistência a língua do dominador.

Outra consequência da relação entre linguagem e dominação pode ser percebida na forma como a metrópole impõe à colônia um regime de austeridade completo, operando como totalização da diferenciação a partir do racismo como pressuposto de organização política e social. Como afirma Fanon em *Racismo e Cultura* (2018)

[...] o racismo não é uma descoberta acidental. Não é um elemento escondido, dissimulado. Não se exigem esforços sobre-humanos para o pôr em evidência. O racismo entra pelos olhos dentro precisamente porque se insere num conjunto caracterizado: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior. É por isso que, na maioria das vezes, a opressão militar e econômica precede, possibilita e legitima o racismo (FANON, 2018, p.19)

Uma das saídas encontradas por Fanon e pela FLN (Frente de Libertação Nacional) como resposta à dominação era da mobilização das massas para luta anticolonial, entretanto, havia uma barreira linguística que impossibilitava sua construção objetiva. Por conta do imperialismo francês, boa parte da Argélia na época era analfabeta, de modo que a tentativa de agitação e propaganda com ampla utilização de jornais se mostrou ineficaz. A situação colonial demandava uma incorporação de outra ferramenta para mobilização, na qual o rádio atuou como ator central, uma vez que podia romper a barreira do analfabetismo (FANON, 2021a; 2021b)

A linguagem como barreira de mobilização foi utilizada pelo projeto ultracolonial francês como ferramenta de desmobilização, demandando organização interna para reconfiguração de articulação da luta de construção de um mundo outro; nessa relação, a linguagem pode não constituir, sozinha, um novo mundo, mas é utilizando-a como instrumento de luta que pode se construir um mundo outro. Para Fanon, a linguagem não compõe o todo do real, há tanto elementos biológicos quanto elementos sociais concretos, que configuram as bases materiais

sobre as quais a linguagem se desenrola como componente da subjetivação. Nessa perspectiva, Fanon rompe com uma visão psicogeneticista que reiterava o sujeito à suas marcações corpóreas e culturais, dando passagem para o social. Em *Os condenados da terra*, a linguagem é perpassada pela abertura de uma construção que plasma concomitante o papel desta tanto enquanto mobilizadora social quanto de constituição do sujeito, mas com um elemento agora radicalizado a partir do lugar de inferiorizado: a violência como linguagem de resposta frente ao imperialismo.

No contexto psicanalítico, a linguagem é frequentemente vista como um veículo para o discurso que revela os primeiros traumas e desejos do indivíduo. Freud teorizou que a linguagem é um meio pelo qual fazemos o inconsciente consciente (FREUD, 1978). Contudo, Fanon coloca a linguagem em uma posição que também considera a composição social do real concreto no qual tanto o sujeito quanto sua linguagem se desenvolvem, sugerindo que, para o sujeito negro, a luta pela autoafirmação pode ocorrer através da ressignificação da linguagem;

Fanon nos incentiva a pensar sobre a linguagem como uma relação onde o sujeito não apenas se expressa, mas também se define em um espaço político. Isso abre um novo campo de reflexão na psicanálise, onde a teoria e a prática devem contemplar as realidades socioculturais que moldam a experiência do sujeito. Os clínicos podem se beneficiar do entendimento de que a linguagem é uma esfera onde as opressões e as lutas sociais se entrelaçam com as experiências psíquicas, exigindo uma escuta sensível às narrativas de poder que permeiam as falas dos pacientes. Conseqüentemente, a integração da perspectiva de linguagem de Fanon na psicanálise não só enriquece a interpretação dos discursos dos pacientes, mas também permite agir para a subversão da opressão através da reapropriação da sua voz.

A violência

A violência foi o tema pelo qual Fanon ficou notoriamente conhecido nas leituras ocidentais, especialmente por conta da recepção da introdução escrita por Jean Paul Sartre para *Os condenados da terra* que, muitas vezes de forma injusta, fez a obra ser apontada como essencializadora e, sobretudo, apologista da violência²², algo que não se sustenta quando

²² Hanna Arendt, em *Sobre a violência* (1970), criticou ferozmente o texto fanoniano por conta de seu caráter revolucionário e de apontamento da violência como forma de luta emancipatória do colonizado, de modo que, para ela, uma construção política que se baseia no uso da violência como ferramenta de construção seria fadada

vertemos olhar para o texto fanoniano. Em *Olho se afoga/Mãos paralelas*, como visto, a violência que se abre é da ordem da tentativa de imposição de uma nova ordem social a partir da tomada de poder por um déspota que, através do parricídio, tentava reivindicar para si a missão de construção de uma realidade outra a partir de seus desejos e vontades de imposição de um modelo político que, em sua visão, seria benéfico para todos. Como o próprio Fanon conclui na peça, a tomada do poder por um para construção imposta para os outros não configuraria uma revolução, mas sim uma tirania reacionária. O que Fanon percebe, a partir de então, é que a violência é chave de compreensão do mundo a partir de uma outra ótica, do colonialismo como condição estruturante da diferenciação dos povos, tendo no racismo sua base (FANON, 1968; 2008; 2021a; 2022).

Fanon identifica na violência uma dupla função a partir da forma como essa é operacionalizada dentro da relação colonial, se apresentando, inicialmente, como forma simbólica – através da linguagem e na relação do reconhecimento e interdição do sujeito no processo de outrificação – e como forma concreta – através da imposição da dominação violenta pela força dos fuzis (FANON, 2022) Esse duplo processo instaura um estado de terror (FANON, 2021b) no qual a realização do colonizado frente à situação colonial só pode ser respondida, enquanto forma de resistência ontológica do eu-Negro, através da devolutiva daquilo que o colonizador compreende como linguagem única de diálogo: a violência.

O pessimismo aberto em *O olho se afoga/Mãos Paralelas* é reivindicado e continuado em *Pele negras, máscaras brancas* e em sua visão médico-psiquiátrica sobre os processos de alienação do negro, mas que, a partir do sociodiagnóstico, passa por uma mudança de perspectiva e assume caráter de construção de uma nova realidade através da tomada da luta anticolonial como direcionador da implicação dos sujeitos para com o mundo, algo perceptível sobretudo em *Os condenados da terra*. A aposta de Fanon nas lutas de libertação da qual ele fez parte aponta como, em seu pensamento, a violência não é um campo dado ou dissociado do jogo político, mas sim a causa última que necessita ser tomada na radicalidade para construção coletiva do processo emancipatório.

Essa vontade firme de levar os últimos para o início da fila, de fazê-los galgar [...] os escalões que definem uma sociedade organizada, só poderá triunfar se todos os meios forem colocados na balança, inclusive, é claro, a violência. [...] O colonizado que decide pôr em prática esse programa, converter-se em seu motor, está preparado o tempo todo para violência. Desde seu nascimento, está claro para ele que aquele mundo estreito, repleto

a um apologismo cego e contraproducente, pois esvaziaria o debate político sereno e diplomático. O que é curioso é que, para a autora, o imperialismo britânico, que se utilizava da violência como imposição da dominação, não configurava um esvaziamento do debate político, fazia parte, apenas, do jogo político britânico.

de proibições, só pode ser reformulado pela violência absoluta (FANON, 2022, p.33)

A violência aparece não como um fetichismo espontaneísta, mas como saída última de uma situação encerrante da possibilidade de ser sujeito. O projeto, dessa forma, é da ordem da construção de uma nova humanidade: “essa nova humanidade [...] não pode deixar de definir um novo humanismo” (FANON, 2022, p.247). Isto aponta para uma construção de realidade que utiliza da violência como ferramenta de destruição da máquina imperialista. Assim, a violência, não seria uma categoria execrável, mas sim reivindicável. Se inicialmente a violência aparece como uma imposição que instaura um estado de diferenciação, ao final de sua obra ela se torna a chave da emancipação; do encerramento racializado à revolução armada, o texto fanoniano emana um projeto de destruição absoluta pois, como ele bem acentua, “a descolonização, que se propõe transformar a ordem do mundo, é um programa de desordem absoluta” (FANON, 2022, p.32) que não ocorrerá sem que seja tomada a radicalidade do que tal projeto demanda e implica, tanto pela renúncia aos essencialismos das categorias *branco* e *negro* (FANON, 2008), quanto da compreensão da situação colonial (FANON, 2022). Em todos os casos, a saída apontada é a luta coletiva rumo à dissolução.

A abordagem de Frantz Fanon à violência marca uma ruptura significativa com as abordagens clássicas da psicanálise, que tipicamente discutem a violência em termos de pulsões e potencial repressão. Em "Os Condenados da Terra", apresenta a violência não apenas como um meio de opressão ou uma expressão de conflitos internos, mas como uma forma legítima de resistência e emancipação. Para ele, a violência é uma ferramenta essencial para os povos oprimidos que buscam se libertar das cadeias do colonialismo; sua posição atesta a violência num caráter de desintoxicação (FANON, 2022, p.80) do laço social, libertando o colonizado do seu complexo de inferioridade e o reabilitando à sua própria humanidade. Essa posição traz à luz a necessidade de reexaminar as narrativas em torno da violência dentro do discurso psicológico.

Na psicanálise, a violência muitas vezes é interpretada como uma manifestação de traumas não resolvidos ou um reflexo das tensões entre as pulsões instintivas e as normas sociais. Freud, por exemplo, sugere que a agressão e a violência são resultantes de conflitos internos no indivíduo (FREUD, 2013). No entanto, a perspectiva de Fanon desafia esta interpretação individualista e intrapsíquica, propondo que a violência deve ser entendida no contexto mais amplo da opressão e da luta histórica por liberdade, argumentando que, em uma sociedade

colonial, a violência é um recurso necessário para manutenção da situação colonial, sobretudo quando vista diante da desumanização contínua e da supressão do sujeito.

Fanon vê a violência como um fenômeno coletivo que surge como resposta ao estado de terror instaurado pelo colonizador. A violência torna-se uma afirmação da humanidade do colonizado, uma forma de restabelecer sua autonomia e dignidade. Através da luta armada, o sujeito colonizado pode reivindicar seu lugar no mundo; essa dinâmica transforma a violência de uma experiência puramente destrutiva em um ato de auto construção e afirmação, referendada enquanto ferramenta de autodeterminação. Aqui, podemos traçar um paralelo com a psicanálise, em que a resolução de conflitos internos é frequentemente vista como um caminho para a cura. No entanto, Fanon expande essa cura para o campo social, ilustrando que a luta pela dignidade é também uma luta pela transformação da sociedade, situando, a partir de sua noção de saúde no laço social, que a profilaxia passa pela mudança não somente do sujeito na sua individualidade, mas do campo no qual há a socialização e a subjetivação. Não há emancipação da condição de sofrimento engendrado pelo colonialismo na clínica do um-a-um, há que se direcionar para um projeto de transformação social.

CAPÍTULO 3 - A QUESTÃO DO CORPO

Como estabelecido no capítulo anterior, a dimensão do corpo demanda um maior aprofundamento no texto fanoniano, vide sua importância para desenvolvimento de sua teoria em torno do esquema epidérmico-racial a partir do sociodiagnóstico, uma vez que, para Fanon, não há um descolamento da condição do sujeito, num determinado meio social, de sua condição tanto de raça como de classe. Por mais que as categorias de *linguagem* e *violência* também demandam um maior aprofundamento, entendemos que é através do corpo que o sujeito experimenta o mundo e se insere tanto objetiva quanto simbolicamente no laço social. Aqui aplicamos uma compreensão sociogenética para apreensão do corpo negro a partir da grafia fanoniana.

A partir do diálogo com Merleau-Ponty, como pontuado na seção 2.2 deste trabalho, Fanon parte de uma análise fenomenológica para criticar a Psicanálise, particularmente em sua abordagem universalista da subjetividade. Para Freud e Lacan, a formação do sujeito se dá através do inconsciente estruturado pela linguagem e pelo complexo de castração. No entanto, Fanon argumenta que essas teorias ignoram a dimensão racial e histórica da formação psíquica. A psicanálise tradicional pressupõe um sujeito neutro, sem levar em

conta como a violência colonial e o racismo estrutural moldam a subjetividade negra. O conceito lacaniano do "espelho", por exemplo, sugere que a formação do "eu" ocorre através da identificação com uma imagem ideal. Fanon mostra que, para o negro, essa imagem é mediada pelo olhar branco, que impõe estereótipos negativos e inviabiliza uma autoimagem positiva. Dessa forma, Fanon rejeita a soberania da psicanálise como um modelo único para explicar a subjetividade negra. A partir de Merleau-Ponty, ele demonstra que a experiência vivida do corpo não pode ser reduzida à dinâmica do desejo inconsciente, pois é também determinada por estruturas materiais e históricas.

A noção de "corpo" no campo psicanalítico apresenta nuances complexas que refletem diferentes concepções do sujeito, do desejo e do inconsciente. Freud e Lacan, como principais expoentes da psicanálise, desenvolveram abordagens distintas sobre o corpo, cada qual com implicações teóricas e clínicas. Freud inaugura a psicanálise com uma visão do corpo que oscila entre sua materialidade biológica e sua constituição psíquica. Em seus primeiros escritos, principalmente em "Projeto para uma Psicologia Científica" (1895), Freud ancora o funcionamento psíquico na neurobiologia, estabelecendo o corpo como um substrato das operações do inconsciente. Com o avanço de suas teorias, entretanto, o corpo passa a ser compreendido de maneira cada vez mais pulsional e simbólica.

A noção de pulsão (*Trieb*) é central para a teoria freudiana do corpo. Diferente de um instinto biológico, a pulsão é uma força que emerge da excitação somática, mas que se inscreve na ordem do desejo e do inconsciente. O corpo, portanto, não é meramente uma entidade biológica, mas um campo onde as pulsões operam. Freud elabora essa concepção em textos como "Os Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade" (1905), onde introduz a ideia de zonas erógenas, mostrando que o corpo é fragmentado e organizado conforme circuitos de gozo que ultrapassam sua função biológica. Outro aspecto essencial na concepção freudiana do corpo é sua ligação com o narcisismo. Em "Introdução ao Narcisismo" (1914), Freud postula que o eu se constitui através de uma relação especular com a imagem do próprio corpo. Esse processo dá origem a uma investidura libidinal sobre a própria corporeidade, o que marca a formação do sujeito. Contudo, apesar dessas formulações inovadoras, Freud não articula uma teoria do corpo que contemple dimensões socioculturais profundas. Questões como raça, gênero e contexto histórico são tratadas de modo incidental, muitas vezes sem uma problematização crítica.

Por outro lado, Lacan retoma e reformula a noção freudiana de corpo através de seu tripé

teórico: o Real, o Simbólico e o Imaginário. O corpo, para Lacan, é um efeito da linguagem, uma construção que se dá na articulação entre esses registros. No estágio do espelho, descrito em "Os Escritos" (1949), Lacan propõe que a criança se reconhece no reflexo especular antes de ter domínio motor sobre seu próprio corpo. Esse momento funda a unidade imaginária do eu, na medida em que a criança se identifica com uma imagem unificada que contrasta com a experiência fragmentada que tem de si. O corpo, portanto, não é dado naturalmente, mas constituído através de uma captura imaginária.

