




**FRANTZ FANON E A
DECOLONIALIDADE:
ENTRECRUZAMENTOS PARA
UMA PERSPECTIVA
CRÍTICO-ESTRUTURAL DO
RACISMO**

FRANTZ FANON AND DECOLONIALITY:
INTERCROSSINGS FOR A
CRITICAL-STRUCTURAL PERSPECTIVE OF
RACISM

FRANTZ FANON Y DECOLONIALIDAD:
ENTRECRUZAMIENTOS PARA UNA PERSPECTIVA
CRÍTICO-ESTRUTURAL DEL RACISMO

 10.5935/2177-6644.20230045

Guilherme Pessoa *

 [0000-0002-0728-1373](https://orcid.org/0000-0002-0728-1373)

Resumo: O presente trabalho visa apresentar uma análise do racismo na formação sócio-histórica da modernidade ocidental e das sociedades capitalistas contemporâneas. Para tanto, partimos das contribuições de Frantz Fanon para apontarmos a sociogênese dos sujeitos racializados como um fator determinante da estrutura econômica e psicológica do colonialismo. Junto a isso, tratamos das distintas reivindicações do pensamento de Fanon na crítica à modernidade, enfocando as gramáticas decoloniais, para pensarmos a formação do não-ser sob o lócus latino-americano. Concluimos o escrito apontando para a relevância dos entrecruzamentos do pensamento fanoniano e da decolonialidade para uma perspectiva crítico-estrutural do racismo na contemporaneidade.

Palavras-chave: Frantz Fanon. Sociogênese. Pensamento decolonial. Epistemologias dos condenados.

Abstract: This paper aims to propose an analysis of racism in the socio-historical formation of western modernity and contemporary capitalist societies. For this, we start from Frantz Fanon's contributions to point out the sociogenesis of racialized subjects as a determining factor of the economic and psychological structure of colonialism. Along with this, we portray the different claims of Fanon's thought in the critique of modernity, focusing on decolonial grammars, to think about the formation of non-being under the Latin American locus. We conclude the writing by pointing to the relevance of the intersections of Fanonian thought and decoloniality for a critical-structural perspective of racism in contemporary times.

Key-words: Frantz Fanon. Sociogenesis. Decolonial thinking. Epistemologies of the damned.

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo proponer un análisis del racismo en la formación sociohistórica de la modernidad occidental y las sociedades capitalistas contemporáneas. Para ello, partimos de los aportes de Frantz Fanon para señalar la sociogénesis de los sujetos racializados como factor determinante de la estructura económica y psicológica del colonialismo. Junto a ello, retratamos las distintas pretensiones del pensamiento de Fanon en la crítica a la modernidad, centrándonos en las gramáticas decoloniales, para pensar la formación del no ser bajo el locus latinoamericano. Concluimos el escrito señalando la relevancia de las intersecciones del pensamiento fanoniano y la decolonialidad para una perspectiva crítico-estructural del racismo en la contemporaneidad.

Palabras clave: Frantz Fanon. Sociogénesis. Pensamiento decolonial. Epistemologías de los condenados.

* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ. 
[6228805278428336](https://orcid.org/6228805278428336) - E-mail: pessoag13@outlook.com.

Introdução

Os estudos concernentes aos alicerces da sociedade capitalista e das democracias contemporâneas nos levam a uma incursão crítica a sua formação colonial e ao peso da colonialidade para o girar de suas engrenagens contraditórias e desiguais, especialmente na periferia do capital. O mundo colonial e suas dinâmicas de poder foram, como diz Achille Mbembe (2018, p. 29), as “pias batismais” da sociedade capitalista e das democracias contemporâneas no desenrolar da modernidade ocidental. Não obstante, sob as penas e canetas dos colonizadores, tal processo – a modernidade ocidental - foi tido como uma batalha entre a infância da humanidade e seu ponto mais alto de elucubração racional, tecnológica, filosófica e política. Visamos interpelar tal compreensão hegemônica nos cânones das elites intelectuais a partir das *práxis* do Sul global.

É justamente nesta seara epistemológica que nosso trabalho pode ser localizado, cujo enfoque reside na análise da formação deste “universo mórbido” (FANON, 2008, p. 27), tendo como âncora sociológica os distintos caminhos teóricos apresentados por Frantz Omar Fanon, pensador e revolucionário martinicano, pelos fanonismos e pelo pensamento decolonial a respeito da: 1. Formação do mundo colonial; 2. O processo de desumanização de sujeitos(as) colonizados(as) e escravizados(as); 3. Os diferentes horizontes políticos presentes nos diagnósticos a respeito das formas de resistência dos grupos sociais historicamente marginalizados.

Partimos de uma representação histórico crítica do mundo colonial para analisar, a partir das categorias de “sociogenia” e racialização, trabalhadas por Frantz Fanon (2008; 2022), a sociogênese dos sujeitos racializados como um elemento central na formação e organização das sociedades coloniais e capitalistas. Ressaltamos também a posição crítica do pensador martinicano frente aos desdobramentos do processo supracitado, expressa, por sua vez, na defesa da implosão dos binarismos racialistas dentro da luta pela libertação nacional e a descolonização na segunda metade do século XX.

Investimos também num estudo introdutório a respeito da recepção e da apropriação do pensamento de Frantz Fanon nas correntes de pensamento anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais ao longo dos últimos setenta anos (FAUSTINO, 2022). Isto é, imergindo nos estudos fanonianos e nas “formas de fanonismo” (RABAKA, 2010, p. 35-37) ligadas às correntes supracitadas, passamos a ressaltar as distintas categorizações e apropriações do

pensamento do psiquiatra martinicano dentro das epistemologias e perspectivas políticas defendidas por tais grupos intelectuais. A partir disso, daremos ênfase ao “fanonismo decolonial” (FAUSTINO, 2015, p. 109), isto é, aos cruzos epistemológicos entre a *práxis* de Fanon e a perspectiva decolonial, destacando as novas roupagens dadas as contribuições fanonianas para as lutas dos condenados das terras do Sul global.

Com base na apresentação da relevância do pensamento fanoniano para as epistemologias decoloniais, passaremos a analisar os modos nos quais a intelectualidade ligada a tal corrente de pensamento crítico latino-americano analisou a formação do não-ser dentro das relações de poder erigidas na modernidade-colonialidade. Destacaremos algumas das principais categorias trabalhadas pelas gramáticas decoloniais, a fim de apresentar os caminhos teóricos e políticos defendidos pelos estudos decoloniais.

Concluimos o escrito apontando os caminhos traçados por Frantz Fanon e o pensamento decolonial, destacados nas formas que o “fanonismo decolonial” (RABAKA, 2010; FAUSTINO, 2015, p. 109) se valeu e atribuiu status epistêmico aos diagnósticos e prognósticos do pensador martinicano. Destarte, afirmamos que os principais imbricamentos entre o pensamento fanoniano e as perspectivas decoloniais consistem nas concatenações entre o padrão de poder do mundo colonial e o racismo.

Para tanto, o presente trabalho é dividido em quatro partes: na primeira, versaremos sobre a construção do sistema mundo moderno colonial e a sociogenia do racismo; a segunda por sua vez, é destinada a análise da sociogênese do sujeito racializado e os labirintos do racialismo; na terceira, apresentaremos, de forma introdutória, as relações críticas e as aproximações entre o anti, o pós e o decolonial frente o pensamento de Frantz Fanon; na quarta, por fim, analisaremos alguns dos pontos centrais das gramáticas decoloniais e os seus entrecruzamentos com o pensamento fanoniano.

Os principais resultados do presente escrito podem ser divididos em duas questões gerais: 1. Os entrecruzamentos do pensamento fanoniano e da perspectiva decolonial nos permitem analisar o papel central do racismo para a formação sócio-histórica do colonialismo e para a organização das sociedades capitalistas contemporâneas, sob uma perspectiva crítico-estrutural; 2. a importância do conceito de sociogênese dos sujeitos racializados para a compreensão das relações de poder e das desigualdades sociais paramentadas pelo racismo nas sociedades contemporâneas. Tal estudo aproxima-se da perspectiva estrutural do racismo trabalhada nas discussões *hodiernas* acerca do tema (ALMEIDA, 2019; OLIVEIRA, 2021).

A sociogenia do racismo no mundo colonial

Antes de adentrarmos no tema principal do escrito, falemos brevemente a respeito da construção do mundo colonial. Não garantida a compreensão do elemento colonial presente na questão racial, de gênero e de classe na formação sócio-histórica das sociedades capitalistas contemporâneas – em especial as da periferia do capital -, dificilmente teremos em vista a elaboração de prognósticos críticos aos problemas sociais que nos rodeiam. Mas o que é colonialismo?

Colonialismo remete a um processo histórico de reorganização territorial, militar, econômica, cultural e simbólica dos territórios invadidos e roídos (HERNANDEZ) pelas potências europeias que, entre os séculos XV e XX, marcou a constituição de uma nova configuração produtiva e geopolítica a nível mundial. A colonização, a partir da assim chamada “descoberta da América”, em 1492, e o tráfico de escravizados transplantados de sociedades africanas para o novo mundo, teceu elementos fulcrais para tal quadro, especialmente no que concerne à expansão mercantilista, de relevância inegável para a construção concreta do capitalismo (MBEMBE, 2017).

Aqui, a configuração de uma nova ordem econômica a partir do comércio triangular, subjugado, por sua vez, aos interesses europeus – especialmente da Inglaterra – representou a potencialização do comércio de mercadorias, dentre elas humanos escravizados, entre as metrópoles colonialistas, as colônias e parte expressiva do continente africano. A expansão dos mercados europeus e a mundialização do capitalismo se deu com base no colonialismo e na escravização. Mais do que isso, de acordo com Eric Williams, as concatenações entre colonialismo e escravidão potencializaram o assentamento do capitalismo no território europeu:

[...] o comércio marítimo triangular deu um triplo estímulo à indústria britânica. Os negros eram comprados com artigos britânicos; transportados para as fazendas, eles produziam açúcar, algodão, anil, melão e outros produtos tropicais, cujo processamento criava novas indústrias na Inglaterra; e, enquanto isso, a manutenção dos negros e seus donos nas fazendas fornecia mais um mercado à indústria britânica, à agricultura da Nova Inglaterra e aos pescadores da Terra Nova. Em 1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio colonial triangular ou direto. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos da acumulação do capital que, na Inglaterra, financiou a Revolução Industrial (WILLIAMS, 2012, p. 67).

Genocídios, escravização, dominação colonial e apartação racial configuram as bases constitutivas da modernidade ocidental. Pode-se dizer que foi em tais águas avermelhadas por sangue que as sociedades capitalistas nasceram. Quanto ao colonialismo como fenômeno sócio-histórico, é patente que este teve como base o “[...] domínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental” (MUDIMBE, 2013, p. 16). Neste sentido, pode-se definir o colonialismo europeu sob os territórios do Sul global a partir de duas fases gerais, diretamente ligadas ao processo de formação e globalização do capitalismo, isto é, falamos de um “colonialismo moderno” e um “colonialismo contemporâneo” nos termos de José Maria Mendes Pereira (1978, p. 2).

Para Pereira, a primeira fase do colonialismo é marcada pela “[...] formação das primeiras colônias de povoamento branco, entre as quais os Estados Unidos, Canadá, Austrália, Colônia do Cabo, na África do Sul” (PEREIRA, 1978, p. 2), bem como as colônias de extração – como no caso do Brasil – ligadas a dinâmica de acumulação primitiva necessária a constituição do capitalismo na centralidade do capital. Já o segundo, por sua vez, “[...] realiza-se já numa época de processo de maturação do capitalismo monopolista e será o responsável pela introdução do modo de produção capitalista na Ásia e na África” (PEREIRA, 1978, p. 2). O colonialismo é, portanto, a linha mestra da construção da modernidade ocidental.

Mundo colonial, mundo Atlântico, são muitas alcunhas dadas a este processo de reconfiguração geopolítica e epistemológica em termos eurocêntricos. Nos atendo, de forma introdutória, ao que representa o sistema colonialista, podemos indicar, com Aimé Césaire, o seu inverso:

Concordemos no que ela não é; nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem extensão do Direito; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas (CÉSAIRE, 1977, p. 8).

A configuração do mundo colonial é marcada pela construção de barreiras, cujas bases residem na paulatina construção do não-humano e da conseqüente bifurcação entre humanos e desumanizados, de acordo com a racionalidade moderna/colonial (QUIJANO, 1992). Neste sentido, o mundo colonial é um mundo cindido.

Frantz Omar Fanon (1925-1961), psiquiatra de formação e um revolucionário, particularmente negro e martinicano (FAUSTINO, 2018), nos apresenta em *Les damnés de la terre* (1961/2022) um dos diagnósticos mais importantes a respeito do mundo colonial a partir do ponto de vista do colonizado que, da Martinica até o território metropolitano francês e deste até a Argélia, vivenciou e observou o processo de construção do não-ser, bem como dos seus desdobramentos – especialmente no que tange aos sofrimentos psicossociais em sua prática clínica – dentro de um sistema socioeconômico, político e cultural balizado pela destruição da alteridade.

É Fanon quem apresenta, de forma mais cristalina, a fratura do mundo colonial enquanto um de seus arrimos constitutivos, posto que, entre o mundo do colonizador/senhor e o mundo do colonizado/escravizado residem os aparatos de poder que balizam a reprodução do sistema, especialmente as instituições militares numa fase inicial do colonialismo. Destarte, a respeito da cisão do mundo colonial, dirá Fanon:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos está sobrando. A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados (FANON, 2022, p. 31).

A dominação colonial que, como vimos, é pautada por genocídios de povos originários, por pilhagens e pela colonização do ser, tem na violência seu arrimo delineador. O miasma da violência pode ser sentido, para Fanon, desde a gênese do mundo colonial, bem como dos seus polos antitéticos, até os processos de descolonização. A violência, seja em termos físicos, ontológicos ou epistêmicos, gesta uma linguagem do mundo colonial, onde este torna-se, “sob o peso de sabres e canhões” (FANON, 2021, p. 61), um mundo maniqueísta.

A destruição ou o sufocamento da *Weltanschauung* dos sistemas sociais autóctones, bem como dos sujeitos escravizados no mundo atlântico, operou como uma tecnologia de controle na guerra colonial. A dominação militar e territorial é complementada por um processo de pilhagem, em termos culturais e sociais, da sociedade colonizada, bem como do processo de desmantelamento de sujeitos/as sociais constituídos/as por tais constelações socioculturais.

É neste sentido que Fanon aponta para a importância do conceito de “alienação cultural”, afirmando que:

[...] o resultado global buscado pela dominação colonial era exatamente convencer os nativos de que o colonialismo devia retirá-los das trevas. O resultado, conscientemente perseguido pelo colonialismo, era enfiar na cabeça dos nativos que a partida do colono significaria, para eles, o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização. No plano do inconsciente, o colonialismo não procurava, portanto, ser percebido pelo nativo como uma mãe afetuosa e benfazeja que protege a criança de um ambiente hostil, mas como uma mãe que, sem cessar, impede a criança, fundamentalmente perversa, de conseguir se suicidar, de dar livre curso a seus instintos maléficos. A mãe colonial protege a criança contra ela mesma, contra seu ego contra sua fisiologia, sua biologia, seu infortúnio ontológico (FANON, 2022, p. 187).

Este homem-besta é tornado, também, aos olhos do colonizador, um homem-objeto quando da mumificação da cultura autóctone. Destarte, o lugar do/a colonizado/a é construído a partir de violências sistemáticas, onde o racismo é tido como sua (ou uma das) pedra de toque. As hierarquizações coloniais em face da negação da alteridade, bem como os seus desdobramentos na vida psíquica são enraizados, de acordo com o psiquiatra martinicano, em aspectos socioeconômicos constitutivos do sistema colonial, de tal sorte que, nesse movimento, podemos observar sua crítica aos essencialismos e racismos destilados em forma de análises tidas como científicas no século XX. Isto fica claro em sua Carta ao ministro residente do governo colonial argelino:

A função de uma estrutura social é constituir instituições permeadas pela preocupação com o homem. Uma sociedade que encurrale seus membros em soluções de desespero é uma sociedade inviável, uma sociedade que deve ser substituída (FANON, 2021, p. 94).

Tanto em sua análise clínica, quanto em sua interpretação filosófica e sociológica engajada a respeito do mundo colonial, Fanon aponta para a importância do conceito de “sociogenia” (FANON, 2008, p. 28). Aqui, o psiquiatra martinicano expõe os limites das perspectivas psicanalíticas em torno das explicações dos sofrimentos psíquicos:

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

Com o conceito de sociogenia, Frantz Fanon propõe uma interpretação materialista do processo de alienação, em termos racializantes, do negro e do branco. É a partir de uma

determinada situação social, econômica e política – o mundo colonial – e das suas relações de opressão, que ocorre a “epidermização” (FANON, 2008, p. 28) de uma pretensa inferioridade das pessoas que passam a ser racializadas como negras, tanto por parte delas mesmas quanto por parte do Eu hegemônico branco. Do mesmo modo seria afirmada a superioridade daquele que se coloca como o verdadeiro humano – o branco –, de tal sorte que, como veremos adiante, o identitarismo branco seja cristalizado, no imaginário coletivo colonial, frente a desumanização das populações não-brancas.

A sociabilidade colonial, marcada pela cisão entre humanos e desumanizados enquanto um elemento de legitimação da dominação colonial – a nível subjetivo, mas reificado nas práticas sociais recursivas – cristaliza a inferiorização de pessoas negras sob o imperativo da racialização. São as condições sociais e econômicas que gestam, em primeira ordem, as condições de estabelecimento desta metafísica racial.

Vejam, agora, como tal conceito de sociogenia, junto ao de racialização, formam um conjunto essencial para a compreensão do processo de gênese dos sujeitos racializados desde a formação do mundo colonial.

A sociogênese dos sujeitos racializados e o “duplo narcisismo”: identitarismo branco fundamentado pela invenção do sujeito racializado como negro

Antes de adentrarmos na análise das contribuições de Frantz Fanon para o entendimento da sociogênese dos sujeitos racializados no mundo colonial, convém falarmos brevemente a respeito das categorias de raça e racialização. De forma sintética, a raça é uma construção teórico-discursiva de operacionalização da alteridade dada pela ótica do colonizador europeu perante as pessoas escravizadas e colonizadas, especialmente no que concerne à dimensão da aparência.