No nível simbólico, o corpo se inscreve na linguagem e nos significantes que estruturam o sujeito. Lacan enfatiza que o corpo só se torna legível dentro da ordem simbólica, ou seja, dentro das redes discursivas que definem sua identidade e seus limites. Diferente de Freud, que via a pulsão como um conceito ainda ligado ao biológico, Lacan desloca a pulsão para o campo do significante, mostrando que ela se organiza em torno de uma falta estrutural. Já no registro do real, o corpo se apresenta como um excesso, como algo que escapa à simbolização e ao domínio do imaginário. Esse ponto é fundamental para a clínica lacaniana, pois remete à dimensão do gozo, isto é, aquilo que transborda e resiste à captura pelo discurso. Por mais que Lacan tenha introduzido uma abordagem sofisticada sobre o corpo, sua teoria não explora suficientemente as consequências da racialização dos corpos. O simbólico, em sua formulação, é tomado de maneira universalista, sem considerar como os sistemas de poder racializam os corpos e modulam suas possibilidades de gozo e subjetivação.

Nem Freud nem Lacan dedicaram análises aprofundadas à questão racial, o que representa uma limitação teórica significativa. Freud, apesar de viver em um contexto de forte antissemitismo, trata a questão da identidade judaica mais no âmbito da cultura do que da racialização do corpo. Em "Moisés e o Monoteísmo" (1939), ele discute a identidade judaica como um traço psíquico herdado, mas não explora a forma como os corpos racializados são construídos dentro do discurso ocidental. Já Lacan, ao enfatizar o simbólico como estruturante da subjetividade, não problematiza suficientemente a maneira como o racismo se articula nos discursos que definem o corpo. Se o corpo é efeito do significante, então a racialização deveria ser um ponto crucial de análise, pois os significantes raciais organizam a forma como certos corpos são vistos e tratados na sociedade.

Tanto Freud quanto Lacan oferecem ferramentas fundamentais para pensar o corpo na psicanálise, mas suas formulações não dão conta da racialização como um fenômeno psíquico e social. Por mais que a psicanálise tenha feito contribuições essenciais para a compreensão

do corpo no entrelace entre pulsional, simbólico, real e erótico, em ambas abordagens há uma carência de uma problematização da dimensão racial, o que limita sua aplicabilidade a sujeitos racializados. Isso não significa abandonar Freud ou Lacan, mas sim continuar o trabalho de interpretação e ressignificação que caracteriza a própria tradição psicanalítica.

O corpo negro naturalizado já era atravessado na realidade pelos maniqueísmos criados pelo eurocentrismo narcísico desde a consolidação do colonialismo. Tão como, o corpo negro já era atravessado pela prática da violência racial e colonial. Nesse contexto, este é um artigo²³ que tem o objetivo de trazer notas sobre o corpo nos estudos fanonianos, intelectual de tradição terceiro-mundista²⁴ que se coloca como um crítico novo e original. Como pensar o corpo de um sujeito que não pode realizar sua existência em gozo de sua própria carne, dado o direcionamento a desejar ser um outro distante da sua pele? Como pensar o corpo negro dada sua prisão na máscara branca como única forma de existir enquanto sujeito? É também preciso pensar, pois, suas implicações subjetivas nesse processo.

Para tanto, é escolhido o corpo como objeto central de estudo, que, por sua vez, segue um recorte com uma interpretação específica e interessada do pensamento fanoniano. Por quê este objeto? Em termos históricos mais prolongados, é porque com os avanços científicos e tecnológicos, o corpo é cada vez mais particularizado e tratado como ser, ou como existência, ou como coisa. Em especial, é gestado com conhecimentos, técnicas e instrumentos específicos para sua penetração fenomênica e formulação racional.

Pode-se dizer que o corpo é cada vez mais circunscrito dentro de um esquema de especificação, do mesmo modo que é cada vez mais encerrado dentro das construções fantasmagóricas que se realizam a partir da hierarquização racial²⁵. Já mais especificamente ao século XIX e XX é possível dizer que o capitalismo e o colonialismo são altamente

²³ Artigo publicado pela Revista Perspectiva Filosófica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, em co-autoria com Me. Glauber Franco de Oliveira (UFAL) e Dr. Pedro Henrique Ciucci da Silva (FSB-SP). Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/259273/47811>

²⁴ Ele nos delimita uma noção do seu terceiro-mundismo, dizendo: “Tendo em vista nossa origem antilhana, nossas observações valem apenas para as Antilhas” (Fanon, 2020, p. 28).

²⁵ A noção de uma visão fantasmagórica de corpo a partir da epiderme tem haver com o processo de construção arquetípica do que é um sujeito branco e um sujeito negro, frente ao que é esperado de cada um destes num processo de subjetivação e socialização na sociedade capitalista. Ao branco é colocada a possibilidade de acesso à virtude humana da razão, habilitando-o a gozar da humanidade em qualquer uma de suas possíveis expressões, enquanto que o negro é relegado a uma posição de inferioridade, na qual a capacidade humana da razão lhe é podada, sendo delimitado pelo seu corpo enquanto uma prisão que lhe impede de ser além do que se espera dele. Em termos, o Branco como uma categoria universalizada de humano, e o Negro como uma categoria específica de humano que não dispõe de humanidade plena.

sofisticados e originam o seu estudo em sua própria profundidade. Nestes séculos o colonialismo não só se reproduz amplamente e ganha novas roupagens a partir do capitalismo, como também acelera o processo de empreendimento colonial que sustenta as bases da sociedade capitalista contemporânea, dispondo do corpo com fortes tradições teóricas advindas do século XX e XXI, que não mais se limitam apenas ao seu conhecimento, mas se ampliam na sua exploração, dominação e controle planetário²⁶. Desse modo, a disputa é pelo corpo sob a perspectiva crítica aos mecanismos alienantes, fetichistas, exploradores e opressores. Contra sua desfiguração brutal, sua sexualização esquartejadora e sua coisificação mortífera.

Nesse espaço de disputa, Frantz Fanon é um intelectual que propõe um novo humanismo, radical e contra o essencialismo estratégico, não mais nas múltiplas distorções da raça e do racismo colonial. Isto é, advoga pelo essencialismo estratégico como parte do processo de reconhecimento de ser negro, mas não se encerra nesse processo. Ele evidencia o erro da análise unilateral e mecânica sobre o corpo dos tão só processos bioquímicos, anato-morfo-fisionômicos e essencialistas do negro e evidencia a falta de totalidade nos prognósticos objetivos e subjetivos enviesadores. Contudo, Fanon ressalta que a sua atenção gira em torno de uma análise psicológica, sobretudo em seu livro “*Pele negra, máscaras brancas*”, entendendo que “[...] apenas uma interpretação psicanalítica da questão negra pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pelo edifício complexual” (FANON, 2020, p. 24).

Propõe-se aqui duas interpretações específicas de Fanon que podem ser polêmicas, mesmo que nada novas, e por isso devem ser estudadas e criticadas pelos pares interessados. A hipótese é de que Fanon tem dois patamares distintos em seu desenvolvimento argumentativo: o da *descrição maniqueísta* e o do *humanismo radical*. Em um primeiro momento, o “negro quer ser branco”, mas, em um segundo momento, é preciso *criar uma nova realidade*, além do maniqueísmo racial²⁷.

²⁶ O controle planetário não diz respeito apenas a sua magnitude, mas a sua consolidação de controle do corpo negro nas suas mais variadas formas de expressão. Vale tanto na dinâmica auto representativa enquanto imagem e noção de si, quanto também da forma de relação, visto que há a interdição do corpo de forma violenta pelo jugo das correntes, do chicote e do fuzil.

²⁷ O que de modo algum, desde já, queremos separar mecanicamente a teoria fanoniana em textos ou fases, embora haja discussões a esse respeito. Tal divisão é conceitual e expositiva para o objeto do corpo em questão.

3.1. PATAMARES DO PENSAMENTO FANONIANO: DA *DESCRIÇÃO MANIQUEISTA AO HUMANISMO RADICAL*

Objetivando apreender a categoria de Corpo, quais seriam os pressupostos teóricos, filosóficos e políticos de Fanon para a sua definição? Existe nele uma proposta filosófica e política para a construção do corpo? Como em geral a produção capitalista, o colonialismo, a categoria racial, o racismo e a psicanálise atravessam sua concepção? Toma-se aqui notas acerca de algumas respostas a estas perguntas, para depois entrar na tentativa de descrever e dissertar estritamente sobre o corpo em Fanon, em diálogo com a Psicanálise freudo-lacanianiana.

Fanon discute sobretudo com Freud, Aimé Césaire, Sartre, Hegel e Marx, criticando autores como, por exemplo, Octave Mannoni e Carl Jung. É possível dizer que ele se apoia no existencialismo, no marxismo, na psicanálise e, de modo prevalente, no anti-colonialismo do movimento da negritude francesa. Em meio a essas tradições teóricas, ele analisa a existência do racismo anti-negro que o leva a identificar condições de razão e racionalidade necessariamente distorcidas nos discursos contemporâneos sobre o ser humano. Isto é, ele ressalta não o racismo em geral ou um racismo universal, mas faz isso especificando o privilegiamento da discussão do racismo a partir do ser negro. Nesse direção, Fanon propõe o que pode ser organizado como uma filosofia política com eixo especial na psicanálise e com níveis de desenvolvimento político distintos, traçando um sociodiagnóstico da realidade construída e consolidada no e a partir do colonialismo, oferecendo um possível caminho de superação da forma organizativa vigente²⁸.

Nesses níveis de desenvolvimento, entende-se que em um primeiro momento o “negro quer ser branco” (FANON, 2020), onde Fanon faz uma *descrição da realidade*, pormenorizando seus dados, suas leis, suas tendências, explicitando suas relações, seus modos de ser e pensar, suas contradições, ambiguidades e desafios. Já em um segundo momento, o filósofo pensa um *novo humanismo* no desenvolvimento teórico-expositivo da *criação de uma nova realidade*. É com base nisso que neste artigo é possível evidenciar um recorte possível: os momentos teóricos tanto da *descrição* como da *criação* da realidade, distintos e indissolúveis entre si. É escolhido perpassar esse caminho porque a partir dele é possível

²⁸ O pensamento de Fanon, desde o primeiro escrito publicado enquanto teatro filosófico (“O olho se afoga”) até seu último texto redigido como diagnóstico da condição do colonizado (“Os condenados da Terra”), é perpassado por uma crítica tanto a forma como o negro é subjetivado num processo de diferenciação, quanto por um apontamento do racismo anti-negro como uma forma de impossibilitar a realização plena do Negro na sua negrura

desenvolver aproximações com seu conceito principal, que melhor explique o corpo: o conceito de *epidermização do racismo*. Isto é, sobre o esforço teórico de construção do ideal de si na diferença do Eu-negro.

Fanon não é só terceiro-mundista, nascido na Martinica das ilhas caribenhas, mas sim é *afroreferenciado*; ele segue o pensamento que estabelece a crítica ao colonialismo reproduzido pelo capitalismo e demarca a colonização contra sua historiografia oficial, colocando em relevo e referenciando a colonização do Sul mundial muito antes das revoluções burguesas. Mas, como lembra um leitor especial de Fanon, o filósofo Achille Mbembe, no tempo de vida de Fanon, ele poderia ter sido só mais um soldado, carne de canhão, e nunca ter escrito suas obras clássicas, dado todo o contexto que viveu e realizou seu legado. Fanon, para Mbembe, “conheceu a colonização, a sua atmosfera sangrenta, a sua estrutura de asilo, o seu quinhão de feridas, os seus modos de arruinar a relação com o corpo, a linguagem e a lei, os seus estados inauditos, a guerra da Argélia” (MBEMBE, s/p, p. 1).

O mundo colonizado é seu ponto de partida, muito embora seu pensamento foi longamente usado por diversas tradições e períodos históricos diferentemente, tal como sua taxação exemplar de autor pós-colonial. Fanon traz uma alternativa ao século XX, tanto ao liberalismo que estava se redesenhando pós-guerras mundiais até culminar no neoliberalismo a partir de 1970, quanto ao marxismo da URSS que mundializava o marxismo-leninismo, tendo sua desagregação com a queda do muro de Berlim a partir de 1989. Ou seja, é possível dizer que Fanon é da segunda etapa dos processos de descolonização ocorridos na segunda metade do século XX na Ásia, sobretudo na Índia e África, especialmente na Argélia, Tunísia, Nigéria, entre outros países. Frente o individualismo do liberalismo e até mesmo do privilegiamento de Freud pelo indivíduo, para Fanon (2020), além “[...] da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia” (FANON, 2020, p. 25). Isto é, para além de estudos referentes a características moleculares e morfológicas e seus graus de parentesco e evolução, próprios de um tipo de antropologia e de uma ciência da época, Fanon se preocupou com a produção e formação de determinado ser e ideia em âmbitos sociais, econômicos e políticos.

Assim, inicialmente é preciso construir o que é selecionado aqui como o primeiro patamar do desenvolvimento do pensamento fanoniano, qual seja, o da *descrição da realidade*. Onde, desde já, é preciso explicar que tal patamar que se recorta como *descrição* e depois

criação são de *exposição*, isto é, são *didáticos* para explicar o pensamento de Fanon, não são ideias manualescas de como aplicá-lo ou estudá-lo em “duas fases”. Isto é, neste artigo não existe o entendimento de que é possível se debruçar sobre um “primeiro Fanon” e um “segundo Fanon”, típico de um movimento epistemológico.

Muito embora, é conhecida a observação em “Pele negra, mascaras brancas” da possibilidade dessa interpretação de uma posição semelhante, onde ao explicar como organizou os capítulos gerais e o capítulo “A experiência vivida do negro” do livro “Peles Negras, Máscaras Brancas”, Fanon (2020) diz que “ficará evidente que não há nada em comum entre o negro desse capítulo e aquele que busca se deitar com a branca” (FANON, 2020, p. 27). Parece que aqui ele organiza uma noção estratégica e que deve ser investigada sistematicamente que talvez não se limite a uma exposição. É feita essa nota metodológica antes de mais nada porque diferentemente dessa ressalva seria cair em um corte epistemológico que se entende como enviesado ao tratar de dois momentos distintos de Fanon sem antes desenvolvimentos mais prolongados. Portanto, aqui é um recorte de tantos que é possível fazer do seu movimento e acúmulo intelectual — com as devidas ressalvas metodológicas.

Para Fanon, a sociedade capitalista é colonialista no marco de um mundo eurocêntrico, muito embora o capitalismo contemporâneo pós-guerras mundiais já passasse aos seus olhos na transição para a dominação norte-americana na base de organizações multilaterais. Assim, para o filósofo, que também é da política, desde o começo é preciso não se enganar, visto que a dominação colonial não se resume em uma guerra cultural, mas sim a “guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta” (FANON, 2021, p. 10).

Esse pressuposto significa que, para ele, a sociedade burguesa já era real e efetiva. Fanon (2020) entende como sociedade burguesa:

[...] qualquer sociedade que se esclerosa em formas específicas, impedindo qualquer evolução, qualquer avanço, qualquer progresso, qualquer descoberta. Chamo de sociedade burguesa uma sociedade fechada, em que a vida não é boa, onde o ar é pútrido, com as ideias e as pessoas em putrefação (FANON,, 2020, p. 236).

Na constituição e recíproca determinação com o capitalismo, o colonialismo europeu em sua guerra cultural propõe a hierarquia que classificava as populações através de um vínculo com a “terra”. Uma associação entre continente e fenótipo que sintetizou e cristalizou a tese

de que alguns nascem condenados, condenados da terra como nos disse Fanon” (NOGUERA, 2017, p. 64). Com base nisso, os ameríndios e os africanos seriam diferentes justamente porque ambos, protetores e próximos do que é a terra e seu místico nascedouro, nascem com fenótipos corpóreos, por isso nascem como “condenados da terra”, expressão criada por Fanon e mundialmente difundida. Trava-se aí já de uma hierarquia fundamental e uma divisão política, intelectual, cultural e geográfica, seja local e mundial.