Do encontro com o outro surge, paulatinamente, a ideia de raça como resposta para os questionamentos e fobias do colonizador frente ao colonizado, de modo que, a partir da razão colonial, a raça constitui o que Achille Mbembe concebe por “alterocídio”, isto é, a concepção do outro enquanto “[...] objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2018, p. 26).

Como tal, podemos dizer que raça detém historicidade, ou seja, que a concepção moderna de raça é indubitavelmente ligada ao processo de formação do mundo colonial. A

raça, portanto, é uma categoria política socialmente referenciada e não existe enquanto uma característica inata ou biológica. O processo social de racialização pode ser categorizado como a “epidermização dos lugares e posições sociais” (FAUSTINO, 2015, p. 58). Destarte, a racialização da vida constituiu a hierarquização de grupos sociais dentro da formação sócio-histórica do mundo colonial/moderno/capitalista, a partir do racismo como uma:

[...] forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam (ALMEIDA, 2019, p. 32).

O racismo, portanto, operacionaliza a racialização da vida tendo como base a ideia de raça. Feita uma apresentação geral das categorias de raça e racialização, vejamos como o diagnóstico social de Frantz Fanon promove uma compreensão radical do processo de sociogênese dos sujeitos racializados nas malhas de poder do mundo colonial.

Ao apontar o caráter fulcral da divisão e hierarquização de seres humanos em subespécies para o funcionamento do sistema colonial, Frantz Fanon nos demonstra a raiz do problema de seu maniqueísmo, isto porque:

Quando se apreende o contexto colonial em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: a pessoa é rica porque é branca, é branca porque é rica (FANON, 2022, p. 32-33).

A sociabilidade pautada pelo racismo e a cristalização da ideia de raça gesta um “universo mórbido” onde branco e negro constituem um “duplo narcisismo” (FANON, 2008, p. 27) formado nas bases concretas das relações sociais e econômicas do mundo colonial:

O branco está fechado na sua brancura.
O negro na sua negrura.
Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações que ele implica (FANON, 2008, p. 27).

Neste sentido, as duas categorias só existem enquanto tal quando a raça é uma das bases da reprodução das relações econômicas, psicossociais e afetivas dentro de uma conformação sócio-histórica específica. Diante disso, é o branco que cria o negro, de forma que é na experiência concreta que a figura do negro é construída; a ontologia, dirá Fanon, é insuficiente para a análise da construção sócio-histórica do negro, dado que, “[...] aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104). Tal lógica binária restringiu as relações de alteridade na situação colonial, isto é, a capacidade de:

[...] se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre branco X negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo (FAUSTINO, 2015, p. 60).

Por intermédio de um apelo narcísico, ao falar de humanidade, o colonizador descrevia a si mesmo numa lógica de divinização umbilicalmente atrelada à animalização daquele/a que só existe para comprovar sua superioridade (CARNEIRO, 2005). Ao invocar a raça negra, o branco também consolidou as suas atribuições identitárias, universalizando-as, no entanto, enquanto manifestação de um pretense sujeito moderno e universal de matriz iluminista (ALMEIDA, 2019). O branco, isto é, o verdadeiro humano, é universal, de tal sorte que seu processo de racialização não seja observado nas relações sociais como tal, a não ser quando é invocado por discursos supremacistas. Do contrário, ser branco é nunca ter a sua humanidade contestada.

Por outro lado, a concepção identitária imposta às pessoas racializadas como negras, a partir do julgamento do Eu hegemônico, é constituída por um “esquema histórico-racial” (FANON, 2008, p. 105) com base nas construções imagéticas e fobias do branco, de forma que os sujeitos sociais racializados como negros, têm sob si o peso da objetificação perante a razão colonial-moderna e racista. É neste sentido que Fanon nos apresenta a experiência vivida do negro como um processo de alienação de si, com base em sua própria experiência pessoal como um antilhano na metrópole colonial francesa:

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 106).

O negro, portanto, é construído pela exterioridade. Sob o processo de desmantelamento ontológico, a experiência vivida do negro é pautada por um caráter dúplice (PESSOA, 2022): malgrado o peso da desumanização gestada na dominação colonial e orientada pelos marcadores de classe, raça e, no caso das mulheres negras, de gênero, os sujeitos sociais racializados enquanto o nada da relação com o ser (branco) materializam seus pedaços de humanidade na luta pela inclusão real na sociedade nada abrangente – cidadania,

direitos e combate ao racismo –, afirmando-se enquanto sujeitos e cidadãos plenos. O sujeito social racializado como negro é, portanto, um não ser-que é¹.

Em seu diagnóstico social, Frantz Fanon aponta que, a partir das relações hierárquicas entre humanos e desumanizados, organizada pelo racismo colonial, a formação psicossocial das pessoas negras seria moldada pelo desejo de deter os atributos e os títulos sociais validados como expressões do pináculo da humanidade. Se o desejo e as volições práticas e simbólicas são orientados por tal fim, “[...] para o negro só há um destino. E ele é branco” (FANON, 2008, p. 28). Sob o jugo do colonialismo, afirmar o seu pedaço de humanidade para o outro, isto é, para aquele que nunca teve a sua humanidade contestada, com base no intelecto constituído a partir da cultura, da linguagem e dos costumes ocidentais, seria a saída encontrada pelas pessoas negras, especialmente aquelas ligadas aos setores médios das sociedades colonizadas.

Um exemplo significativo para o autor, dentro do colonialismo francês, seria a relação da pessoa colonizada e racializada como negra e a linguagem. No contexto colonial, a linguagem é um campo de poder onde o colonizador impõe, na prática, a sua superioridade. O branco francês se recusa a conversar com um senegalês ou um antilhano utilizando os trejeitos formais da língua francesa, pois o negro colonizado não é um igual.

Por outro lado, a recusa, por parte dos sujeitos colonizados, após uma estadia na metrópole colonial, dos dialetos crioulos – as mesclas da língua francesa com diversas línguas africanas – falados nas colônias francesas demonstraria uma forma de resistência a marginalização racista. Assimilar a linguagem francesa, bem como os trejeitos metropolitanos é um modo de distinção simbólica entre os colonizados. Uma forma de estar mais próxima da autointitulada verdadeira humanidade, no contexto colonial.

Este era o caso existente nas Antilhas, de onde provinha o psiquiatra martinicano. Para Fanon, o antilhano encampou uma forte afirmação de seu pedaço de nacionalidade francesa – e, portanto, de humanidade – ao se diferenciar do africano, condenando-o a uma condição inferior: “Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco” (FANON, 2008, p. 40). O antilhano não quer ser visto como inferior, ou seja, não quer ser confundido com um negro.

¹ Penso tal categoria a partir das contribuições de Achille Mbembe (2018), Frantz Fanon (2008) e Douglas Rodrigues Barros (2019) dispostas ao longo do escrito. A condição de não-ser que é exprime a agência histórica dos segmentos racializados e marginalizados.

Negro eu? Negro é o africano, eu sou um francês (humano)! Olhe, branco, eu domino a língua e a cultura francesa com maestria, assim como vocês! O fazer reconhecer-se com base no assimilacionismo, isto é, a busca pela crítica a interdição do reconhecimento mútuo da humanidade do mistificado (negro) com base no tornar-se como o mistificador (branco) marca a experiência vivida do negro. O negro quer ser branco.

Questionando as falácias do mundo branco a partir dos próprios termos coloniais, o sujeito racializado como negro passaria a perceber, na prática, que seus esforços seriam invalidados pelos olhares hegemônicos: “O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto” (FANON, 2008, p. 107). Pouco importaria o questionamento da irracionalidade das práticas racistas, pois, ao contrário, o esquema histórico-racial configura a própria racionalidade das relações de poder coloniais. O racismo colonial fixou a condição de inferioridade das pessoas negras, isto é, que elas seriam reconhecidas antes como negras e depois como um ser humano de segunda categoria.

Que fazer frente à constante reafirmação de sua sub-humanidade? De acordo com Fanon, o sujeito racializado como negro passaria a afirmar sua negrura; a secretar uma identidade negra (FANON, 2008, p. 113). Ora, é justamente isso que, no contexto da crítica ao colonialismo francês, fizeram os intelectuais ligados ao Movimento da Negritude francófona, um dos mais relevantes referenciais epistemológicos e políticos de Frantz Fanon. Na estilística crítica do pensamento do martinicano Aimé Césaire, do senegalês Léopold Sédar Senghor e do franco-guianense Léon-Gontran Damas, tidos como os fundadores da negritude francófona (DOMINGUES, 2005), a personalidade negra era positivamente afirmada pelo fato da alma negra ser categorizada por valores que a civilização ocidental havia deixado de lado.

A sensibilidade, de acordo com Senghor, seria um dos pontos principais da personalidade negra:

Sensibilidade emotiva. A emoção é negra como a razão é grega. Água que todos os suspiros encrespam? Alma dos espaços abertos, sacudida pelos ventos, cujo fruto muitas vezes cai antes da maturidade? Sim, é verdade que, de certo modo, o preto hoje é mais rico em dons do que em obras. Mas a árvore mergulha suas raízes na terra. O rio corre, profundo, arrebanhando pepitas preciosas (SENGHOR, 1939 *apud* FANON, 2008 p. 116).

A afirmação da negrura passaria, portanto, pela defesa de características históricas, culturais e psicossociais ligadas a um povo negro. A negritude promovia um renascimento da

percepção de si por parte das pessoas racializadas como negras: sim, nós somos humanos; sim, nós temos uma cultura milenar; sim, negro sou! Tratava-se, portanto, de realizar uma arqueologia da negritude e da civilização negra; buscar no passado as fundamentações de uma identidade negra que trouxesse uma ideia de fraternidade entre as pessoas racializadas como tal em África e na diáspora africana.

Não obstante, para Frantz Fanon, tal perspectiva gestaria uma cristalização da identidade negra pautada pela inversão (e não pela negação completa) dos termos coloniais: “Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra!” (FANON, 2008, p. 116).

Tal afirmação de uma personalidade negra foi dada com base em argumentações racialistas que invertem o peso negativo da negrura e da história africana, no pensamento ocidental, ressaltando aspectos positivos da “alma negra” sob uma perspectiva essencialista, como no exemplo de Senghor ao afirmar que a “[...] emoção é negra como a razão é grega” (SENGHOR, 1939 *apud* FANON, 2008, p. 116).

O problema em questão, para Frantz Fanon, não seria o de condenar os esforços em prol da afirmação positiva de uma identidade negra, atitude que ele mesmo tomava, de forma crítica (FAUSTINO, 2018). O psiquiatra martinicano insistia, nos debates públicos em torno da negritude, que ela era uma resposta política direta ao racismo antinegro, que “[...] se lançou contra o desprezo do branco e revelou-se em certos setores a única capaz de fazer cessar interdições e maldições” (FANON, 2022, p. 189). O tensionamento de Fanon quanto ao debate supracitado se deu em torno da radicalização das propostas políticas da *négritude*, condenando não apenas o racismo e o identitarismo branco, mas também a posição acrítica frente ao racialismo e as essencializações em face da figura do negro e de uma cultura negra.

Com isso, Fanon nos leva a compreensão do seguinte quadro: tanto a internalização da desumanização (alienação de si) acompanhada pelo desejo de ser branco – a alegoria presente em *pele negra, máscaras brancas* –, quanto o processo de busca de reconstrução da identidade pautada pela história de um povo negro, enclausura a *práxis* dos condenados das terras colonizadas ao binômio colonial negro/branco. Este é o núcleo da condição dupla e narcísica da racialização colonial.

No entanto, tal resgate histórico africano seria visto, pelos teóricos da negritude, como a “[...] única maneira daqueles que foram marcados com o ferro quente da infame escravidão

racial se encontrarem ontologicamente” (MOORE, 2010, p. 13). A crítica de Fanon a respeito de tal perspectiva gira em torno da: 1. Generalização acrítica de uma identidade negra fixa, atribuída de forma positiva a todas as pessoas racializadas como negras; 2. A busca pela cristalização de aspectos socioculturais ligados a uma cultura negra.

Poderia uma senegalesa ter a exata mesma preocupação política, a respeito de seu entorno social, que uma afro-estadunidense pelo fato de ambas serem mulheres negras? Fanon responde negativamente, pois aposta na *práxis* social ligada a historicidade da formação sócio-histórica de cada nação, de tal modo que a afirmação de uma cultura negro-africana fosse desmantelada dentro das preocupações práticas apresentadas pela atuação orgânica na luta por libertação nacional. A aposta fanoniana na *práxis* social nos leva, também, a uma compreensão específica a respeito das relações entre cultura e política. Para o autor, a cultura é vivida e constantemente mutável, de tal sorte que, na atuação política concreta dos condenados da terra, a cultura nacional seja reivindicada e transformada ao longo do processo.

Mesmo com a afirmação de uma identidade negra, o sujeito racializado ainda seria tido pelo Eu hegemônico como um ser humano de segunda classe. Dada a interdição do reconhecimento mútuo, ao negro seria vedada a autodeterminação de si, pois é o Ser que, constantemente, o constrói:

Assim, a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o ‘verdadeiro racional’. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido. Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, quando tentava, no plano das idéias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim (FANON, 2008, p. 120).

O negro não pode ser branco, assim como a afirmação de sua negrura é desvalorizada perante a racionalidade capitalista. Para o branco, o negro não pode ser um verdadeiro humano e, quando afirma sua estilística da negritude, passaria a negar a objetividade histórica. O negro é um condenado. A ironia presente na racionalização da crítica a identidade negra, por parte da branquitude, está no fato central do processo de racialização da vida: o branco busca tutelar e definir o destino do negro.

Neste sentido, a autoafirmação da negrura é implementada já quando o peso da racialização estrutura a dinâmica concreta da vida. É, portanto, um esforço que subverte a lógica racista da racialização da vida na modernidade/colonialidade, mas que se mantém

preso aos labirintos do racismo, ainda que afirme a humanidade da população africana e afrodiáspórica sob a identidade negra.

Não obstante as limitações do antirracismo racialista, é preciso reafirmar que as lutas implementadas por sujeitos sociais racializados como negros no continente africano e na diáspora, visando a reumanização do povo negro, de negras e negros, é uma resposta direta ao racismo, ainda que esteja dentro da lógica racialista. Mais do que isso, tais lutas passam a disputar a definição do que é ser negro trazendo à tona a força do caráter positivo da identidade – ser um motor da luta política.

Nos “[...] esforços desesperados de um preto que luta para descobrir o sentido da identidade negra” (FANON, 2008, p. 30), a afirmação da negrura defende a condição de sujeito político e produtor de conhecimento por parte de pessoas negras. A afirmação da identidade negra coloca o não-ser em posição de igualdade com aquele que se autointitulou como o guardião da civilização.

A dialética fanoniana nos ensina que a reumanização do sujeito racializado se dá para além do fulcral esforço de invocação da raça e construção de identidades pautadas pela negrura. Na luta política, as pessoas racializadas como negras não podem abdicar da identidade negra como um arrimo de mobilização. Ainda assim, ela é o ponto de partida e não um horizonte estático. Enquanto “ser acional” (FANON, 2008, p. 184), o sujeito racializado deve tender, na luta política, “ao universalismo inerente à condição humana” (FANON, 2008, p. 28). É preciso desalienar o negro e o branco em vista de outras formas de sociabilidade e de identificação, cujas bases não sejam fincadas pela racialização da vida. Ora, isso só pode ser dado a partir da transformação social.

Neste sentido, para Fanon, o duplo narcisismo só tem seu fim a partir das *práxis* concretas orientadas pela liberdade do ser humano contra o sistema colonial e as amarras da metafísica racial. O negro, sendo um *não-ser que é* traz em sua agência radical a possibilidade concreta de “sacudir as raízes contaminadas do edifício” (FANON, 2008 p. 28).

As explosões futuras apontadas por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* como o palco para uma verdadeira luta de reumanização dos sujeitos racializados e colonizados aconteceram dentro das lutas de libertação nacional dos povos africanos, ao longo da segunda metade do século passado, onde o revolucionário martinicano atuou diretamente como um quadro da Frente de Libertação Nacional argelina (FLN), contra as forças coloniais francesas

(FANON, 2021). A palavra-chave deste processo de descarrego do colonizado é a descolonização, entendida como:

[...] 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 (FANON, 2022 p. 29).

A descolonização é vista, em Fanon, como um processo de reumanização do/a condenado/a a partir de seus esforços coletivos em torno da eliminação do maniqueísmo – e do duplo narcisismo – com base na emancipação dos povos colonizados. Esta reumanização, entendida como uma terapia revolucionária (GORDON, 2015), tem na violência do colonizado seu elemento basilar. É partir da canalização da violência e das manifestações musculares de sobrevivência psicológica e afetiva do colonizado – dança, religião, lutas entre grupos étnicos distintos alimentadas pelo colonialismo, etc. –, em torno de um programa político revolucionário, que a luta de libertação nacional seria implementada em prol da emancipação dos povos colonizados.

A *práxis* do condenado, em vias de libertação, é construída no seio da luta anticolonial, marcada também pelo maniqueísmo que deseja destruir, sendo o contra-ataque do colonizado um desdobramento da desumanização colonial:

No que se refere aos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada tenha sido simbólica, e mesmo que seja desmobilizada por uma descolonização rápida, o povo tem tempo para se convencer de que a libertação foi uma questão de todos e de cada um, que o líder não tem mérito especial. A violência alça o povo à altura do líder (FANON, 2022, p. 79).

A organização política dos condenados, para Fanon, vai além de uma luta pela preservação de grupos subjugados, bem como de suas manifestações culturais, políticas e religiosas marcadas por um resgate do particularismo cultural que, em alguns casos, apresentava-se de modo essencialista dentro dos termos estabelecidos pelos colonizadores/brancos, ainda que com os termos invertidos. A luta anticolonial, que não abdica da violência como motor da descolonização, é a base para a recolocação das pessoas desumanizadas em seus locais de humanidade, isto é, da destruição das cascas desumanizadoras e, conseqüentemente, do rompimento do caráter dúplice da experiência vivida do não-ser. Numa palavra: restabelecer a relação do eu com o outro, cindida pela lógica moderna/colonial.

As metamorfoses do pensamento de Frantz Fanon e os tipos de fanonismo

A proposta epistemológica e política de Frantz Fanon (1961) pode ser categorizada como uma busca pela construção de um novo humanismo revolucionário, que toma como objetivo político a emancipação dos condenados e a implosão dos binarismos racialistas do racismo colonial. Tal proposta foi elementar para as *práxis* da luta por libertação nacional na segunda metade do século XX, um verdadeiro farol da luta terceiro-mundista à época.