Essa espacialização da ocupação colonial acontece de maneira espantosa. Segundo Mbembe (2018), Fanon descreve esse movimento no seguinte sentido:

[...] a ocupação colonial implica, acima de tudo, uma divisão do espaço em compartimentos. Envolve a definição de limites e fronteiras internas por quartéis e delegacias de polícia; está regulada pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta e frequente; e isso se baseia no princípio da exclusão recíproca (MBEMBE, 2018, p. 40-41).

Mbembe (2018) extrai da obra de Fanon a ideia de que a zona determinada ao colonizado é um lugar de má fama, não importa como homens nascem, vivem ou morrem. Nessa zona não importa o que fazem com os seus corpos. Não importa como vivem, se amontados em cima uns dos outros ou em um espaço desumano, sem comida, roupa e luz. Não importa o que fazem, seu lugar indeterminado é de má fama, onde *um* é considerado *todos*.

No capitalismo colonialista de polo europeu, o corpo e a mente são alienados e colonizados, *dessubstancializados*²⁹. Cria-se objetos pelo processo de objetificação, e esses objetos são movidos ao invés de se moverem e moverem o outro e o mundo. É “negado o acesso ao conhecimento de Si e impossibilitado o reconhecimento” (BARROS, 2021, s/p). Para Fanon, que também é leitor de Hegel, alguém só se torna humano quando o Outro o reconhece. E nisso, em termos psicanalíticos, no capitalismo colonialista alienador e colonizador, o colonizado tem “fobia de si próprio e desprezo pelo seu Eu organizado no interior da experiência colonial” (BARROS, 2021, s/p).

A alienação é múltipla e constitui a colonização, tanto a alienação econômica, com o saque desenfreado de terra, como a alienação racial. “Assim, numa primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma maciçamente a sua superioridade. O grupo social, subjogado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método polidimensional” (FANON, 2021, p. 13). O que, a título de nota a ser tomada como

²⁹ Destitui o corpo negro da possibilidade de se valer da categoria de humano, delimitando sua existência a partir de uma construção negativada da negrura que marca sua pele.

relevante, é facilmente um ponto identificado nas leituras marxistas que Fanon faz, sobretudo quando se propõe a estudar a alienação econômica. O que quer dizer a múltipla e não monocausuística alienação? Quer dizer, em primeiro lugar, que o racismo e a sua racionalidade são muitas vezes precedidos pela “exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior” (FANON, 2021, p. 19). Isto é, “na maioria das vezes, a opressão militar e econômica precede, possibilita e legitima o racismo” (FANON, 2021, p. 19).

Fanon explica (2020) o seguinte sobre isso: a “análise que realizamos é psicológica. Nos parece evidente, contudo, que a verdadeira desalienação do negro requer um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais” (FANON, 2020, p. 24-25). Requer, pois, a desalienação mediante a compreensão sociogênica da realidade.

Mas, mais especificamente ao que diz respeito a alienação racial, a análise para Fanon é sobretudo psicológica, através da qual, ele demonstra que, ao passo que a alienação nega o conhecimento de Si e o reconhecimento de Si se dá apenas por parte do Outro, a colonização sofrida decorre também em desprezo pelos seus semelhantes — sempre no horizonte de uma dominação também econômica. São criadas ilusões perversas nesse processo de “negação de seus costumes, como ainda pela reprodução artificial do uso das máscaras brancas, modos de linguagens que o aproximem do branco e que ilusoriamente o deixem mais próximo do “verdadeiro homem”” (BARROS, 2021, s/p).

Essa colonização alienante é racista. São criadas raças. É criada a raça branca e a raça negra. O negro em sua negrura e o branco em sua brancura encerram ambos em um duplo narcisismo³⁰, como consequência do processo de cisão do ego do negro, que na dialética do reconhecimento hegeliano é negado tanto em si quanto para o outro, num duplo processo de alienação e negação. São dois universais metafísicos em questão, onde Fanon foca muito mais no desenvolvimento teórico sobre a raça branca e a negra. A diferença de um negro martinicano e um negro africano perpassa muitas particularidades, tal como os negros marcados pela cor e pela nacionalidade. Muito embora, em torno de uma disposição inscrita

³⁰ “O debate do duplo narcisismo, oferecido por Fanon, tem nas reflexões de Du Bois (1999) sobre a consciência dupla o seu ponto de partida [...] Du Bois alerta que, em uma sociedade cindida pelo véu do racismo, o negro é frequentemente levado a enxergar o mundo a partir da visão de seu algoz, que o nega como ser humano. A análise do duplo narcisismo de Fanon acrescenta duas dimensões a este raciocínio duboisiano, como veremos: de um lado, a despeito de sua posição de privilégio, o branco também terá a visão bloqueada pelo véu interposto pela racialização e, do outro lado, ao negro que decide romper com o véu da supremacia branca, resta-lhe o risco, por vezes, de atolar-se no véu de uma pseudo-supremacia negra” (Faustino, 2016, p. 66).

num sistema determinado, para Fanon (2021) é preciso afirmar que “o racismo judeu não é diferente do racismo negro. Uma sociedade é racista ou não o é. Não existem graus de racismo” (FANON, 2021, p. 26).

Nesse sentido, de modo a considerar um modo de ser complexo, a raça branca e a raça negra existem no maniqueísmo relacional de inferior e superior. E, como está sendo fundamentado até aqui, “se há um complexo de inferioridade, ele resulta de um duplo processo: econômico, em primeiro lugar, e, em seguida, por inferiorização, ou melhor, por epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2020, p. 25). O branco, definindo-se como universal torna-se superior; tendo o negro a sua sombra, como inferior. De modo que são também determinados: o branco é rico porque é branco, o rico é branco porque é rico. Para Cida (2022), é estabelecida a branquitude enquanto processo que engendra um pacto de hierarquização racial.

Por causa da branquitude e sua auto-referenciação, ela é narcísica, pois define o que é ser humano à sua imagem e semelhança e não consegue ver o Outro senão por sua lente maniqueísta. Desse modo, o branco se torna um tipo de obviedade, que se apresenta como um tipo de não-raça; é criada assim uma identidade entre o ser humano e o ser branco. “A verdade é que o rigor do sistema torna supérflua a afirmação cotidiana de uma superioridade” (FANON, 2021, p. 17). Assim, as raças e o racismo dividem o humano em inferior e superior. Que também se articulam com a marcação de humano e não-humano. A raça branca é a humana, a raça negra é a não-humana. Fanon (2020), dizendo respeito a determinada altura da análise, “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência” (FANON, 2020, p. 152). A ponto de sentir que sequer existe.

O inferior e superior ganham marcas e especificidades. Por exemplo, apresentam-se especificidades na diferença entre martinicanos e africanos, entre revolucionários e soldados do Império e sua ordem, e entre próximos ou distantes da Metrópole. Os universais não são monolíticos, eles são flexíveis; precisam se apresentar desse modo, com disposta envergadura, para desempenhar sua melhor eficiência de dominação. Os universais apresentam suas particularidades, mesmo que em alguns seus planos se apresentem frequentemente como “universais puros”. Por exemplo, nem todo europeu é a favor da colonização da Martinica, contudo, dentro de um contexto universalizante que um europeu é o europeu, ele ainda representa, em seu corpo, a figura do colonizador que imputa ao negro um lugar de subalternidade e inferioridade, tanto existencial quanto politicamente.

E também, por exemplo, nem todo Europeu é francês. Ou mesmo, é possível entender que existem diferentes tipos de negros, e não um *black soul* eterno e natural. De modo também que, no geral, “a experiência negra é ambígua, pois não existe *um negro*, mas sim *negros*” (Fanon, 2020, p. 149). No diagnóstico de que a raça negra é o não-humano, inferiorizada pela cultura imperial europeia, há uma outra divisão que guarda suas especificidades: o sub-humano e o não-humano. O antilhano é um sub-humano, que luta por ser reconhecido pelo ser superior branco; por sua vez, este ser branco é habitante da zona do ser. Mas o antilhano também produz um não-ser inferior a ele, por exemplo, o não-ser africano. Fanon (2020) relata que o primeiro ficará envergonhado quando confundido com o africano senegaleses.

Assim, o colonialismo produz o maniqueísmo da zona do ser e da zona do não-ser, que guardam uma natureza diversa. O ser e não-ser se fundam em uma universalidade abstrata da Europa branca. “Da negação global passa-se ao reconhecimento singular e específico” (FANON, 2021, p. 5). Por exemplo, na questão da linguagem, o maniqueísmo se diversifica em franceses nativos que falam a língua francesa, em franceses não-nativos “afrancesados” e em sub-humanos. O sub- humano pode ser o “afrancesado” que não é fluente e que tem pouca habilidade em falar o francês diante dos não-nativos com “boa fluência”. É por isso que, nesse contexto, é tido como sub-humano.

Todo esse maniqueísmo sujeita o negro ao paradoxo existencial “entre a negação da sua racionalidade e a subalternização do seu não-ser ao ser do branco” (VITORIO, 2020, p. 24). Dessa forma, o negro interioriza o *complexo de inferioridade*. Barros (2021) traz os seguintes elementos fundamentais desse conceito na obra de Fanon:

Inclui a noção fanoniana de que a psicologia do negro, como construto lógico da dominação colonialista, é neurótica-obsessiva e, portanto, não consegue executar nenhuma retração que evite o desprazer, pois carece da sanção do branco. O ego do negro no colonialismo, segundo Fanon, torna-se unilateral perdendo assim interesse por suas atividades e por seus valores. O complexo de inferioridade é então caracterizado por uma falta (dada a perda da relação histórica com o passado) e por uma impossibilidade de ser; um déficit ontológico. Trata-se, em termos psicanalíticos, da busca por uma realização de um eu ideal que se tornou impossível pelos limites da organização social extremamente racializada e colonial (BARROS, 2021, s/p)

A zona do não-ser, que é composta pelos negros em suas hierarquias, marcações e particularidades, é heterogênea e diversificada. Para Fanon, a zona do não seria vista como liberdade e não como sua obliteração, uma vez que, para ele, o racismo não é a zona do não ser, mas sim, seu bloqueio (FAUSTINO, 2022). É raça e também gênero. A raça, enquanto

fundamento de hierárquico de diferenciação, funciona enquanto uma instância de redução do sujeito ao corpo, numa composição que fixa o sujeito na sua corporeidade; de forma parecida, a dimensão do gênero também é operacionalizada como sustentáculo de uma pretensa diferenciação de corpos que fogem da norma postulada enquanto ideal de humano: o homem branco cis hétero burguês europeu (PRECIADO, 2022). Entretanto, a negrura não se apresenta como campo redutivo, sendo apontada em termos de captura através do olhar outrificante do branco para com o negro, engendrado e sustentado no projeto de diferenciação racista. É possível entender que raça e gênero funcionam como marcadores que diferenciam os sujeitos da norma imposta na idealização capturada pela branca (ANDRADE, 2023), ganhando o estatuto de uma relação orgânica na sociedade, mas tensionamos a dimensão racial dessa diferenciação. Todo esse debate não é só político, cultural e de consciência, mas sim materialista e econômico.

Não se trata só do processo de consciência ou não consciência do negro e do branco, ou do tipo de racionalidade. Quanto a isso, explica Fanon (2020) que se faz necessário não cair na “ingenuidade ao ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo ser humano podem mudar a realidade” (FANON, 2020, p. 235). A razão se sustenta, no projeto iluminista (ANDRADE, 2017), enquanto uma instância de impossibilidade de realização dos sujeitos acentuados como inferiores na redução ao corpo como reduto tanto da experiência como da possibilidade das suas realizações (FANON, 2020), não se sustenta enquanto um campo possível de reivindicação para o inferiorizado. Como Fanon acentua, o negro é reduzido à irracionalidade com a qual o branco não consegue lidar (FANON, 2020, p.98), de tal modo que a relação estabelecida é da mútua existência que só se sustenta, no capitalismo, na exploração do negro pelo branco (SEKYI-OTU, 1996). O negro, dessa forma, “só será capaz de conceber a sua existência sob a forma de um combate travado contra a exploração, a miséria e a forma” (Fanon, 2020, p.236), de modo que a discussão não se reduz ao caráter da individuação, mas sim, da sobre-determinação dos processos humanos sob os quais se desenvolve a negrura, capturada num encerramento simbólico, econômico, político, afetivo e social (FANON, 2022).

Ou seja, para lembrar uma máxima marxiana presente no pensamento fanoniano, não basta mudar a visão sobre o mundo, mas sim é necessário transformar o mundo³¹. Não é apenas

³¹ Excedendo o mero debate de ver ou transformar a realidade, é possível ser referenciada a seguinte citação de Marx e sua ligação com a ideia de Fanon que estamos ressaltando, onde Marx afirma: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo” (Marx, 2003).

uma luta de ideias, mas sim uma luta prática, pela atividade humana objetiva e subjetiva. É o *subjetivo* e o *objetivo*, é a luta cultural e a luta econômica e militar. Isso porque, para dizer contra qualquer redução ao mínimo da luta meramente cultural e intelectual, “a alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa” (FANON, 2020, p. 236), sendo um campo de luta nos limites do âmbito burguês, das ambiguidades alienantes e colonialistas.

Nesse sentido, o branco é o ordinário, o *contingente* se torna *eterno* no branco. Há aqui uma questão que se apresenta na diferença entre como tal categoria é vista pelos autores com os quais Fanon dialoga, a saber, Sartre e Lacan.

Para Sartre, dentro do existencialismo, a contingência é central à condição humana, pois o mundo e os seres simplesmente existem sem razão ou necessidade prévia. O Ser-em-si, que caracteriza os objetos e o mundo material, é contingente porque apenas existe, sem um propósito inerente. Já o Ser-para-si, que define a consciência humana, percebe essa contingência e, ao fazê-lo, experimenta angústia diante da ausência de um fundamento absoluto (SARTRE, 1972; 2015). Isso se conecta diretamente com a noção sartriana de liberdade: não há essência prévia que determine o ser humano, e cada indivíduo deve construir seu próprio significado por meio de suas escolhas (SARTRE, 2015). Assim, a contingência revela o absurdo da existência e a responsabilidade total do sujeito sobre sua vida, sendo essa liberdade uma condenação inevitável.

Lacan, por outro lado, trabalha a contingência no contexto da teoria psicanalítica, associando-a especialmente ao Real, um dos três registros psíquicos junto ao Simbólico e ao Imaginário. O Real, para Lacan, é aquilo que escapa à simbolização e que irrompe inesperadamente na experiência do sujeito (LACAN, 1964). Ele diferencia a contingência da necessidade e da impossibilidade: a necessidade diz respeito ao que deve acontecer, a impossibilidade ao que não pode ocorrer, enquanto a contingência se refere ao que pode ou não acontecer, representando o acaso e o inesperado. No campo psicanalítico, a contingência aparece em momentos imprevisíveis do discurso do analisando, quando algo do Real emerge e perturba a ordem simbólica (LACAN, 1964; 1972). Isso pode ocorrer, por exemplo, em lapsos, atos falhos ou momentos de surpresa na análise, quando a estrutura simbólica do sujeito é desafiada pelo que ele não consegue simbolizar plenamente.

A diferença fundamental entre Sartre e Lacan está na forma como a contingência afeta o sujeito. Para Sartre, a contingência é o ponto de partida para a liberdade, pois, na ausência de

uma essência ou destino predefinido, cada ser humano deve criar a si mesmo. Isso gera angústia, mas também responsabilidade radical. Já para Lacan, a contingência se manifesta como a irrupção do Real que escapa ao controle do sujeito e desmonta as ilusões do Simbólico e do Imaginário. Enquanto Sartre vê a contingência como um problema existencial, Lacan a entende como uma ruptura na estrutura do desejo e da linguagem. Dessa forma, Sartre enfatiza a contingência como um fator que revela o absurdo e a liberdade humana, enquanto Lacan a insere no campo da psicanálise como um elemento que desestabiliza o sujeito e seu processo de significação. Em ambos os casos, a contingência está ligada ao inesperado e ao sem sentido, mas, para Sartre, ela é um chamado à autonomia e à criação de sentido, enquanto, para Lacan, é uma fissura inevitável na estrutura psíquica que expõe os limites do simbólico.

Para Fanon, tal diferenciação é assumida na direção do pensamento Sartreano, uma vez que, para ele, há a antecipação da marcação corpórea na forma de existência em torno do signo simbolizado na trama do laço social rompido pelo colonialismo. Por exemplo, o médico não é um médico, é um médico negro ou branco; o bom médico negro é um bom médico negro, pois *até sabe* ser um *bom médico*³². É fixado o marcador racial que interdita sua ontologia. Outro exemplo é quando ao falar e ser admirado em uma conferência, Fanon (2020) é tido elogiosamente como um branco por sua plateia. “Você é um branco!”, diria a branquitude colonizadora que só consegue ver o 1 ou o 2. Isto é, não existe o extraordinário no negro, não existe a mediação ou a transformação. O seu extraordinário se transforma no ordinário do branco ao passo que ultrapassa o seu ordinário, que é a transposição da sua zona do não-ser.

A partir disso é que se realizam diferentes divisões e maniqueísmos, desta substância liza-se o ser e se projeta fantasmas e fragmentos generalizadamente. É a partir de toda essa alienação econômica e epidérmica que se constroem *complexos inatos* para Fanon. Barros (2021) define os complexos inatos da seguinte maneira:

Forma racializada de atribuir características essencialistas a grupos humanos ou indivíduos de acordo com diferenças historicamente construídas e determinadas. O complexo inato é aquele que exemplifica o “natural” comportamento de um indivíduo de cor e sua diferença em relação ao homem branco. De origem positivista, Fanon

³² O texto fanoniano é repleto de ironias e de construções alegóricas no seu escopo. Como Alice Cherki (2006), sua biógrafa, bem nos recorda, a escrita fanoniana é feita de parábolas e referências que não são explicitamente colocadas pelo autor, por muitas vezes dialogando com poetas, filósofos e psicanalistas, ao mesmo tempo que se coloca em texto a partir do ódio racial e de classe com passagens como: “o negro bonito quer que a senhora se foda, madame!” (Fanon, 2020, p.129).

demonstra como a noção de um complexo inato dado a um humano (exemplo, um negro sempre agir de determinada forma) se origina na racialização e no racismo inerentes à sociedade colonizada (BARROS, 2021, s/p).

Todos esses maniqueísmos de branco e negro, inferior e superior, humano e não-humano, que são construções históricas com base em assassinatos, estupros, torturas, roubos, expropriações e expulsões, são naturalizados como inatos. Por exemplo, fomenta-se a ideia que naturaliza que o negro sempre foi negro, e se hoje ele é inferior, é porque naturalmente foi e é negro. E se por acaso ele for assassinado por causa da sua condição de inferior e de não-humano, é porque é um complexo inato à sua raça. Ora, ironicamente, a brancura diria que o negro foi assassinado porque era pobre, isso acontece, o meio condiciona e o leva a tal fatalidade. E, nessa direção, a brancura continua e entende — como mais uma das suas ironias — que se o negro tiver problemas de saúde mental, muito provavelmente será uma doença negra.

Com base nesse conceito de *complexo inato* é possível colocar brevemente a crítica entre o *essencialismo estratégico* e o *essencialismo tático* tratado em uma nota por Manoel (2020). Para ele, segundo sua interpretação de Fanon, o *essencialismo tático* é aquele que entende que positivar a raça negra se dá em um processo de luta que tem como horizonte a desracialização. Racializar para desracializar. Contrariamente a isso, o *essencialismo estratégico* coloca brancos e negros como essencialmente opostos e irreconciliáveis. Esse essencialismo coloca o debate racial como categoria ontológica, interno ao ser e ao estar. Deste essencialismo resta o passado imemorial, cavar uma metafísica das raças³³. Ambos são radicalmente diferentes, Fanon entende que mesmo não devendo tirar o “entusiasmo negro”, o essencialismo deve ser tático; o negro usa mascarás brancas para a sua sobrevivência.

A criação de complexos inatos acontece de tal modo que, se o negro sai do seu lugar de alienado e colonizado, ele, a partir da violência física e moral, é colocado de novo nesse lugar. O policiamento com seus grandes aportes de capital bélico sempre desempenhou essa

³³ O que vai ao total encontro da crítica à Sartre, que coloca o negro como meio para uma transição de mundo sem raças. Fanon (2020) é diferente do “Orfeu Negro” de Sartre, onde o negro sartriano é polo negativo da dialética que é ao mesmo tempo uma mediação para uma sociedade sem raças, tal qual ensina a dialética hegeliana. Para ele, Sartre tira o “entusiasmo negro”. Sartre estanca a dialética. “Esse hegeliano inato esqueceu que a consciência precisa se perder na noite do absoluto, única condição para alcançar a consciência de si” (Fanon, 2020, p. 147). A partir de Sartre é possível enxergar uma crítica ao essencialismo negro e ao absoluto negro com que Fanon (2020) diz “Jean-Paul Sartre, nesse estudo, destruiu o entusiasmo negro” (Fanon, 2020, p. 148).

função no Brasil, para colocar em relevo um dado de um dos países que mais mata por arma de fogo pessoas negras no mundo. Não há resistência ontológica para Fanon (2020); efetiva-se um processo de criação do nada, de *nadificação*. A *nadificação* é um aspecto da lógica da assimilação desse mundo, um processo que rejeita a diferença e elimina o outro enquanto outro pela violência.

É por isso também que essa colonização separa o que é racional e irracional, em que o colonialismo para Fanon jamais pode se definir como racional, já que para se reproduzir não consegue se resumir apenas no *pensar* ou na *razão*. É preciso a efetiva violência conjuntamente a processos ideológicos. Tudo começa e termina na violência. Acostumaram a vencer sem ter razão. Os mercados coloniais não avançam na base razão, e sim na base da violência, mesmo que posteriormente se justifique racionalmente, pela racionalidade branca.

O que poderia assustar mais do que uma pessoa negra falando de violência, justamente aquilo que a brancura captura para si como sendo a única categoria humana possível de dispor desta? O monopólio da violência, reivindicada pela brancura através da força das leis e das armas (MBEMBE, 2020), faz com que o branco tenha receio de que aqueles que foram por tanto tempo violentados reivindiquem para si a forma de diálogo com a qual estes se acostumaram a dialogar com os que pontuam como subalternos. Objetivamente, o branco teme que ele se torne coagido pela sua forma de ação pelas mãos daqueles que subjugou (FANON, 2022). A violência, para Fanon, aparece como única forma possível de diálogo com a irracionalidade que se reivindica como racional na divisão da categoria de humano.

Tendo em vista toda essa *descrição da realidade*, é possível dizer que o pensamento fanoniano segue um desenvolvimento que projeta, por sua vez, a *criação da realidade*. Isto é, Fanon (2020) alega que se “o negro aos olhos do branco não tem resistência ontológica, precisamos ir além do estudo dos seres em si e nos engajarmos no estudo da relação entre seres e não-seres a fim de entendermos como este último experiencia sua vida (FANON, 2020, p. 511). Está aí, ao afirmar uma luta “além do estudo dos seres em si” (FANON, 2020, p. 511), o seu não encerramento em um pensamento estritamente ontológico.

Em outras palavras, em um primeiro momento, o negro é tornado visível para ser inviabilizado pelo branco. A “[...] implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente” (FANON, 2021, p. 11). Nesse momento, o negro é *descrito* em torno de uma

descrição do real que sublinha a dimensão da diferenciação enquanto projeto político e de sociabilidade; se o racismo é um elemento histórico e cultural, que entranha o tecido da estruturação da realidade fazendo se confundir a infraestrutura com a superestrutura (FANON, 2022), o que emerge disso é uma realidade cuja organização é responsiva a inteligibilidade de seus efeitos nas mediações socioeconômicas e históricas.

A partir da constatação histórico-social, alicerçada na economia, Fanon lança mão de uma perspectiva culturalista — a qual sequer sustenta em seus escritos — e empreende uma análise a partir da dimensão política e das implicações afetivas que esta organização socioeconômica engendra.

O olho olha de volta para aquele que o tinha como não-ser. A temática do olhar em Fanon é, também, existencialista, onde o autor evoca Sartre ao falar do olhar no Orfeu Negro (SARTRE, 1948), tecendo crítica ao esquema corporal de Merleau-Ponty, jogando entre a Psicanálise e a Fenomenologia, afirmando que o negro afirma-se frente ao branco para poder viver. Portanto, nesse segundo momento, Fanon já não está apenas descrevendo a alienação, o fetiche, os maniqueísmos e as divisões que são feitas do mundo e do humano, mas sim está presenciando uma posição ativa sobre o mundo.

A este gigantesco labor chamava Fanon a “saída da grande noite”, a “libertação”, o “renascimento”, a “restituição”, a “substituição”, o “surgimento”, a “emergência”, a “desordem absoluta” ou ainda “caminhar todo tempo, dia e noite”, “erguer o homem novo”, “encontrar uma outra coisa”, forjar um sujeito humano novo emergindo inteiro da “argamassa do sangue e da cólera”, livre do fardo da raça e desembaraçado dos atributos de coisa. Um sujeito quase-indefinível, sempre em remanescente porque nunca acabado, tal desvio que resiste à lei, mesmo a qualquer limite (MBEMBE, s/p, p. 2).

Nessa posição ativa, o negro adquire estratégias que apresentam armadilhas. Entende perigosamente que se o branco é o universal do ser humano, na certeza de que “todos esses brancos reunidos, de revólver na mão, não podem estar errados” (FANON, 2020, p. 152), o não-ser do negro deve usar a máscara dessa universalidade para ser um ser humano. O negro “arremessa-se sobre a cultura imposta” (FANON, 2021, p. 22). O racismo é tomado como tema de meditação, como técnica de publicidade, como ideologia democrática e humana, “o blues”, “lamento dos escravos negros”, é apresentado à admiração dos opressores” (FANON, 2021, p. 18). Isto é, a “literatura, as artes plásticas, as canções para costureirinhas, os provérbios, os hábitos, os *patterns*, que se proponham fazer-lhe o processo ou banaliza-lo, restituem o racismo” (FANON, 2021, p. 19). E isso é mais uma das armadilhas

desse segundo momento que é separado do pensamento fanoniano nesta exposição.

O negro quer ser humano. Ser humano é ser branco. O negro quer ser branco. Por exemplo, a linguagem é uma *máscara branca*. O problema vai se reduzindo na pergunta de qual é o negro que melhor fala o francês. É o negro martinicano, senegalês, americano? Daí se colocam exemplarmente as *máscaras brancas* que são traçadas e se limitam aos maniqueísmos de humanos e não-humanos. Tudo isso mostra mais uma face do *complexo de inferioridade*, sobre o qual Barros (s/p) explica:

O que se evidencia no complexo de inferioridade num mundo racializado são as distorções e assimetrias geradas pelo desejo de embranquecimento como fonte de realização. Os traços epidérmicos se tornam fundamentais no complexo de inferioridade porque permite aos negros de pele clara a ilusão de se tornarem objetos de amor do branco. Um falso desejo de realização totalmente fetichista e impossibilitado pelo racismo. O complexo de inferioridade introjetado pelas relações assimétricas da racialização social fornecem não só patologias psíquicas recorrentes no homem e na mulher de cor como também sua realização subjetiva – quer do negro ou do mulato – só se efetiva pela sanção e aceitação provenientes do mundo branco. É, portanto, a incapacidade de reconhecimento de si e impossibilidade de realização subjetiva a partir desse reconhecimento (BARROS, 2021, s/p).

O “negro de pele clara” ou o “mulato” mencionado por Fanon é uma questão de grande complexidade que não é possível desenvolver aqui. Mas é possível dizer que o negro de pele clara ou pele preta são inferiorizados pelo complexo da racialização do não reconhecimento. Usar a *máscara branca* é uma estratégia de sobrevivência. É a epidermização da máscara branca pelo negro enquanto estratégia. O que de modo algum é algo a se diminuir na construção do *entusiasmo negro*. Obviamente o negro não pode se desentusiasmar ao sobreviver. Mas o uso das máscaras brancas carrega armadilhas. É possível recortar do seguinte trecho as armadilhas a que Fanon (2020) se refere:

Veja só, meu caro, o preconceito de cor é algo que desconheço... Mas, claro, senhor, pode entrar, o preconceito de cor não existe aqui entre nós... Exatamente, o negro é uma pessoa como nós... Não é porque é negro que ele é menos inteligente que nós... Tive um colega senegalês no regimento, ele era muito fino... (FANON, 2020, p. 128).

Ou seja, para uma dada reflexão do trecho, estabelece-se o que é ordinário e extraordinário, as distorções entre um médico e o médico racializado e os perigos de se usar a máscara branca na fixação do olhar branco sobre o negro. O negro para ser elogiado foi preciso *afiná-lo*. Foi preciso falar de um elefante que a princípio diriam que não estava ali. E, desse modo, Fanon (2020) continua argumentando: “Onde me esconder? - Olha o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não

sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente...” (FANON, 2020, p. 129). Sobre esse trecho, Fanon (2020) explica como o negro é uma ameaça em potencial, mesmo usando as máscaras brancas. E isso é verdade por causa do negro ser um negro e todos se gualarem na zona do não-ser, que é a zona do inferior e do não-humano. *Cada negro* corresponde a *todo negro*. O diferente é o mesmo. Isto é, todos os negros são iguais nos pressupostos de que o negro é uma ameaça em potencial.

Contudo, para esse segundo momento de *criação de uma nova realidade* em Fanon (2020), o negro é heterogêneo e o futuro é aberto e imprevisível. Já para o passado a “[...]descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me garante um certificado de humanidade. Querendo ou não, de forma alguma o passado será capaz de me guiar no presente” (Fanon, 2020, p. 236). Ou seja, Fanon (2020) parte de uma afirmação sobre o passado, presente e futuro em relação à luta que deve ser travada para uma *nova realidade*.

Nesse segundo momento é importante explicar a noção de passado, presente e futuro segundo a prática política fanoniana. Isso porque com essa noção é possível entender que o futuro não anda como uma cabeça, o futuro anda sem o corpo, ou o passado não é o fantasma que não pode se encarnar. Nesse sentido, negro e branco são pares dialéticos de um sistema burguês que se contradiz e se destrói, ambos podem ser falsos na luta dos universais. No caso, negro e branco são falsos universais que se remetem a um passado imemorial para a superação das raças. Por quê? Porque, para Fanon (2020):

O problema aqui considerado se situa na temporalidade. Serão desalienados negros e brancos que se recusarem a se deixar enclausurar na Torre Substancializadora do Passado. Para muitos outros negros, a desalienação virá, ademais, da recusa em considerar a atualidade definitiva (FANON, 2020, p. 237).