Por outro lado, as indagações e os prognósticos presentes na obra de Frantz Fanon podem ser vistos, ainda que por caminhos distintos, nos estudos pós-coloniais, subalternos e decoloniais que sucederam cronologicamente os movimentos anticoloniais. Como veremos adiante, ainda que de modo introdutório, Frantz Fanon é reivindicado e interpelado por tais matrizes de pensamento crítico a modernidade ocidental e aos frutos do colonialismo (FAUSTINO, 2022).

Não é por nada que intelectuais como Lewis Gordon, Tracy Sharpley-Whiting & Renee White (1996), Reiland Rabaka (2010) e Deivison Mendes Faustino (2015; 2022) apontam para a existência, nas ciências sociais dos últimos setenta anos, de estudos acerca da trajetória de vida e do pensamento do intelectual martinicano.

Quanto aos estágios dos estudos fanonianos, Gordon, Sharpley-Whiting & White (1996) apontam para cinco ênfases distintas, na produção teórica mundial, a respeito do tema: 1. As reações positivas e negativas a *práxis* revolucionária de Frantz Fanon, por parte de revolucionários e pensadores radicais como Amílcar Cabral, Huey Newton, Fidel Castro e Paulo Freire e, por outro lado, de intelectuais liberais como Hannah Arendt e Sidney Hook; 2. Os escritos biográficos a respeito de Frantz Fanon²; 3. As análises em torno da importância do pensamento do autor para a teoria política em trabalhos como o do ganês Emmanuel Hansen e do somaliano Hussein Adam³; 4. As apropriações críticas, por parte das correntes de pensamento pós-moderno e pós-colonial, das contribuições do revolucionário martinicano para a compreensão das armadilhas da modernidade; 5. A busca pelo diálogo com a obra de

² Exemplos notáveis de biografias a respeito de Frantz Fanon seriam os livros *Frantz Fanon: a portrait*, de Alice Cherki (1975) e *Frantz Fanon: A life*, de David Macey (2000).

³ Trata-se, respectivamente, de *Frantz Fanon: Social and political thought* (1977), escrito pelo intelectual ganês Emmanuel Hansen e do ensaio *Frantz Fanon as a Democratic Theorist* (1993) do intelectual somaliano Hussein Mohamed Adam.

Frantz Fanon, “[...] explorando formas nas quais ele é um pensador útil” (GORDON; SHARPLEY-WHITING; WHITE, 1996, p. 7, tradução nossa).⁴

É pertinente destacar que, na concepção dos autores supracitados, as ênfases em torno de Frantz Fanon não seguem um esquema de suplantação - da primeira para a quinta⁵ -, pois estão diretamente relacionadas aos interesses dos estudiosos e estudiosas que se debruçam sobre a obra de Fanon. As apropriações e as críticas aos diagnósticos e prognósticos fanonianos seriam dados, portanto, com base nas filiações de tais intelectuais as correntes de pensamento e suas intervenções no debate público das ciências sociais.

Partindo de uma perspectiva próxima a quinta ênfase dos estudos sobre Fanon, Reiland Rabaka buscou apresentar as contribuições do psiquiatra martinicano para a “[...] desconstrução e reconstrução dos estudos africanos radicais, da política e da teoria social crítica” (RABAKA, 2010, p. 4, tradução nossa).⁶ De acordo com Rabaka, as apropriações críticas em torno da obra fanoniana desconsideravam o seu caráter transdisciplinar, multifocal e, especialmente, os seus imbricamentos com o pensamento radical africano e afrodiaspórico.

Visando contornar as incongruências supracitadas, Rabaka nos apresenta o que concebeu por “formas de fanonismo”, isto é, “[...] uma arqueologia do conhecimento africano preocupada em oferecer um inventário acessível do que Fanon historicamente e atualmente continua a contribuir para os estudos africanos, a política radical e a teoria social crítica” (RABAKA, 2010, p. 34-35, tradução nossa).⁷ Doravante, destaca cinco tipos distintos de fanonismo presentes nos estudos africanos e afrodiaspóricos contemporâneos: o fanonismo antirracista, o fanonismo marxista, o fanonismo decolonial, o fanonismo feminista e o fanonismo revolucionário humanista (RABAKA, 2010, p. 35-37). A presença do pensamento fanoniano nas *práxis* críticas dos estudos africanos radicais demonstra, portanto, a importância do revolucionário terceiro-mundista para os mais variados matizes da luta antirracista contemporânea.

⁴ Do original: “[...] to explore ways in which he is a useful thinker” (GORDON; SHARPLEY-WHITING; WHITE, 1996, p. 7).

⁵ Em trabalho posterior, Lewis Gordon (2015) aponta para uma sexta ênfase dos estudos fanonianos, cuja característica principal seria a autopercepção do *Fanon studies* como um campo acadêmico com base na atuação de intelectuais e ativistas antirracistas como Nigel Gibson, Cedric Robinson, Jane Anna Gordon e Mireille Fanon-Mendès-France.

⁶ Do original: “[...] deconstruction and reconstruction of Africana studies, radical politics, and critical social theory” (RABAKA, 2010, p. 4).

⁷ Do original: “[...] an archaeology of Africana knowledge preoccupied with providing an accessible inventory of what Fanon has historically and currently continues to contribute to Africana studies, radical politics, and critical social theory” (RABAKA, 2010, p. 34-35).

De acordo com Deivison Mendes Faustino, por outro lado, a massa crítica de estudos em torno do pensamento do revolucionário martinicano pode ser mapeada em três ondas de propagação, entre os anos 1950 e 2019. A primeira onda se deu entre 1950 e 1971; a segunda, de 1983 até 2008 e, por fim, uma última curva ascendente dos estudos contemporâneos acerca de Fanon, de 2010 a 2019 (FAUSTINO, 2022, p. 91). Um aspecto relevante desta categorização feita pelo intelectual brasileiro, consiste na relação entre os matizes dos fanonismos, a produção intelectual e as intervenções políticas do movimento anticolonial, bem como das correntes de pensamento pós-colonial e decolonial presentes na temporalidade supracitada.

Não obstante as aproximações com os estudos de Rabaka e Gordon, Faustino buscou analisar as formas de apropriação do pensamento de Frantz Fanon dentro das mais distintas chaves analíticas presentes nos estudos críticos do colonialismo:

O que se pode observar nos quadros analíticos apresentados é que o surgimento de novas fases ou estágios de estudos não remete, necessariamente, à articulação de uma vertente teórica específica, mas ao tipo de pergunta que autores vinculados a matrizes teóricas diversas estão fazendo a respeito de Fanon e suas contribuições para as ciências humanas contemporâneas (FAUSTINO, 2015, p. 93).

Destarte, cada fase traz em si indagações e perspectivas epistemológicas distintas dentro dos debates políticos e acadêmicos em torno da crítica da modernidade, da situação colonial e dos desdobramentos das formas de opressão e subalternização gestadas no mundo colonial. Isto influenciou nos modos de apropriação da obra de Fanon e nos distintos status dados ao revolucionário martinicano ao longo das últimas décadas. Falemos brevemente sobre isso.

O anticolonialismo representou, como vimos, o tempo histórico de Frantz Fanon. É também o tempo histórico da resistência política e militar ao colonialismo, sendo identificado com o processo histórico das lutas de libertação nacional africanas e asiáticas da segunda metade do século XX. Esse é o estado da arte dos anos finais da produção intelectual de Frantz Fanon. O anticolonialismo encarnou, à época, o espírito das *práxis* de resistência direta ao sistema colonial que Fanon tão bem demonstrou n'*Os Condenados da Terra*. De acordo com Achille Mbembe (2011, p. 4), o continente africano não seria apenas o *locus* de afirmação de Fanon, como também o primeiro grande catalisador dos debates em torno de sua obra.

O filósofo camaronês aponta para a influência da *práxis* revolucionária de Frantz Fanon para o pensamento anticolonial, que teve neste revolucionário um de seus grandes pensadores:

Foi essa ‘africanidade’ do pensamento de Fanon que, infelizmente, se perdeu de vista, precisamente porque a África terá sido o ponto de partida da sua teoria revolucionária e da sua *práxis* anticolonial. Sem as suas reflexões sobre a natureza do campesinato, o poder das ‘massas’ ou o potencial revolucionário das classes lumpen, a obra de Amílcar Cabral não teria, sem dúvida, a forma que acabaria por assumir. Nem as trajectórias da luta armada contra o colonialismo português na Guiné-Bissau, em Angola, no Zimbabué e em Moçambique. Em larga medida, as teses do tanzaniano Julius Nyerere sobre um ‘socialismo africano’ cujos atributos fundamentais seriam aldeãos e comunistas são uma resposta indirecta a Os condenados da terra (MBEMBE, 2011, p. 4).

Tal primeira onda de estudos e debates em torno do pensamento de Fanon teve n’*Os Condenados da Terra* sua grande obra. A apropriação do pensamento de Fanon em países africanos como no caso da África do Sul, Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, assim como na diáspora, à exemplo dos Estados Unidos e do Brasil⁸ é, ao menos até o final da década de 1970, pautada pela teoria revolucionária apresentada neste livro, tornado um livro de cabeceira das organizações e de militantes panafricanistas, anticolonialistas e anti-imperialistas africanos e afro-diaspóricos.

A notoriedade de tal escrito à época, em face de outras partes relevantes da obra de Frantz Fanon se deu, também, por conta da divulgação da obra a partir de seu primeiro prefácio, escrito pelo filósofo Jean-Paul Sartre em 1961. Sendo à época um dos maiores intelectuais públicos do Ocidente, com uma notável postura crítica ao colonialismo francês, sua contribuição ao escrito de Fanon seria fundamental para a divulgação internacional do escrito. O prefácio tornar-se-ia mais famoso do que o conteúdo do livro na academia europeia, mas a militância anticolonialista, africana e afro-diaspórica, teria nas teses da violência revolucionária e da libertação nacional elementos relevantes na formação de uma imaginação política anticolonial.

⁸ Malgrado a ausência, neste escrito, do debate acerca da recepção do pensamento de Frantz Fanon no Brasil, gostaríamos de ressaltar a importância do revolucionário martinicano e d’*Os condenados da terra* para o ressurgimento dos movimentos negros brasileiros nas décadas de 1970 e 1980. O depoimento de Amauri Mendes Pereira, intelectual e militante histórico dos movimentos negros contemporâneos demonstra tal quadro: “O Fanon era um pouco mais para mim do que era Che Guevara. Porque o Che era um revolucionário que tinha morrido, portanto perdeu, e foi aqui na América, e não era negro. O Fanon era negro. Foi uma proximidade maior que eu tive com ele. O Fanon não foi morto na luta, eles ganharam, fizeram a revolução. E na minha cabeça, aquilo me apaixonou” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 155).

A conjuntura política das duas últimas décadas do século XX é marcada pelo descentramento das perspectivas revolucionárias frente aos desdobramentos da queda da União Soviética e o triunfo do primeiro mundo, no fim da Guerra Fria. Sendo um período de refluxo do chamado socialismo real, bem como do pensamento marxista, é no último quartel do século XX que surgem correntes intelectuais caracterizadas pelo reposicionamento da crítica a formação da sociedade contemporânea, tendo em vista a crítica às suas bases coloniais e eurocêntricas (MBEMBE, 2011, p. 7).

A década de 1980 marca um ponto de inflexão nos estudos fanonianos, especialmente com o advento dos estudos pós-coloniais tecidos, fundamentalmente, por intelectuais do mundo anglófono. De acordo com Muryatan Santana Barbosa (2012, p. 218), o pós-colonialismo pode ser classificado como:

[...] um ‘grupo’ específico de intelectuais do ‘Terceiro Mundo’, que teriam ascendido às academias estadunidenses e européias na década de 1980. Este ‘grupo’ teria por objeto de estudo a crítica ao ocidentalismo e ao discurso colonial, mas o faria a partir da própria tradição européia, retomando as perspectivas pós-estruturalistas contemporâneas.

A figura central de tais debates será a questão da afirmação das identidades subalternizadas junto às críticas aos postulados eurocêntricos em torno da conformação de: 1. Uma história mundial; 2. O sujeito universal(izado) iluminista; 3. A crítica aos modelos totalizantes e estruturalistas de explicação sociológica; 4. A negação do protagonismo político e intelectual dos grupos sociais marginalizados. A perspectiva da diferença e da fluidez das identidades – ante aos binarismos modernos – serão as bases dos prognósticos da situação pós-colonial.

A crítica pós-colonial aproximou-se das perspectivas pós-estruturalistas francesas com base na produção teórica de intelectuais como Stuart Hall e Edward Said (FAUSTINO, 2022). Seria a partir da centralidade de aspectos outrora negligenciados pelas grandes análises do campo da esquerda mundial, tais como a identidade, a micropolítica e, especialmente, a análise do discurso, que as epistemologias pós-coloniais pensariam as relações de poder paramentadas pela negação da alteridade e a afirmação da superioridade branca, masculina e europeia frente aos grupos sociais marginalizados.

É importante destacar como a posição de não estabelecidos, ou melhor, de imigrantes racializados(as) na Inglaterra e nos Estados Unidos se fez presente nas experiências de vida de tais importantes intelectuais ligados às correntes da crítica pós-colonial. O mesmo ocorria

com intelectuais que compunham as fileiras dos Estudos Subalternos, um importante grupo intelectual Sul-Asiático formado ao longo da década de 1970.

Intelectuais como Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee deram vida a uma seara de estudos em torno das culturas subalternizadas, afirmando os *locus* enunciadores dos subalternizados, especialmente no que concerne aos grupos sociais marginalizados pelo colonialismo inglês e francês. Esta condição disposta na experiência vivida dos subalternizados suscitaria, de acordo com Deivison Faustino (2015, p. 100), que:

A cultura ‘ancestral’ (ou mesmo nos casos em que o ancestral é uma reinvenção) e a experiência comum da racialização aparecerão nesse contexto como estopins políticos mais poderosos do que as ‘antigas’ reivindicações de classe, dando lugar a novos arranjos ‘discursivos’ e identitários.

A obra de Fanon seria reivindicada de forma crítica pelos estudos pós-coloniais, a partir de Edward Said em *O Orientalismo* (1978) e do prefácio escrito por Homi Bhabha para a edição inglesa de 1986 do livro *Pele negra, máscaras brancas* (BHABHA, 1986). Neste escrito, Bhabha afirma o papel central do pensamento de Frantz Fanon para um prenúncio do estabelecimento da diferença como um modo de negociação democrática nas sociedades pós-coloniais.

Na Grã-Bretanha, hoje, como uma série de grupos cultural e racialmente marginalizados prontamente assumem a máscara do negro não para negar sua diversidade, mas para anunciar audaciosamente o importante artifício da identidade cultural e sua diferença, a necessidade de Fanon torna-se urgente (BHABHA, 1986, p. 23, tradução nossa).⁹

Afirmando a importância do pensamento fanoniano para o estabelecimento das lutas identitárias e democráticas do final do século XX, Bhabha finaliza o texto apontando, novamente, para a relevância da diferença – e não da transformação social – para o combate aos frutos das desigualdades coloniais. “Como pode o mundo humano viver sua diferença? como pode um ser humano viver de outra forma?” (BHABHA, 1986, p. 23, tradução nossa).¹⁰

A contribuição de Frantz Fanon ao desnudamento do processo de racialização, especialmente dos binarismos racialistas, será tratada como uma crítica inaugural aos essencialismos da modernidade. Além disso, o pensamento de Frantz Fanon trouxe

⁹ Do original: “In Britain, today, as a range of culturally and racially marginalized groups readily assume the mask of the Black not to deny their diversity but to audaciously announce the important artifice of cultural identity and its difference, the need for Fanon becomes urgente” (BHABHA, 1986, p. 23).

¹⁰ Do original: “How can the human world live its difference? How can a human being live Other-wise?” (BHABHA, 1986, p. 23).

contribuições relevantes para a desconstrução dos discursos e dispositivos de cristalização da verdade sobre os sujeitos(as) marginalizados(as) e negativamente marcados(as) por identidades impostas pelo pensamento eurocêntrico.

Deste modo, no segundo estágio dos estudos fanonianos, a apropriação do legado do revolucionário martinicano, presente nos distintos matizes das interpretações dos estudos pós-coloniais, teria como base os seus primeiros escritos a respeito da alienação e da desalienação dos sujeitos racializados. Nesses termos, de acordo com Achille Mbembe, “Se Os condenados da terra era o livro da época da práxis revolucionária, de *Pele negra, máscaras brancas* pode dizer-se que é um dos livros de cabeceira da viragem pós-colonial no pensamento contemporâneo” (MBEMBE, 2011, p. 5).

Se, na compreensão pós-colonialista, a “descida aos verdadeiros infernos” (FANON, 2008, p. 26) proposta por Fanon, quanto a experiência vivida do negro, seria uma oportunidade para a afirmação de identidades outras em prol da negação da inferioridade imposta pelo pensamento branco europeu, tais fanonismos traziam à tona a reinvidicação de um Fanon crítico da modernidade e de suas bases racistas e eurocêntricas.

Como uma reação crítica ao pensamento pós-colonial, os estudos decoloniais trouxeram para a realidade latino-americana o *lócus* de análise e enunciação a respeito da formação da modernidade e da colonialidade. A perspectiva decolonial, em um sentido estrito do conceito, foi pensada a partir das produções de intelectuais como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo dentro do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) fundado na década de 1990.

Sendo inicialmente categorizado como Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, influenciado pelos Estudos Subalternos Sul-Asiáticos, os estudos decoloniais passariam por um processo de crítica a tal corrente de pensamento pós-colonial, especialmente no que tange aos seus vínculos com o pós-estruturalismo francês, centrado na influência de intelectuais como Michel Foucault e Jacques Derrida as propostas epistemológicas da perspectiva pós-colonial anglófona.