A crítica fanoniana se concentra contra as noções que valorizam um resgate do passado. Na verdade, se é um passado que tem que resgatar, esse é um passado humano, não um passado negro ou branco, ou negro e branco. “Sou um ser humano e é todo o passado do mundo que tenho que resgatar” (FANON, 2020, p. 237). O que não quer dizer que não deve ser feita uma *descrição do real* que, por sua vez, congemma o passado no presente. A *criação* não vem tanto do negro enquanto *mediação* na dialética das raças sartriana, nem tão pouco esquecendo do salto ao desconhecido, fugindo de qualquer escatologia e futurismo.

Neste último [descrição do real] se percebia o desejo de ser branco. Uma sede de vingança, em todo o caso. Ali [criação do real], pelo contrário, observamos os esforços desesperados de um negro que se empenha em descobrir o sentido da identidade negra. A civilização

branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos em outra parte que, com frequência, aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco (FANON, 2020, p. 27, colchetes nossos).

Não é, pois, revivendo um passado negro injusto, de morte e dor, que “celebra o passado à custa do meu presente e do meu futuro” (FANON, 2020, p. 237), que um negro se revolta e revoluciona. E sim é pelo motivo que “respirar se havia tornado impossível a ele” (FANON, 2020, p. 238). Trata-se de uma prática presente. Para sua prática presente e política, Fanon (2020) pergunta de maneira contestadora se “não tenho mais nada a fazer nesta Terra além de vingar os negros do século XVII?” (FANON, 2020, p. 239), respondendo aos que têm a raça como condição ontológica do ser social.

A epígrafe da sua conclusão de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, citando o *18 de Brumário* de Marx, dá a tônica do que Fanon sustenta nesses termos: não devemos tirar poesia do passado (FANON, 2020, p.235).. Do mesmo modo com o futuro, o “[...]futuro não é o do cosmos, mas sim o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum devo me propor preparar o mundo que me sucederá” (Fanon, 2020, p. 27). O que, de algum modo, critica tanto a especulação das ontologias fictícias e dos universalismos e essencialismos. Para Fanon (2020), “pertencço irredutivelmente à minha época” (FANON, 2020, p. 27). Ora, pois, para ele o futuro deve ser construído no presente.

Nesse sentido, nesse segundo momento da *criação da realidade*, em todo o processo a luta para Fanon (2020) não está em bradar ódio ou gratidão ao branco, e sim, a luta dele está por uma concepção humanista e radical. O negro deve mostrar ao branco, que questiona sua humanidade, “fazendo todo o peso de ser humano pesar sobre sua vida, mostrando que não sou esse ‘y’a bom banania’³⁴ que ele insiste em imaginar” (FANON, 2020, p. 240). Então, entre as *máscaras brancas* e suas armadilhas, Vitorio (2020) afirma:

Subsumido aos estereótipos, à personificação, e à mercantilização do seu corpo, caberá ao próprio negro o seu resgate, devendo buscar em sua existência negra e em sua história silenciada, caminhos que ressoam para sua (re)existência. Neste percurso, o negro pode tornar-se visível, numa relação Eu e Outro, constituindo sua subjetividade livre dos imperativos da norma branca, tornando o seu corpo próprio de si mesmo (VITORIO, 2020, p. 25).

Isto é, nesse segundo momento da *criação* para uma *nova realidade*, Fanon (2020) diz que se descobre “um dia no mundo e reconheço a mim mesmo um único direito: o de exigir do

³⁴ Segundo a explicação de Fanon (2020), a expressão se refere a um personagem senegalês sorridente que estampava embalagens e materiais promocionais altamente denunciados por suas conotações racistas.

outro um comportamento humano” (FANON, 2020, p. 240). Exige-se do branco a humanidade que ambos têm, o branco e o negro.

Não olhando para a História a fim de buscar um destino, ou não olhando para uma farsa negra ou uma ética branca, “devo me lembrar a todo momento de que o verdadeiro salto consiste em introduzir na existência a invenção” (FANON, 2020, p. 240). Esta invenção é encontrada no presente. Ou seja, entre o passado, presente e futuro, para Fanon “não existe missão negra; não existe fardo branco” (FANON, 2020, p. 240). Existe a invenção da existência no presente.

Assim, o mesmo corpo negro que sofre a epidermização a partir da inferiorização forjada e imposta pelo branco em um primeiro momento, em um segundo momento é o mesmo corpo que deve ser conhecido, que exige sua humanidade. E exigir sua humanidade é entender que um “povo que empreende uma luta de libertação raramente legitima o racismo” (FANON, 2021, p. 31), entre uma missão e um fardo. Mesmo “no decurso de períodos agudos de luta armada insurrecional, nunca se assiste a uma tomada maciça de justificações biológicas” (FANON, 2021, p. 31). Acontece, pois, diferentemente ao corpo branco, que não se assume enquanto corpo branco, pois é o natural e o universal tidos como obviedades cotidianas. Enfim, a “luta do inferiorizado situa-se a um nível nitidamente mais humano” (FANON, 2021, p. 31).

O negro, saindo da esfera do não-ser, olha para a universalidade branca que se apresenta neutra e vê que o rei está nu. Olha para o branco como desumano. Ao olhar o branco pelo negro, o negro já não está mais na esfera do não-ser, e sim na esfera da positivação de um ser que não carrega a normatividade branca. Ao olhar o branco particular, o negro propõe uma nova universalidade, um humanismo crítico e radical. Uma nova totalidade

3.2. CORPO EM FANON: DA EPIDERMIZAÇÃO E INTERIORIZAÇÃO DO RACISMO À ÚLTIMA PRECE

A partir da crítica fanoniana aos maniqueísmos de branco e negro, superior e inferior, humano e não-humano e de como isso se insere em patamares do desenvolvimento de *descrição* e *criação* da realidade, da filosofia política sobre o novo humanismo, radical e de tática racial, que não relega ao passado negro, mas afirma a proposição humana, como compreender a construção do corpo em Fanon?

Segundo Faustino (2016), para Fanon, na medida que se acredita que alguém é inferior ou

superior, humano ou não-humano, por ser branco ou negro, é necessário reconhecer que esta crença está assegurada pela “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” (FAUSTINO, 2016, p. 56). O colonizado, por exemplo, interioriza a inferiorização do corpo através da epidermização enquanto processo de destituição da realização do próprio corpo negro enquanto uma possibilidade. Estando ele inferior e não-humano, começa a ver-se a partir da perspectiva distorcida do colonizador. “A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre branco e negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo” (FAUSTINO, 2016, p. 56).

Para Mbembe (s/p), Fanon reconhece a redução do ser em corpo negro mutilado no sistema colonial pelo trabalho do racismo anti-negro. A partir disso, para ele, o pensamento de Fanon estende seus estudos na originalidade da análise da psicanálise. Primeiro, diria Mbembe (s/p) sobre Fanon, “[...] em situação colonial, o trabalho do racismo visa, em primeiro lugar, abolir toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior” (MBEMBE, s/p, p. 2). Isso decorre do processo de “anestesiando os sentidos e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver” (MBEMBE, s/p, p. 2). A anestesia dos sentidos e a redução da vida levam a um corpo negro desprovido de carências. “As relações do homem com a matéria, com o mundo, com a história transformam-se em simples ‘relações com o alimento’” (MBEMBE, s/p, p. 2). Isto é, para Mbembe, filósofo da necropolítica, o corpo que é negro é analisado por Fanon como o corpo que não vive de maneira unilateral, mas vive apenas como o corpo do “não morrer”, de apenas “manter a vida”. Para o filósofo camaronês, isso significa ter um estômago cada vez mais reduzido e que exista com cada vez menos dispêndio de capitais.

Esta anexação do homem pela força quase fisiológica da carência e pela matéria do estômago constitui o “tempo antes da vida”, a “grande noite” de onde há que sair. Reconhece-se o tempo antes da vida no facto de, sob a sua influência, não se tratar, para o colonizado, de dar um sentido à sua existência e ao seu mundo, “mas antes de dar um à sua morte”. E foi ao esclarecimento das expectativas deste diferendo e ao seu derrube em favor das “reservas de vida” que Fanon se dedicou (MBEMBE, s/p, p. 2).

E esse corpo, que é cósmico, espontâneo, sexual, emotivo, instintivo e animalesco, deve ser dominado pela razão, pressupondo a dualidade corpo e razão como mais um dos maniqueísmos. Faustino (2016) trata isso em Fanon do seguinte modo:

É a razão que expressa a humanidade e não o corpo, em seus instintos denunciadores de nossa dimensão natural/animal. Em uma perspectiva humanista, é a razão que permite expressar a liberdade e a autodeterminação humana na medida em que o Homem toma a natureza – incluindo o seu corpo – como objeto de sua realização. A Razão é própria do humano e a natureza, o meio pelo qual o sujeito se realiza. Porém, o sujeito universal é branco, e o negro, mero corpo animalizado, é apenas a condição de sua satisfação. Diante da situação colonial, o branco é apresentado como expressão universal do ser humano, e o negro, quando se lhes apresentam, é especificamente corpo: o branco é universal e o negro é específico; o branco é sujeito, o negro, objeto; o branco é razão, o negro, emoção; o branco é ciência, tecnologia, filosofia, o negro, simplesmente corpo (FAUSTINO, 2016, p. 67-68).

Isto é, há também o privilegiamento do debate da razão e da racionalidade, já que é a razão colonialista que trava os maniqueísmos e que acredita ser ao mesmo tempo a chave da liberdade destes maniqueísmos ao passo que determina e autodetermina a Natureza e seu corpo. Daí, pois, que o negro é animalizado enquanto corpo que é realizado pela razão branca e ocidental, e é apenas condição desta razão. Separa-se corpo e razão e o negro é só corpo. A epiderme negra é determinada pela razão fixadora branca.

A clausura racial, diagnosticada por Fanon, é introjetada no seio da subjetividade negra, forjando uma forma constitutiva do sujeito negro que só se realiza enquanto passível de reconhecimento, na visão racializada pelo crivo do branco, a partir de seu desejo. Se a raça é uma invenção branca (Fanon, 2020), que utiliza do operador racial como fundamento ontológico da diferenciação, o negro, enquanto corpo da diferença, só existe enquanto tal na medida que é coagido pelo desejo ambivalente tanto pelo branco quanto pela brancura (Fanon, 2020). Posto dessa forma:

A existência [...] retorna ao caráter existencial que tensiona a divisão racial engendrada pelo colonialismo, onde o Ser-branco dispõe do gozo da existência, na exata medida em que o ser-Negro é antecipado pela imagem de escravo de seu destino epidermizado (KALLYAN, 2023, s/p).

A divisão racial tensiona uma formatação entre o ser e o existir que se sustenta a partir de uma organização que orbita em termos do corpo. Assim, o conceito chave para o corpo é o de *epidermização do racismo*. Basicamente, o conceito explica que ao se defrontar com o racismo, o negro interioriza um *complexo de inferioridade* e inicia um processo de *auto-ilusão*, buscando falar, pensar e agir como o branco. Contudo, pode chegar um momento que o negro se depara novamente com o olhar *fixador do branco*. Neste momento, as máscaras brancas são despidas.

Como se caracterizaria todo esse processo? Nesse processo, a “exploração, torturas, razias,

racismo, liquidações coletivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante” (FANON, 2021, p. 14). Em método, tomado como objeto em suas mãos, o fenômeno pode ser descrito de fora. Assim a *epidermização do racismo* remete à discussão sobre a percepção fenomenológica do corpo negro pelo Outro imperial e racista. Isto é, o fenômeno que pode ser descrito por fora é tomado como parte epidérmica do objeto que se tornou o negro depois de todo o processo de alienação, depois de todo o processo de se tornar um autóctone nas mãos dos seus ocupantes.

Para tanto, o racismo não pode esclerosar-se em sua relação com o corpo, tem que se renovar. É preciso trocar sempre suas vestes frente ao gênero humano que diversifica seu corpo. Fanon (2021) vai no seguinte caminho:

Como as Escrituras se revelaram insuficientes, o racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendia encontrar no biológico a base material da doutrina. Seria fastidioso lembrar os esforços empreendidos nessa altura: forma comparada de crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme etc (FANON, 2021, p. 7).

São produzidos diversos argumentos com base nessa direção, são inventadas as ciências e os mitos da “‘a labilidade emocional Negro’, ‘a integração subcortical do Árabe’, a ‘culpabilidade quase genérica do Judeu’” (FANON, 2021, p. 8).

Nesse sentido, o corpo em Fanon é aprisionado pelo branco implacável; o negro se distancia da sua presença e se faz objeto. “O que mais seria isso para mim, senão um descolamento, uma extração, uma hemorragia que fazia sangue negro coagular por todo o meu corpo?” (Fanon, 2020, p. 128). Nesse momento, Fanon (2020) alega o seguinte sobre o seu corpo:

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebataram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: “Y’a bon banania” (FANON, 2020, p. 127).

Isto é, o negro se descobre corpo no distanciamento da sua presença, na qual o branco, ao mesmo tempo que engole sua presença, na sua antropofagia cria o negro enquanto negro, usando das suas racionalidades fragmentadoras. Seu corpo negro, que é triplo e é quádruplo, que guarda dentro de si corpo, raça, ancestralidade e etnia, é determinado a ser corpo negro.

Mas ao mesmo tempo é uma metafísica, é também efetivo, é definitivo entre o corpo e o

mundo, sobre o qual Fanon (2020) explica:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza [...] lenta construção do meu eu enquanto corpo no interior de um mundo espacial e temporal, parece ser esse o esquema. Ela não se impõe a mim, é em vez disso uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se estabelece uma dialética efetiva entre meu corpo e o mundo (FANON, 2020, p. 126).

Assim, o negro para o branco é existência, e não ontologia, encontrando dificuldades em construir seu esquema. Contudo, essa existência do negro é uma alegoria em carne da subserviência, não pode existir enquanto sujeito dotado de si, sempre é agenciado perante o olhar interditor e hierárquico do branco. Não há resistência ontológica do negro contra o branco. Ele tem que existir para o branco, e sua existência não tem resistência ontológica. Nas palavras de Fanon (2020), “[...] qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada [...] O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco” (FANON, 2020, p. 125). Assim, sua metafísica e as instâncias às quais remetem foram abolidas na contra tradição com a civilização branca.

Acaba existindo na visão de mundo do colonizado “uma impureza, uma tara que impugna qualquer explicação ontológica” (FANON, 2020, p. 125). Nesse sentido, como acontece uma interdição ontológica, já que o negro é existência e não ontologia aos olhos do branco, isto é, o negro é uma alegoria da impossibilidade que só é vista no lugar inferiorizado da diferença? É possível argumentar da seguinte maneira:

Segundo Fanon, o negro, desejando descobrir o sentido de si e das coisas, processo existencial comum do homem, se descobre objeto e entrega sua objetividade ao outro (branco). Esta “entrega” opera quando a existência negra, alienada e irrefletida, sofre uma redução do seu corpo a uma aparência ou signo fixados pela linguagem do colonizador. O enclausuramento em uma objetividade condiz com a interdição do negro ao domínio do desejo e da sua própria subjetividade, sendo ele fixado somente nas condições de possibilidades (do real, da linguagem e do conhecimento) do mundo branco (VITORIO, 2020, p. 17).