De acordo com Luciana Ballestrin o primeiro grupo “[...] foi desagregado em 1998, ano em que ocorreram os primeiros encontros entre os membros que posteriormente formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 96). O grupo modernidade/colonialidade (M/C) constituiu-se a partir da busca pela ruptura com os cânones eurocêntricos, de tal modo que a intelectualidade ligada a tal corrente de pensamento

latino-americano passasse a afirmar uma certa ligação entre a perspectiva decolonial e uma imaginação descolonial constituída na resistência ao colonialismo nas Américas, desde o século XVI. Para Walter Mignolo, por exemplo:

[...] o pensamento descolonial surgiu na própria fundação da modernidade/colonialidade como sua contraparte. E isso aconteceu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho; seguiu-se então na Ásia e na África, não em relação ao pensamento descolonial nas Américas, mas em contrapartida à reorganização da modernidade/colonialidade do Império Britânico e do colonialismo francês. Um terceiro momento ocorreu na interseção dos movimentos de descolonização na Ásia e na África, concomitantes à guerra fria e à liderança ascendente dos Estados Unidos. Desde o fim da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética, o pensamento decolonial começa a traçar sua própria genealogia (MIGNOLO, 2007 p. 27, tradução nossa).¹¹

No que concerne à apropriação do pensamento de Frantz Fanon, o fanonismo decolonial destaca-se pela utilização da epistemologia fanoniana na indicação do prosseguimento de um padrão de poder estruturado pela conformação das hierarquizações raciais em um sistema global, ao longo da formação da modernidade/colonialidade (QUIJANO, 2005). No lugar da afirmação de uma condição pós-colonial, haveria a conformação histórica do referido padrão de poder colonial ancorado, por sua vez, na racialização e na desigual divisão internacional do trabalho entre centro e periferia do capital, como veremos adiante.

Reiland Rabaka nos indica um caminho possível para a compreensão da importância de Frantz Fanon para o pensamento decolonial ao ressaltar a especificidade de sua análise a respeito do mundo colonial, da qual tratamos anteriormente, enquanto um “colonialismo racial” (RABAKA, 2010, p. 114). De acordo com o autor:

Da perspectiva de Fanon, a característica mais distintiva do colonialismo racial (novamente, em oposição ao ‘colonialismo’ em um sentido geral) é o fato de que esse tipo de colonialismo se entrelaça, se entrelaça e se cruza com o racismo, que sustenta ideologicamente e fornece uma justificativa racista e equivocada para a divisão do mundo em ‘seres humanos’ brancos e não-brancos ‘coisas’ subumanas ‘nativas’ que são brutalmente unidas por processos supremacistas de produção e reprodução do colonialismo racial.¹²

¹¹ Do original: “[...] el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogia (MIGNOLO, 2007, p. 27).

¹² Do original: “From Fanon’s perspective, the most distinctive feature of racial colonialism (again, as opposed to “colonialism” in a general sense) is the fact that this kind of colonialism intertwines, interlocks, and intersects

A compreensão dos imbricamentos entre colonialismo, racialismo e racismo dispostas nas análises de Fanon seriam fulcrais, portanto, para as análises em torno da gênese do sistema mundo moderno/colonial, assim como da colonialidade na organização da sociedade capitalista por parte da perspectiva decolonial.

Neste sentido, Fanon é tido como um dos grandes intérpretes da crítica da formação colonial, escravista e racista da modernidade e de seu corolário obscurecido, a colonialidade (MIGNOLO, 2007). Sua crítica aos essencialismos do pensamento ocidental promoveu uma denúncia do eurocentrismo e abriu espaço para os esforços em torno da valorização das epistemologias e cosmogonias do Sul global. Tal diagnóstico pode ser visto no conceito de giro decolonial que, de acordo com Walter Mignolo, promove a:

[...] abertura e liberdade de pensamento e formas de vida-outras (economias-outras, teorias políticas-outras); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o distanciamento da retórica da modernidade e seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objetivo a decolonialidade do poder (ou seja, da matriz colonial do poder (MIGNOLO, 2007, p. 29-30, tradução nossa).¹³

Tanto nos estudos pós-coloniais, quanto na imaginação decolonial construída, especialmente, pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, houve um deslocamento significativo entre as apropriações em torno do pensamento de Frantz Fanon quando as comparamos com o *status* político-intelectual atribuído ao revolucionário martinicano pelos movimentos anticoloniais: temos a alteração de um Fanon revolucionário, anticolonialista e anticapitalista, no pensamento anticolonial, para um Fanon precursor dos estudos críticos a modernidade e em favor da afirmação das identidades subalternizadas, sob a perspectiva da diferença e/ou da decolonialidade.

Vejamos, agora, como o pensamento decolonial interpreta a sociogênese do não-ser sob o *locus* enunciador latino-americano. Falamos anteriormente que a intelectualidade ligada ao grupo de estudos decoloniais rompeu com as perspectivas pós-coloniais anglófonas devido a notória influência dos cânones ocidentais pós-estruturalistas nas gramáticas pós-coloniais. A partir disso, os estudos decoloniais passaram a fundamentar a crítica à modernidade e a

with racism, which ideologically undergirds and provides a wrongheaded, racist rationale for the division of the world into white “human beings” and nonwhite “native” subhuman “things” that are brutishly bound together by white supremacist production and reproduction processes of racial colonialism” (RABAKA, 2010, p. 114).

¹³ Do original: “[...] el giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-outras (economias-outras, teorias políticas-outras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder)” (MIGNOLO, 2007, p. 29-30).

gênese colonial das sociedades modernas nas experiências e nas práticas de resistência nas Américas, especialmente dos povos originários de Abya Yala.

A construção do não-ser desde a crítica à modernidade/colonialidade

A perspectiva decolonial teve como influência, à época da fundação do Grupo Modernidade/Colonialidade, não apenas os estudos pós-coloniais, mas também as contribuições do pensamento crítico latino-americano, tais como a teoria da dependência e, nas correntes críticas do pensamento ocidental próximas a América Latina, a teoria do sistema-mundo em Immanuel Wallerstein (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). Temas como a formação do mundo colonial, suas relações de poder e a importância destas para a contemporaneidade seriam pensados a partir da crítica à colonialidade e ao eurocentrismo, especialmente a partir da contribuição seminal do sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Ao tratar do conceito de “colonialidade do poder” Aníbal Quijano (2005) nos indica que as relações de produção coloniais foram paramentadas pela racialização da vida na América Latina, de modo que um “novo padrão de poder” (QUIJANO, 2005, p. 110) no tocante ao controle do trabalho foi formado no mundo Atlântico. A produção colonial era orientada para o mercado capitalista em vias de consolidação. Neste sentido, às relações de trabalho e de poder foi inexoravelmente anexado o peso da raça como um significante fulcral para a organização da exploração e das discriminações sistemáticas, que moldaram, por sua vez, a fábrica de sujeitos raciais, como visto anteriormente.

Temos, portanto, uma “divisão racial do trabalho”, por onde a “branquitude social” (QUIJANO, 2005, p. 109) exercia cargos assalariados, enquanto a população negra e indígena era escravizada ou posta em situação de servidão e, posteriormente, deslocada do mercado de trabalho capitalista. Tal dualismo era explicado e legitimado, inicialmente, em termos raciais e não de uma pura dominação de classe, de modo que a concatenação entre a racialização e o etnocentrismo colonial ajuda “[...] a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores” (QUIJANO, 2005, p. 111).

Tal matriz colonial de poder não foi decomposta com o fim das experiências coloniais clássicas e/ou imperialistas no Sul global. O caso dos países latino-americanos seria demonstrativo da inexistência de uma situação pós-colonial. É neste sentido que Quijano nos

indica que as relações de poder, tanto a nível internacional – Geopolítica e divisão internacional do trabalho –, quanto no âmago das sociedades historicamente racializadas na periferia do capital, detém um “elemento de colonialidade” (QUIJANO, 2005, p. 107). A crítica à colonialidade do poder é radicalmente contrária às argumentações dualistas do tipo arcaico x moderno. Ao contrário de uma diferença entre um pretense passado e a modernização das estruturas sociais, é o arcaico que paramenta o moderno.

A organização racista do acesso às estruturas de poder e das desigualdades socioeconômicas baliza a atual divisão internacional do trabalho e, consequentemente, a hegemonia da centralidade do capital sob a periferia. Exemplo patente reside no caso da produção tecnológica repartida num mundo globalizado, onde os países centrais produzem alta tecnologia, com mão de obra altamente qualificada e remunerada, enquanto os países periféricos são encarregados da produção de matérias-primas em condições de precarização da mão de obra, chegando mesmo a relações de trabalho análogas à escravização.

Os sujeitos sociais encarregados de tais posições desumanas são homens e mulheres do Sul global, isto é, sujeitos racializados como não-brancos – especialmente negros e indígenas. A colonialidade persiste orientando a lógica de compressão da vida dos pobres, trabalhadores e desalentados do Sul global, de modo que:

A divisão internacional do trabalho presente no período da colonização se aperfeiçoa desse modo. Não é à toa que os países centrais do capitalismo onde estão esses centros tecnológicos são de maioria branca e os que estão na base de maioria negra e indígena. Dentro dessa lógica produtiva, as possibilidades de emancipação da população negra e indígena são ínfimas, para não dizer nulas. No limite, as possibilidades são de buscar uma melhoria na divisão de recursos (OLIVEIRA, 2021, p. 101).