Ou seja, a interdição ontológica acontece quando o negro se descobre negro pelo olhar do branco que o reduz ao corpo colonizado. Este corpo colonizado é negro, inferior, animal, não-humano, doente, puramente sexual, físico e objeto de desejo e narcisismo do branco. Isso aqui é a epidermização do racismo. Como bem pontua Neusa Santos (2021), a condição de existência do Negro, frente ao processo de assimilação decorrente da epidermização, é da ordem do estabelecimento da branquidão como condição única de existência.

Para a autora, o inconsciente do negro assume uma função retroativa quanto a sua negrura, renegando o próprio corpo³⁵ e direcionando-se para um lugar outro onde seja possível se realizar enquanto sujeito. Em termos psicanalíticos, há o estabelecimento de um ideal de ego branco para que o ego ideal seja suficientemente embranquecido a ponto de, no limite, o Negro passar a existir como um humano ao se tornar, pelo menos em sua fantasia, humanamente branco.

Diferentemente do que anteriormente era postulado, onde a categoria de inconsciente seria um construto uníssono quanto a sua estrutura, de modo que seria impossível atestar um lugar passível de racialização (NOGUEIRA, 2021), o que Fanon aponta é para a possibilidade da construção de outra subjetividade, na qual a raça seria não só um determinante do processo de consolidação do Eu, como seria, sobretudo, um demarcador que circunscreve a subjetivação a partir do corpo interditado. A epidermização, dessa forma, toma contornos de demarcação do corpo como instância primeira e última da subjetivação, onde a linguagem seria marcadora não só da diferenciação como também da constituição subjetiva, ao encarnar em léxico a dimensão persecutória da racialização negra enquanto uma diferente (GONZALEZ, 2020; NOGUEIRA, 2021).

Todavia, este mesmo corpo, objetificado e visto, é o corpo que vê, age e reflete conscientemente sobre o mundo. Fanon (2020) tem a noção não só passiva, do corpo negro que recebe os estereótipos, mas sim a noção ativa do sujeito que tem corpo. É dialético, ao passo que vê, é visto, ao passo que marca, é marcado, ao passo que fere, é ferido, ao passo que animaliza, é animalizado. O corpo é visto pelo outro, vê o outro e nos permite imaginar como o outro nos vê. Mas não só imaginar, pois o mundo é uma luta prática e cultural.

E essa dialética serve igualmente ao branco, que quando animaliza, se animaliza. Contudo, as perspectivas do negro são radicalmente novas, situa-se a um nível mais humano. Esse corpo negro que é visto e vê é assim de tal maneira que se apresenta de modo diferente da noção dominante do pensamento moderno que supõe a separação entre corpo e alma. Fanon critica a noção do corpo situado no mundo, ele apresenta uma crítica ao dualismo corpo e alma, razão e emoção. Para Fanon (2020), não há uma oposição entre corpo e alma, na qual um negro metafísico pode avançar esquecendo do seu corpo.

³⁵ O corpo do negro é negado enquanto processo de interiorização da noção negativada da negrura. Sendo o negro visto como a contraparte inferior que encarna na pele a violência e a interdição, a estrutura psíquica demanda um lugar outro para que possa continuar existindo. Dessa forma, o negro nega a sua negrura e passa a assumir uma tentativa de tornar-se um sujeito outro ao encarnar as formas de ser e existir típicas da brancura como saída para sua continuidade de vida.

Afirma que “[...]sim, nós (os negros) somos primitivos, diretos, livres nas nossas manifestações. É que o corpo, para nós, não se contrapõe ao que vocês chamam de mente. Estamos no seio do mundo. E viva o casal Homem-Terra” (FANON, 2020, p. 140). Está inserida nessa sua análise a crítica à mistificação do negro, Fanon não constrói um corpo que resgata o misticismo da intelectualidade primitiva, não aceita o negro enquanto ser guardião da Natureza para o perdão e a salvação branca. Não é o negro que salvará o branco quando ele destruir a natureza.

Contudo, quando o branco se coloca na frente do negro, lhe tira pelos processos colonialistas, racistas e alienantes a sua condição ontológica de sujeito, sendo posto como objeto e apenas corpo. Isso é definido para Fanon (2020) como a *epidermização do corpo negro*. É o “[...]corpo não dotado de razão, alma e humanidade. A objetificação e animalização do negro se caracterizam pela anormalização da sua corporeidade” (VITORIO, 2020, p. 23). É uma oposição proporcional meticulosamente criada, em que se tratando do negro se tem o seguinte:

[...] é uma polaridade proporcionalmente articulada: a extensão misticamente avantajada do pênis do negro corresponde, no nível do fetiche, ao subdesenvolvimento de suas faculdades mentais e, por isso, nessa fantasia, nada se espera do negro que não seja as habilidades próprias do corpo: o futebol, a dança, a sensualidade, as cores, a ginga, a malícia, a virilidade, a libido incontrolável e um corpo descomunamente animal(izado) (FAUSTINO, 2016, p. 70).

Segundo Faustino (2016), espera-se que o colonizado “participe do processo de produção e reprodução da vida apenas através de seus músculos, ou seja, de sua força de trabalho” (Faustino, 2016, p. 68), do trabalho degradado, manual e séptico. Onde é possível ver explicitamente uma radical divisão racial e técnica do trabalho em trabalhadores negros manuais e trabalhadores brancos não-manuais na colonialidade branca. E que, nesse processo resumido aos músculos, quando o negro usa a cabeça, tem no horizonte lidar apenas com os jogos do colonizador, com os jogos do branco. Músculo e cérebro são subjetivados pela razão inferiorizada da brancura.

Para uma boa descrição do corpo negro no que se entende em Fanon por epidermização do corpo negro, Vitorio (2020) descreve o seguinte:

O corpo negro: colonizado, incivilizado, aculturado, subjetivamente e objetivamente alienado, não passa de um corpo negro: “Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno” (ibid., p. 106). Sua participação no mundo foi rejeitada, amputaram seu entusiasmo. Exigiam seu confinamento, seu encolhimento. A feiura, a maldade, a animalidade,

associada a negro são internalizadas em sua consciência. Em um dado momento o negro decide entrar na luta, reconhece a raiva, o fogo que estava morto e reacendeu. Desde que viu ser impossível livrar-se de um pretenso “complexo inato”, que de fato é um complexo construído socialmente e imposto sobre ele, decide afirmar-se como negro. Na impossibilidade de reconhecimento, faz-se conhecer. O negro é sobredeterminado pelo exterior, pela sua aparição. Fixado, o negro é visto como um novo tipo de homem, um novo gênero. Visto pela superfície, lhe atribuem axiomas (VITORIO, 2020, p. 23-24).

Isto é, o corpo negro é fixado exteriormente pelos axiomas do colonizador e essa fixação é despedaçadora e desproporcional. É inumanizante. Esta razão que fixa o corpo negro também o despedaça em um corpo que é só pênis ou é só músculo que trabalha. “A experiência do corpo negro é ser reduzido genitalmente, desconjuntado socialmente e predeterminado pela sua racialidade. Sua falta de humanidade se dá a partir de características fenotípicas e morfológicas. É na corporeidade que se atinge a existência do negro” (VITORIO, 2020, p. 23-24). E esse despedaçamento é interiorizado pelo negro a tal ponto que ele começa a se ver de tal modo, o fazendo conhecer. E isso acontece até as máscaras brancas caírem para a produção de um novo homem, de um novo humanismo proposto pelo projeto do inferiorizado.

Nesse sentido, corpo e alma, corpo e consciência são diferentes, mas indissolúveis. O corpo é a perspectiva para o avanço. “O negro, em determinados momentos, está preso em seu corpo” (FANON, 2020, p. 236). Mas, a um determinado momento a consciência se torna ativa e o corpo se torna seu objeto, “para um ‘ser que adquiriu consciência de si e de seu corpo, que alcançou a dialética entre o sujeito e o objeto, o corpo não é mais a causa da estrutura da consciência, tornou-se objeto de consciência’ [citação de Maurice Merleau-Ponty]” (FANON, 2020, p. 236).

Pelo corpo é possível agir no mundo. O corpo faz referência aos sentidos. Mas o corpo do negro é tido como um objeto entre objetos. É coisificado no processo alienador. Sobre o corpo do negro, Fanon diz “eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2020, p. 125). O corpo do negro é o objeto entre objetos do olhar estereotipado do branco.

E esse corpo é construído por uma ciência racista, em que os cientistas, somente após muitas reticências, “admitiram que o negro era um ser humano; tanto in vivo quanto in vitro, o negro havia se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia” (FANON, 2020, p. 134). Descobriu-se que o negro era ser humano, tinha o coração do lado esquerdo. Mas mesmo assim, suas reticências têm limites, não se admitirá os cruzamentos

das raças, pois isso abaixaria o nível psíquico e mental do gênero humano. Já a “respeito dos meus cromossomos, descreviam alguns genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo. Assim como os *sex-linked*, descobriam os *racial-linked*. Uma vergonha de ciência!” (FANON, 2020, p. 135). Desse modo, o corpo fanoniano não é ontológico. Mas precisa recuperar sua ontologia. É preciso ser afirmado e tornado o invisível visível. Contudo, irá questionar Fanon (2020):

Como? Embora fosse eu que tivesse todos os motivos para odiar, para detestar, eles me rejeitavam? Embora devessem me suplicar e rogar, negavam-me qualquer tipo de reconhecimento? Já que era impossível que eu me desprendesse de um *complexo inato*, decidi me afirmar como NEGRO [noir]. Já que o outro hesitava em me reconhecer, só restava uma solução: fazer com que me conhecessem (FANON, 2020, p. 130).

Para Fanon (2020), o corpo marca o negro a ser conhecido, a conhecer e a fazer conhecer. Argumentaria ele que diferentemente do judeu, “no meu caso, tudo ganha uma *nova cara*. Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparência” (FANON, 2020, p. 131). Isto é, diferente do judeu, que por seu passado ou por sua organização era violentado e inferiorizado, para o negro a “evidência estava ali, implacável. Minha negrura estava ali, densa e indiscutível. E ela me atormentava, me perseguia, me inquietava, me exasperava” (FANON, 2020, p. 132). De novo, o corpo fazia referência aos sentidos humanos. É sua marca epidérmica.

Enquanto foi dado a Fanon (2020) um corpo construído pelo Outro, o outro branco, ele diz que “havia criado, por baixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial” (FANON, 2020, p. 126). Ao invés de um eu fisiológico, que tentavam não mais “carregar o peso dessa maldição corporal” (FANON, 2020, p. 126), estava sendo construído um corpo pela historicidade do “Olhe, um negro!”. Ou seja, surge esse estímulo externo que fez tudo desabar. Sobre essa ideia, Fanon (2020) argumenta o seguinte:

O esquema corporal, atacado em vários pontos, desabou, dando lugar a um esquema epidérmico racial. Se em um primeiro momento era um corpo em terceira pessoa, agora era em tripla pessoa. “Eu existia triplamente: ocupava um lugar, ia na direção do outro... e o outro – evanescente, hostil, mas não opaco, e sim transparente, ausente – desaparecia. Era nauseante... (FANON, 2020, p. 127).

O esquema corporal do homem negro que encontra dificuldades e incertezas, elabora um esquema histórico-racial, que desmorona diante da epidermização do racismo. É a náusea

de algo tão certo e efetivo quanto ofuscante e que aponta para vários lados. Como afirma Geraldo (2017) sobre esse de Fanon (2020):

Do ponto de vista fenomenológico, na construção do eu enquanto corpo no mundo espacial e temporal, haveria uma estruturação do eu e do mundo em que nenhum esquema se imporia, pois entre meu corpo e o mundo se estabeleceria uma dialética efetiva. Entretanto, observa o autor, para o homem negro, abaixo do esquema corporal há um esquema histórico-racial. O esquema corporal desmorona, cedendo lugar a um esquema epidérmico-racial (GERALDO, 2017, p. 136-137).

Assim, nessa epidermização racial, o corpo negro está preso à natureza, aos instintos selvagens, à sexualidade, é sensível, é místico-social, é místico-natural. Segundo Vítório (2020), para Fanon:

[...] o homem negro é, dentro da sociedade colonial, negado como humano por ser muito corpo e afirmado como coisa, instrumento, animal. O macho preto, masculinizado, instrumentalizado em seu órgão genital, dessemelhante do branco, tem seu instrumento fálico reduzido a ideia de força, virilidade e esses discursos procuram legitimar a escravização, o trabalho forçado, pesado, destinado a homens negros (VITORIO, 2020, p. 23).

Isto é, o corpo que é corpo e mente para o colonizador é tornado apenas corpo. Este corpo é todo despedaçado, aumentado e diminuído suas partes ao bel prazer do branco narcísico. O corpo negro se torna efetivo na epidermização do racismo. É subjetivado objetivamente seu corpo pelos maniqueísmos do colonialismo. A colônia é criada como um lugar maldito, em que o corpo do negro é a morte. E, como o corpo é consciência também, o negro incorpora esses complexos inferiorizantes e os tornam inatos. Mas, como o corpo que é olhado também pode olhar, o negro se conhece. Usa máscaras brancas. Entusiasma com a linguagem, com o pênis grande, com o corpo aumentado e supervalorizado. Até que as máscaras se tornam ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência e também uma armadilha. Frente a essas armadilhas, o negro se vê diante da construção do projeto de um novo homem que só pode ser feito no presente.

Sua noção de corpo entra no diálogo psicanalítico oferecendo uma crítica incisiva ao dualismo corpo-alma promovido por Freud e Lacan, sobretudo a partir de sua crítica construída em conjunto com o pensamento merleau-pontiano. Ele destaca que a corporeidade do negro é atravessada pelo colonialismo e pela racialização, sendo vista como um objeto em vez de um sujeito. Para Fanon, o corpo negro vive a "epidermização", ou seja, sua identidade e humanidade são negadas e reduzidas a um status de objeto, o que contradiz a ideia de um corpo que goza de pleno ser. O corpo negro é, acima de tudo, um corpo que vê

e é visto, refletindo uma experiência dialética que não é apenas individual, mas moldada por estruturas sociais e raciais. Enquanto Freud e Lacan tratam do corpo como um local de pulsões e significantes, Fanon enfatiza que a experiência do corpo negro é marcada pela desigualdade, colocando o sujeito negro em uma posição de luta contra a objetificação (FANON, 2020; 2022). A teoria de Fanon não se limita a questões de desejo e libido, mas considera a sobredeterminação entre o real e o simbólico como construído dentro do laço social da diferenciação racializada, de modo que as categorias de subjetividade e corpo seriam marcadamente concebidas na situação colonial a partir de sua dimensão social.

Sua crítica ao dualismo corpo-alma que perpassa o cânone freudo-lacanian, tensiona a ideia de que o corpo seria um mero objeto de experiências psíquicas, atestando que a construção do corpo perpassa pela forma como o sujeito se insere com o corpo no laço social; para ele, o corpo tem sido historicamente reduzido ao status de objeto, negado à humanidade, marcado pelas construções estereotipadas que são sustentadas na situação colonial pelo racismo. Sua abordagem acerca da noção de corpo em termos psicanalíticos oferece uma ruptura na composição do sujeito, uma vez que não há uma redução à experiência individual na história vívida em um contexto específico, mas sim, uma proposta de dialetização do corpo enquanto categoria histórica e social com reverberações objetivas para a composição tanto da subjetividade quanto do inconsciente negro.

Freud, em suas teorias psicanalíticas, formulou uma visão do corpo que é fundamentada na dualidade entre o corpo e a mente, onde o corpo é influenciado por instintos e pulsões, mas é controlado pela razão. O corpo é, portanto, um espaço de conflitos internos, especialmente entre as necessidades biológicas (id) e as exigências sociais (superego). Da mesma forma, Lacan expande esta visão ao introduzir o conceito de "ímagô" e o "estádio do espelho", apresentando a construção da identidade a partir de uma imagem idealizada. Aqui, o corpo é mediado pela relação com o outro e pela falta que define o sujeito. Fanon contrapõe tal visão ao atestar, através do sociodiagnóstico, a inserção do sujeito na sociedade que integra a experiência racial ao entendimento do corpo. Para ele, o corpo negro não é apenas uma manifestação de alienação de desejo, mas é a própria condição de desumanização imposta pela colonialidade. Fanon critica a ideia de um corpo neutro e propõe que o corpo é um campo de batalha onde se inscrevem relações de poder e opressão racial. A subjetividade da pessoa negra está intrinsecamente ligada à sua percepção de seu corpo, que é atravessada por experiências históricas que marcam sua corporeidade; Fanon mostra que não há

deslocamento possível entre corpo e experiência vívida, onde o sujeito emerge de forma dialética entre a experiência singular, individual e universal. É nesse entrelace que Fanon aponta um caminho de aprofundamento ao campo psicanalítico, primeiro ao postular o corpo enquanto categoria necessária e central para a compreensão do sujeito, e, posteriormente, ao deslocar da individualidade para o social a dimensão de consolidação do Eu no mundo.

CONCLUSÃO

Quando iniciamos essa dissertação uma pergunta com a qual nos deparamos em vários momentos diz respeito a nos questionar se seria possível pensarmos Fanon enquanto um pensador que pudesse ser reivindicado dentro do campo psicanalítico. Sendo seu pensamento embebido de um vasto campo de referências, circunscrevê-lo dentro de uma epistemologia específica parecia ser uma missão quase impossível. Ao final dessa dissertação podemos perceber como tal presunção de delimitação do seu pensamento é não só impossível como também contraria a própria proposta do autor quanto às ferramentas do seu pensamento. Concluir este trabalho é dar mais aberturas do que fechamentos propriamente ditos acerca do pensamento fanoniano. A partir da leitura de sua obra norteada pela busca pela prioridade ontológica do objeto, numa chave de leitura lukacsiana entrelaçada com uma análise multidisciplinar com a Filosofia e a Psicanálise, demos um particular valor para a construção de uma topografia de seu pensamento.

A partir de sua descrição biográfica, estabelecendo patamares de desenvolvimento do pensamento, apontamos a centralidade da sociogênese como principal ferramenta de crítica e profilaxia à situação colonial. Conforme proposta por Fanon, é uma lente através da qual pode-se compreender a relação entre os processos de construção do laço social e a formação da subjetividade dos indivíduos, atestando um caráter dialético da relação entre sociabilidade, subjetividade e composição do sujeito, sobretudo nos contextos de opressão e racismo. Nesse sentido, Fanon aponta para a interconexão entre o Individual e o Social na constituição do Eu, com implicações diretas para a forma como há a apreensão do signo Negro em torno da corporeidade dos indivíduos. Integra a análise do indivíduo às influências mais amplas da sociedade, dando destaque para a formação da subjetividade como subproduto de processos ulteriores ao sujeito, mas sem tirar de vista sua agência neste processo. Tal proposição tensiona uma oposição em relação à visão reducionista que fixa o sujeito como agente isolado, apontando que os componentes da racialização - raça, classe, gênero, economia,

política e cultura - compunham um papel crucial na composição dos sujeitos racializados, entendendo que a experiência individual não se descola da coletiva.

Ao iniciarmos nosso escrito pensando a Psicanálise enquanto um campo do saber que se debruça sobre o estudo do inconsciente humano, buscamos trazer à tona como esta não somente nasceu no seio da sociedade europeia, como também se consolidou nesta. Tendo nascido para responder a uma demanda de um grupo específico, a saber, os brancos europeus heteronormativos cisgêneros e burgueses, ela se consolidou como uma forma de apreensão e manejo do sofrimento que se via como universal, pois, à época, era este o modelo de humano universal. Dessa forma, as escolas de psicanálise que deram sequência ao pressuposto estabelecido por Freud outorgaram a abstração de um inconsciente que seria estruturado de forma incolor. Assim, a estrutura subjetiva humana seria incolor e alegórica, mediada pelo desenvolvimento psicosssexual, sendo alicerçada numa estrutura de *Eu* que é edificada na trama edípica.

Fanon critica a insuficiência da abordagem ontogenética de Freud para compreender a alienação do negro, propondo um deslocamento para incorporação da dimensão social não como um pano de fundo, mas como um marcador da sobredeterminação na qual se dá a subjetivação humana. Sua contribuição ao campo da psicanálise, ancorada na crítica ao colonialismo, amplia a noção de como as experiências humanas estão profundamente entrelaçadas no laço social; sua proposta de uma abordagem que entrelaça filogenia, ontogenia e sociogenia no mesmo patamar, sem destacar uma em detrimento da outra, mas operando-as dialeticamente, oferece uma estrutura analítica que permite uma melhor compreensão da complexidade da experiência negra, que não pode ser simplesmente reduzida a características biológicas ou psicológicas individuais. Fanon rompe com a presunção europeia de inauguração da realidade a partir de um mito criado para dar sentido ao estado como figura de regulação e manutenção, que seria responsivo ao espírito do povo enquanto um grande pai que cuida da nação, atestando, por outro lado, que o estado burguês é um assassino expropriador. A visão de um estado que se mantém para todos é não só ingênua, como falaciosa, pois só seria verdadeira se toda civilidade europeia não estivesse embebida de sangue preto até os cotovelos. A realidade sobre a qual Freud discorre, é sobretudo cega quanto aos seus problemas internos, e é justamente aqui que pensamos a inflexão quanto à psicanálise utilizando o texto fanoniano como ferramenta para suplantar a lacuna freudiana: é Fanon quem melhor discorre sobre a dimensão subjetiva do Negro à sombra do colonialismo.

Fanon desempenha um papel crucial ao destacar como a construção social da raça e as dinâmicas de poder colonial moldam as subjetividades. Ele argumenta que a alienação do sujeito negro é um fenômeno que vai além da individualidade, estabelecendo uma conexão direta entre a opressão racial e a formação das identidades. A psicanálise, para Fanon, não se limita ao entendimento das pulsões humanas ou dos traumas individuais, mas torna-se uma ferramenta para desvendar as estruturas de opressão que atuam na sociedade. Esta visão contrasta com muitos pensadores do seu tempo, que muitas vezes falham em confrontar a questão racial dentro de suas análises da subjetividade. Uma das principais forças do pensamento fanoniano é sua capacidade de articular a luta pela autoafirmação e pela liberdade como processos eminentemente sociais e coletivos. Em vez de enfatizar uma concepção de libertação que é meramente individual, Fanon argumenta que a verdadeira emancipação surge através de uma práxis revolucionária que desafia as estruturas de opressão e subversão. Isso implica não apenas resistir ao opressor, mas também construir novas formas de ser e de se relacionar que não sejam baseadas na hierarquia ou na subserviência. Essa dinâmica é extremamente relevante no contexto atual, onde as questões de identidade racial e de pertencimento permanecem centrais nas discussões sociais e políticas.

Por mais que Fanon não se colocasse como psicanalista ao final de sua vida, tendo reivindicado tal título apenas no *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ele apresentou, em suas análises, um pressuposto de que a subjetividade negra só existiria enquanto dotada de si na medida em que fosse desgarrada do agenciamento do branco e da brancura. O colonialismo imputou no Negro um estatuto de sujeito que fez de seu esquema corporal um triplamente cindido, sendo continuamente agenciado como contraparte do Branco. A crítica de Fanon a Negritude é particularmente significativa por expor as armadilhas do essencialismo, que pode reforçar a opressão ao invés de desmantelá-la. Ao invés de buscar uma valorização da cultura negra que coloque a negritude em um pedestal, ele exige uma análise crítica que desmistifique e destrua os fetichismos associados a esta construção. Esse movimento é uma exigência de complexidade: ele pede para que abramos espaço para as multiplicidades de experiências que não possam ser reduzidas a qualquer narrativa única, demandando uma compreensão ancorada na dialética. Isso é vital em tempos de crescente polarização social, onde identidades são frequentemente essencializadas e utilizadas como ferramentas de divisão³⁶.

³⁶ Para um aprofundamento nessa questão, vale a leitura de *O que é identitarismo?*, da autoria de Douglas Barros e publicado pela Boitempo Editorial em 2024

Nesse sentido, Fanon tece uma crítica ao conceito de saúde mental, o qual toma como um fenômeno sociogênico, ressaltando a relação dialética entre bem-estar e condições sociais. A ideia de que a saúde mental é profundamente influenciada pelo pertencimento a uma estrutura social em que os indivíduos se veem e experienciam a própria identidade sublinha a urgência de repensar como tratamos questões de saúde mental em comunidades marginalizadas. As instituições psiquiátricas, historicamente, têm falhado em reconhecer a complexidade das experiências dos indivíduos negros e de outras minorias raciais, muitas vezes perpetuando novos ciclos de alienação em vez de promover a cura. Fanon enfatiza a necessidade de práticas que priorizem a autonomia e autodeterminação dos indivíduos.

O pensamento de Fanon nos convoca a uma construção de práticas, através da práxis revolucionária, como forma de construção de um novo mundo no qual seja habilitado ao sujeito inferiorizado à autodeterminação; para ele, não basta uma crítica racional ou construção de novas significações em torno de objetos, uma vez que, para ele, o laço social é sustentado num projeto de diferenciação absoluta que se apresenta na forma do Racismo. Sua ênfase na práxis revolucionária não se limita a um chamado à ação armada, mas se estende a todas as formas de luta que desafiem as narrativas hegemônicas e promovam a dignidade humana, sem incorrer tanto em essencialismos quanto em saídas dialógicas. Nos desafios atuais enfrentados por muitos movimentos sociais, a relevância do discurso fanoniano é indiscutível. As lutas contra o racismo, a desigualdade econômica e as violências estruturais continuam a testemunhar a necessidade de uma análise crítica que incorpore a complexidade das experiências humanas no contexto da opressão. A obra de Fanon é um convite contínuo à reflexão e à ação; ele nos desafia a ver além das categorias limitadas que muitas vezes utilizamos para entender a realidade social e a nos comprometermos com um projeto de mundo que permita a todos os sujeitos a plena realização de sua humanidade.

A contribuição de Fanon à psicanálise e ao pensamento político não é apenas uma crítica às condições de seu tempo, mas também uma instigante chamada à ação para gerações futuras. Ao restaurar a centralidade da luta social e da autodeterminação na análise da sociabilidade e da subjetividade, ele nos dá ferramentas valiosas para compreendermos melhor não apenas nosso passado, mas também as direções que podemos seguir. Sua ênfase na práxis revolucionária e sua crítica ao essencialismo continuam a inspirar a luta por justiça, igualdade e a reimaginação de um futuro onde todos possam reivindicar sua posição como sujeitos plenos da história. A reflexão sobre a sociogenia, em toda a sua complexidade, não só

enriquece nosso entendimento da psique humana, mas também nos desafia a continuamente buscar um mundo mais justo e equitativo.

O mergulho no texto fanoniano demanda um esforço específico do leitor: entender que sua biografia está entrelaçada com seus escritos, mas que isto não constitui uma redução à ontologia como determinadora do seu pensamento. O que se abre enquanto exorcismo pessoal nos manuscritos de teatro filosófico, ainda em sua juventude, amadurece em conjunto com o autor com o passar de sua vida e das novas construções nas quais ele se implica. Nesse sentido, conferimos ao autor uma leitura que se dê a partir de si, não de uma tentativa de enquadrar num determinado campo epistêmico. Percebemos como a obra fanoniana não pode ser lida como dividida entre a fenomenologia e o materialismo histórico dialético, pois em seus textos há uma permanência de temas que se atualizam. A díade entre o *jovem* e o *velho* Fanon, como se *Omar* e *Ibrahim* fossem mutuamente excludentes, não se sustenta frente ao exame de sua produção. Enquanto houver uma organização social que se sustenta no capitalismo, na expropriação do homem pelo homem, tendo no racismo o seu fundamento de constituição, a obra de Fanon seguirá viva, ardendo em palavra e prática; a sociogênese, enquanto projeto de apreensão e diagnóstico amplo da realidade concreta, segue sendo atual. Dessa forma, a tríade entre corpo, linguagem e violência é apresentada em exorcismo pessoal e reaparece enquanto temática de discussão ao longo dos variados escritos, se apresentando no contínuo.

A guisa de conclusão pensamos que a questão se existiria ou não uma construção enquanto proposta filosófica e política sobre a dimensão do corpo na obra de Frantz Fanon talvez não seja o questionamento que melhor se encaixe na complexidade de pensamento do martinicano. Mas sim de qual a dimensão da corporeidade para realização do sujeito na sociedade frente ao que se apreende de seu corpo. Se debruçar pelo pensamento fanoniano é lidar, continuamente, com um processo tanto de denúncia das querelas deixadas pelo colonialismo na contemporaneidade, quanto também, e principalmente, de se ver diante de apontamentos enquanto possibilidades de realidades outras. O lugar do corpo na obra de Fanon não é outro senão o da centralidade.

Ao discorrer sobre as consequências do colonialismo para a existência em sua totalidade, abarcando as dimensões objetivas e concretas da economia e da política, em conjunto com as dimensões subjetivas e inconscientes da linguagem e do psiquismo, o ponto de encruzilhada se dá justamente no sujeito que dispõe de um corpo que não é só interditado e

cindido, como também diferenciado numa hierarquia racializada e assimilado a um lugar distante do seu. Ao pontuar a diferenciação não somente no, mas a partir do corpo, Fanon consegue trazer à tona a forma como um indivíduo se consolida enquanto um outro de si mesmo. A noção de raça enquanto operador ontológico de diferença, que não apenas circunscreve como também delimita as possibilidades de existência tanto para o branco quanto para o negro, engendra uma determinação racial do processo de subjetivação humana.

O corpo é corpo e mente, é afeto e consciência, é objetividade e subjetividade, é interno e externo, é ativo e passivo. O corpo é um fenômeno. O corpo enquanto fenômeno no capitalismo colonialista eurocentrado e mundializado se dá em maniqueísmos, branco e negro, inferior e superior, humano e não-humano e ser e não-ser. Nesses maniqueísmos, o corpo negro é o inferior, não-humano e o não-ser. É emoção, corpo e virilidade como essencialmente negro. É determinado por diferentes complexos, o *complexo inato* e o *complexo de inferioridade*, “o acometimento em massa de um complexo psicoexistencial” (Fanon, 2020, p. 26). É alienado e fetichizado de múltiplas maneiras. É eternizado enquanto negro.

Antes, tinha-se processos racializadores, inferiorizadores e desumanizadores mais primitivos para a criação maniqueísta. Brutalizava-se pelo tamanho do crânio. Com a complexificação social, passou-se a violentar o corpo negro pela cultura e por processos mais sofisticados, como naturalizações de que o negro não sabe filosofar, só sambar, é músculo e não intelecto. A democracia burguesa é uma operação ultramoderna que em seus diversos níveis de desenvolvimento mistifica essas naturalizações. Contudo, a marcação pelos fenótipos, pela anatomia, pela morfologia, pela fisionomia, pela mistificação e pela fisiologia nesses termos jamais é substituída pela guerra cultural, mas sim ampliada, complexifica e sofisticada.

Nesse sentido, o corpo negro é alienado econômico, político e militarmente e tornado objeto passivo. Acentua-se a diferenciação completa cuja a ontologia do ser é impossibilitada frente ao projeto colonial de diferenciação racial, que faz da raça um operador ontológico de diferença, na qual o negro não cabe dentro da mimese branca e humanidade.

Como existência, é determinado por processos de não-ser e de nadificação. Ao ser existência, é passivo de interiorizar a alienação e os fetiches colonialistas e racistas, o que torna a análise fanoniana da psicologia e da psicanálise privilegiadas. O que é epidérmico,

se interioriza. O que é marcado pelo corpo como negro, é interiorizado também como negro. O corpo é enclausurado para uma guerra mais sofisticada.

O corpo, pela percepção fenomênica, capturado por processos econômicos, políticos e militares colonialistas e racistas, é determinado pelo que Fanon conceitua e foi desenvolvido como epidermização do racismo. A epidermização do racismo é a determinação exterior pelo olhar do colonizador que desmorona o esquema corporal e histórico-racial e o afeta politicamente, pela violência física e moral, como um corpo só de músculo, falocêntrico e que pensa com os “detalhes, anedotas e relatos” (Fanon, 2020, p. 127) do colonizador.

Seu corpo não é mais humano. É fragmentado, esticado e aumentado. É visto como negro e inferior. Recortado como pura força de trabalho, como objeto sexual, como genitálias do desejo narcísico da brancura, como animal protetor da natureza, como coisa mística defensora da magia e do cosmos, entre outras mutilações.

Porém, é por esse narcisismo que a emancipação humana do branco europeu trai a si mesmo, pois sua emancipação se coloca como um falso universal que olha o mundo a sua semelhança. O corpo negro é desejado pela mulher branca como objeto fálico e como músculos volumosos, reservado à proteção da natureza cósmica para a redenção da destruição branca do mundo e é ativo econômico de exploração e opressão. Mata-se o negro para ganhar eleições e defender a democracia. Por fim, seu projeto é mais radical, mais humano e é por libertação. Suas máscaras caem. E para Fanon (2020) é preciso exigir sua humanidade, impossível no colonialismo, que interdita sua ontologia, que impede a alteridade que reside a possibilidade de compreensão do outro, que impede estabelecer uma relação de ser um para consigo de tal modo que não se delimite enquanto uma corruptela da brancura; na forma como o autor coloca, é como se a experiência de ser-negro se desse enquanto diferenciada do próprio corpo.

O negro, enquanto figura representada de forma negatizada pelo branco frente a consolidação do processo colonial, assumiria o lugar de encarnar, em seu corpo, tudo aquilo que a brancura não queria para si e tampouco vislumbrava de se enxergar. A brancura se tornou sinônimo de virtuosidade da racionalidade. Encarnou em seu corpo a possibilidade de ser a própria dimensão do ser, uma alegoria universalizada do que seria um humano. Em termos, o branco se torna não só o sujeito como também o próprio humano, deixando para o negro o lugar oposto. Se para si reivindica a razão e a humanidade, para a negrura relega a bestialidade e as dimensões que seriam típicos de seres vistos, por seus olhos colonizadores,

como inferiores.

Nesse esquema, há uma cisão: a brancura auto reivindicada como virtuosa, ao mesmo passo que impõe, através da força, o lugar de inferioridade e subalternidade para a negrura. Tal processo configura a forma como, para o branco, o negro se torna o seu outro; o outro indesejado, relegado, inferiorizado e animalizado como uma impossibilidade para si. O outro do branco encarna tudo aquilo que um humano pode ser, e este o é senão um outro enegrecido. O que Fanon denuncia, nestes termos, é que ao invés do outro do negro ser exclusivamente o branco, que se apresenta como sua contraparte violentadora, ele é, na realidade, o próprio negro.

Se o outro do branco é o negro, o outro do negro também é, fazendo do corpo um marcador de diferenciação a tal ponto que para existir o negro necessite não apenas buscar uma outra forma de humanidade que lhe possa caber, como também necessita, por conta do processo de epidermização, se destituir do próprio corpo para que se faça um Eu. O corpo para Fanon não é apenas um marcador de diferença, é o reduto da existência; e sua crítica aponta justamente para uma possibilidade de futuro onde a raça não seja um delimitador da potência. A libertação demanda luta, e a luta demanda conhecimento das condições objetivas e subjetivas nas quais estamos inseridos para que, apenas assim, possamos construir um projeto político que possibilite o existir para além de um contínuo de construções imagéticas embebidas de racismo até a garganta.

Entretanto, o lugar do corpo no texto fanoniano demanda um maior aprofundamento, visto que este é reduto sensível da experiência do sujeito negro na condição de racialização diferenciadora mediada pela colonização. Longe de tentar esgotar a discussão, buscamos abri-la.

Este trabalho dá bases para que em pesquisas futuras possam ser aprofundadas as noções tanto de sujeito quanto de subjetividade que são inauguradas pelo colonialismo. Não conseguimos discorrer, dentre outras coisas, sobre a influência da ferida colonial para a população branca e periférica brasileira. Tampouco conseguimos abarcar a dimensão da clínica e do manejo no seio analítico. Além disso, uma questão que evitamos tensionar no trabalho é da ordem do trauma racial e suas implicações para a subjetivação no contínuo, sobretudo na interlocução com a obra de Sándor Ferenczi, autor que Fanon leu, mas não privilegamos neste trabalho, guardando tal temática para um futuro doutorado. Assim,

deixamos pavimentado o caminho para um campo ainda em aberto: o caminho para uma psicanálise fanoniana.

Finalizo evocando a prece de Fanon: Faça sempre de mim um homem que questiona!

REFERÊNCIAS

- ASSIS, W. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, n. 27, p. 613-627, 2014.
- ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 58, p. 291-309, 2017.
- ANDRADE, Érico. **Negritude sem identidade**: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras. n-1 Edições, 2023.
- BEAUVOIR, Simone de. **A força das coisas**; tradução. Maria Helena Franco Martins. - 2ed. - Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009. Tradução de: La force des choses.
- BHABHA, H. **The location of culture**. New York: Routledge, 1994.
- BHABHA, H. “Day by Day... with Frantz Fanon”. In: Alan Read (Ed.). **The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation**. Seattle: Bay Press, 1996, p. 186-205
- BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- BARROS, Douglas Rodrigues. Pequeno glossário fanoniano. In: **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/pequeno-glossario-fanoniano/>. Acessado em: 26 out 2022.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. **A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!** Civitas, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHESMAN, Demetrius Prysthon; KALLYAN, Guilbert da Silva Araújo. A inauguração da modernidade pela violência: crítica à noção de modernidade em Benjamin a partir da fissura colonial. **Cadernos Walter Benjamin**, v.30, n.1, p. 18-28, 2023.
- FANON, Joby. **Frantz Fanon, My brother: doctor, playwright, revolutionary**. Lexington Books, 2014.
- FANON, Frantz. **Œuvre: Avant-propos de la Fondation Frantz Fanon**. Paris: La Découverte, 2011.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008..
- FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.
- FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.
- FANON, Frantz. Les Damnés de la terre (1961). **Paris: La Découverte**, p. 85-100, 2002.

- FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FANON, Frantz.. **Os condenados da terra**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.
- FANON, Frantz.. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021a.
- FANON, Frantz.. **Por uma revolução africana: textos políticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b.
- FANON, Frantz et al.. **Pour la révolution africaine: écrits politiques**. Paris: F. Maspero, 1969.
- FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. Revista Convergência Crítica, v. 13, 2018.
- FANON, Frantz.. **Racismo e Cultura**. Brasil: Editora Terra sem Amos, 2021.
- FANON, Frantz.. **Sociologie d'une révolution – l'an V de la Révolution Algérienne**. Paris:François, Maspero, 1968.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. **“Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos: UFSCar, 2016.
- FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FAUSTINO, D., & LIPPOLD, W. (2023). **Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana**. Boitempo Editorial.
- FAUSTINO, Deivison Mendes; ROSA, Miriam Debieux. O mal-estar colonial: racismo, indivíduo e subjetivação na sociabilidade contemporânea. **Psicologia & Sociedade**, v. 35, p. e275160, 2023.
- FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade, um guia para compreender Fanon**. Ubu Editora, 2022.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon:: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148–163, 2018. DOI: 10.26512/ser_social.v20i42.14288. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/14288. Acesso em: 4 fev. 2025.
- FREUD, S. **Totem e tabu**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.
- FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, S. **Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- FREUD, S. XII neuroses de transferência: uma síntese. **Neurose de Transferência: uma síntese**, 1915.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do Eu.** (Paulo Cesar de Souza, trad., pp. 13-99). Companhia das Letras, 1923/2013.

FREUD. **O chiste e sua relação com o inconsciente.** Rio de Janeiro: Delta, 1978.

FREUD, S. Totem e tabu e outros trabalhos. In Edição Standard Brasileira das **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (pp. 11-191). Imago, 1994/1996.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer.** L&PM Editores, 2016.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In Edição Standard Brasileira das **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (pp. 67-150) Imago, 1930/1996

FREUD, S. **O mal-estar na cultura.** Autêntica, 1930/2010. <https://lotuspsicanalise.com.br/biblioteca/FREUD-Sigmund.-O-Mal-Estar-na-Cultura-LPM.pdf>

GEISMAR, Peter. **Frantz Fanon: A critical Study,** London, Wildwood House, 1973

GEISMAR, Peter. **Fanon.** Buenos Aires. Granica Editor, 1972. (Colección Hombres del Tiempo)

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GUERRA, Andréa Máris Campos. Universal, particular e singular: Psicanálise e Política. **Clín. & Cult.**, São Cristovão, v. 8, n. 1, p. 7-23, jun. 2019. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000100003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 04 fev. 2025.

JESUS, Alexandro Silva de. **Notas sobre a atualidade da ferida colonial.** Recife: Titivillus, 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GERALDO, Sheila Cabo. **O corpo negro, as marcas e o trauma.** Arteriais, v.3, n. 5, 2017.

HALL, S. **The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why now? Why black skin, white masks?** In: READ, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and visual representation.* London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1996.

HALL, S.. **The work of representation.** In: HALL, Stuart (Org.). *Representation: cultural representation and cultural signifying practices.* London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HENRY, Paget. **Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy.** New York: Routledge, 2000.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**-Nova Edição: usos e sentidos. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

KALLYAN, Guilbert da Silva Araújo. Crítica – sine qua non: a carne mais barata e doce do mercado. **Revista 4Parede**, Recife, 05 de junho de 2023. Disponível em: <https://4parede.com/critica-sine-qua-non-a-carne-mais-barata-e-doce-do-merca-do/>. Acesso em: 02 mai 2024.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

KON, N. M. (2020). **O racismo e o negro no brasil**. Editora Perspectiva SA.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, v. 2, 1964.

LACAN, J. **O Seminário 20**: Mais, ainda (MD Magno, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Obra original publicada em, v. 73, 1972.

LIPPOLD, Walter Günther Rodrigues. O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia. **Monographia (FAPA)**, v. 1, p. 1-20, 2005.

LUKÁCS, G. (1967). **Estética I**: La peculiaridad de lo estético. Barcelona, México, DF: Grijalbo.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social: II**. Tradução: Nélcio Schneider (com a colaboração de Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes). Editora Boitempo, 2013.

Lukács, Georg (1954/2020). **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Editora Ciências Humanas.

Mendes Faustino, D., & de Oliveira, M. C. (2020). FRANTZ FANON E AS MÁSCARAS BRANCAS DA SAÚDE MENTAL: SUBSÍDIOS PARA UMA ABORDAGEM PSICOSSOCIAL. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)**, 12(Ed. Especi), 6–26. Recuperado de <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1110>

MACEY, David. **Frantz Fanon**: a life. London: Granta Books, 2000.

MANOEL, Jones. **O humanismo radical de Frantz Fanon**. Publicado em 09 julho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Hp1xEdAKnU8>. Acessado em: 28 out 2022.

MARX, Karl. **Teses sobre Feurbach**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeur.htm>. Acessado em: 10 mar 2023.

MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon**. Disponível em: <https://www.epedagogia.com.br/materialbibliotecaonline/2894A-universalidade-de-Frantz-Fanon.pdf>. Acesso em: 05 nov 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

- MBEMBE, Achille. **Politiques de l'inimitié**. La Découverte, 2018.
- MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Perspectiva SA, 2020.
- MUNANGA, K. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb**, n. 12, p. 169-203, 2010.
- NOGUERA, Renato. **Dos condenados da terra à necropolítica**: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. Publicado em 2017. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: 18 jan. 2019.
- NOGUEIRA, I. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva S/A Editora, 2021.
- OLIVEIRA ANDRADE, É. Por que a psicanálise não é uma pseudociência? Sobre as novas bases epistemológicas da psicanálise. **Debates em Psiquiatria**, v. 12, p. 1-19, 2022.
- PASQUALINI, Juliana Campregher; MARTINS, Lígia Márcia. Dialética singular-particular-universal: implicações do método materialista dialético para a psicologia. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 362-371, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.
- QUINET, A. **A estranheza da psicanálise**. Rio de Janeiro, Rio de J: Zahar, 2009.
- RABAKA. **Forms of fanonism**: Frantz Fanon's critical theory and the dialectic decolonization. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.
- RABAKA. Revolutionary fanonism: on Frantz Fanon's modification of marxism and decolonization of democratic socialism. **Socialism and Democracy**, v. 25, 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, 2007
- ROSA, Miriam Debieux. Psicanálise implicada vicissitudes das práticas clinicopolíticas. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, v. 41, p. 29-40, 2013.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019.
- SANTOS, N. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. Orphée Noir. In: Prefácio à **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française** (Léopold Sédar Senghor, org.). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015

SARTRE, Jean-Paul. **La Nausée**. Saint-Amand: Gallimard, 1972

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

SHARPLEY-WHITING, Denean T. **Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms**. 1997.

SOUZA, Priscilla Santos de. **Traços, restos e laços de Frantz Fanon**: contribuições clínicas emancipatórias e anticolonialistas à psicanálise. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. doi:10.11606/T.47.2024.tde-18122024-173144. Acesso em: 2025-01-17.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

VITÓRIO, Rafael Borges da Silva. **Raça, corpo e existência**: uma leitura pós-colonial em Fanon. Anãnsi: Revista de Filosofia, Salvador, v. 1, n. 2, 2020.

WYNTER, S. Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”. Collection of Essays National Identity and Sociopolitical Change: **Latin America Between Marginization and Integration**. University of Minnesota Press: 1999.

ZAMBRONI-DE-SOUZA, Paulo César et al . O pioneirismo de Louis Le Guillant na reforma psiquiátrica e psicoterapia institucional na França: a importância do trabalho dos pacientes para a abertura dos hospícios. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 3, dez. 2009 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000300005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 07 fev. 2025.

ZIMERMAN, D. **Fundamentos psicanalíticos**: Teoria, técnica, clínica – Uma abordagem didática. Artmed Editora, 2009.