Neste sentido, a colonialidade do poder promove a perpetuação de uma hierarquização em termos racializados, onde:

[...] a grande maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das ‘raças’, dos ‘grupos étnicos’, ou das ‘nações’ em que foram categorizadas as populações colonizadas, em processo de formação dessa potência mundial, desde a conquista da América em diante (QUIJANO, 1992, p. 12, tradução nossa).¹⁴

A colonialidade é exposta, como previamente indicado, enquanto o lado esquecido da modernidade, cujo principal desdobramento consistiu na construção da descartabilidade de

¹⁴ Do original: “[...] la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante” (QUIJANO, 1992, p. 12).

determinados corpos e vidas, bem como da construção de cidadanias de segunda classe em detrimento da divinização dos corpos dos colonizadores/brancos.

A colonialidade é pautada, não obstante, em pelo menos três níveis: colonialidade do poder, do saber e do ser. A respeito dos dois últimos, pode-se perceber, a partir de Quijano (1992), que a racionalidade moderna/colonial constituída desde a centralidade da matriz colonial de poder teve papel fulcral para a construção de uma razão de mundo que fundamenta o antropoceno e a lógica alterocida, naturalizando as categorizações do outro colonizado a partir dos padrões de poder eurocêntricos.

A base desse processo pode ser localizada na concepção eurocêntrica de modernidade, onde esta é vista como “[...] uma emancipação, uma saída da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (DUSSEL, 2005, p. 27). Os processos que culminaram nesta vitória da razão humana são todos europeus – do Renascimento e da Reforma Protestante até as Revoluções Burguesas, mais especificamente entre o século XV e XIX.

Contra esta visão eurocêntrica, Dussel propõe uma concepção histórica a respeito da modernidade/colonialidade, afirmando que 1492 marca a construção de uma História Mundial, onde as instituições europeias tornam-se o seu núcleo e, conseqüentemente, é aqui que se localiza o início da periferação das culturas do Sul global por meio da dominação colonial. Esta construção discursiva marca o delineamento do sistema mundo moderno/colonial e da matriz colonial de poder, tendo como base os séculos XV e XVI, isto é, o início do mundo colonial e do imperativo do *ego conquiro* que precede o *ego cogito* moderno. Destarte,

A Modernidade, como novo paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a outra face, dominada, explorada, encoberta (DUSSEL, 2005, p. 28).

A mundialização dos paradigmas cosmogônicos, ontológicos, políticos e epistemológicos europeus enquanto formas universalizadas de compreensão de mundo – a racionalidade moderna/colonial supracitada – é a chave de ignição do eurocentrismo. O eurocentrismo impôs tal racionalidade como o fulcro da gênese do sujeito moderno. Este mito da modernidade – tanto de sua fundação estritamente europeia e ocidental, quanto do caráter universal das concepções identitárias do branco europeu – gestou a formação do chamado

fardo do homem branco no tocante a iluminação civilizatória do resto do mundo, inicialmente a partir da religião e, posteriormente, a partir da ideia de raça e civilização.

O eurocentrismo paramentou, portanto, a construção de um sistema mundo moderno/colonial unidimensional que mumificou culturas e compreensões de mundo outras, relegando-as aos espaços de não humanidade e, conseqüentemente, a categorização dos/das sujeitos/às colonizados/as e subalternizados/as pela lógica maniqueísta dos binarismos coloniais.

Sendo constituído pela unidimensionalidade epistêmica decorrente do “racismo epistêmico” (MALDONADO-TORRES, 2008) e da negação da alteridade sob o jugo da dominação colonial – colonialidade do saber e do ser –, o sistema mundo-moderno colonial é marcado também por aquilo que Walter Mignolo (2020) compreende por geopolítica do conhecimento. Destarte, assim como no caso das relações de poder internas a uma sociedade de matriz colonial e a divisão internacional do trabalho entre centro/periferia, o conhecimento também é hierarquizado em termos eurocêntricos.

A perspectiva científicista e pretensamente neutra da intelectualidade europeia, sobretudo a partir do século das luzes, construiu a narrativa da razão europeia como a razão humana e as demais sociedades e culturas tornar-se-iam presas dos tubos de ensaio de um ofício científico imbuído de ideologia – sendo a racial a sua base. Tal perspectiva foi fundamental para a construção do sujeito moderno iluminista da qual falamos anteriormente.

A construção epistemológica da ideia de sujeito moderno e de humanidade, formuladas na Europa durante o século das luzes, talha a visão dualista a respeito do que é considerado como humano e inumano; como civilizados e bárbaros. Teorias antropológicas, tais como o evolucionismo e o darwinismo social; a criminologia lombrosiana e a craniologia, deram, nos séculos XIX e XX, um tom científicista a construção do sujeito universal, tendo como base a animalização do não-branco e a implícita animalização do branco. Depreende-se desse quadro que a construção da identidade branca e europeia foi dada a partir do encontro e da dominação deste outro. Logo, é na formação do mundo colonial que é construída e reificada na *práxis* a eurocêntrica ideia de sujeito moderno universalizada pelo potentado colonial.

Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 28) localiza a constituição e reprodução dessas três dimensões da matriz colonial de poder a partir da sociogenia fanoniana, onde a colonialidade do sujeito, do tempo, do espaço, da subjetividade, da cultura e da ordem

econômica – isto é, a colonialidade do poder, do saber e do ser – teria como corolário a constituição do não-ser, que ele identifica como condenado em Frantz Fanon. Partindo disso, podemos perceber que, no pensamento decolonial, o condenado é um não-ser inventado, representado e fixado pela matriz colonial de poder. Ao contrário da concepção metafísica do sujeito moderno, sob o paradigma eurocêntrico, o/a condenado/a é um não-ser racializado,

Frente a cristalização da colonialidade do poder, do saber e do ser no âmago das sociedades contemporâneas, especialmente na periferia do capital, qual seria o prognóstico crítico e o projeto político do pensamento decolonial? Nelson Maldonado-Torres sintetiza a questão ao tratar do vir a ser dos condenados da terra, partindo dos ensinamentos de Frantz Fanon sob uma roupagem decolonial:

O condenado, como entidade que é criada no cruzamento da colonialidade do saber, poder e ser, tem o potencial de se distanciar dos imperativos e normas que são impostos sobre ele e que buscam mantê-lo separado de si. É o desejo do Eu de ‘tocar o outro, sentir o outro, revelar-me no outro’, contra os efeitos devastadores da catástrofe metafísica, que faz a formação dessa atitude possível, mesmo diante dos obstáculos apresentados pela lógica da modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49).

O combate aos frutos da colonialidade do poder, do saber e do ser seria dado na atuação concreta dos condenados das terras do Sul global em relação à emancipação mental e política frente às linhas mortíferas das estruturas coloniais de poder. A decolonialidade seria, portanto, uma terapêutica do sujeito no que concerne a afirmação das subjetividades marginalizadas com base em uma “atitude decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 50). Tal tomada de ação promove a afirmação do ser desumanizado tendo em vista a atuação contestadora ao saber-poder de matriz colonial por parte dos condenados enquanto ativistas e teóricos(as) críticos(as). A decolonialidade possibilitaria, portanto, a reabilitação a zona do ser com base nos próprios termos dos marginalizados.

Neste sentido, com base nas mais variadas experiências dispostas nas formas de resistência ao processo de desumanização de povos e sujeitos(as) sociais alçados a zona do não ser, a perspectiva decolonial visa subverter a razão moderna/colonial a partir da crítica à colonialidade e, fundamentalmente, da afirmação dos mais variados *lôcus* de enunciação do não-ser que é. Com base na afirmação das epistemologias do Sul global, sob a perspectiva do giro decolonial, seria possível promover a descolonização mental dentro da luta política e intelectual na vida democrática. Para tanto, a identidade surge como uma categoria central tanto nos empreendimentos epistemológicos, quanto no projeto político decolonial.

A identidade na política parte justamente das lutas coletivas para desnudar as elipses que encobrem a política de identidade hegemônica, isto é, a divinização dos segmentos dominantes capitalistas, pautada pela lógica colonial – o verdadeiro humano –, bem como a constituir intersubjetividades contrárias a matriz colonial de poder e ao capitalismo, de tal sorte que, segundo Mignolo, “A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização)” (MIGNOLO, 2008, p. 290). O que não significa, ao menos em teoria, uma fetichização das constelações socioculturais africanas, afrodiaspóricas e originárias de Abya Yala, mas sim a demonstração de formas outras de compreender o mundo e existir dentro de parte significativa do caráter dúplice da experiência vivida do não-ser que é.

Considerações finais

Ao apresentar o caráter mortífero da interdição da alteridade, erigido a partir da dupla condição narcísica e racista promovida pela organização racista do mundo colonial, Frantz Fanon operou uma crítica fulminante e fulcral às bases coloniais das sociedades contemporâneas. Com base em sua concepção acerca da sociogenia do racismo, pudemos perceber o seu papel central, junto ao conceito de raça, para a estruturação do mundo colonial. Mais do que isso, pudemos ressaltar que a formação dos sujeitos racializados se dá dentro das relações de poder erigidas em uma formação sócio-histórica e econômica determinada. É neste sentido que, relacionando a sociogenia do racismo e o processo social de racialização, apontamos para a sociogênese dos sujeitos racializados como negros enquanto um fator central das dinâmicas de poder, opressão e exploração das sociedades capitalistas contemporâneas.

Ao longo dos últimos setenta anos, a obra do pensador martinicano foi reivindicada e disputada por parte das mais variadas correntes de pensamento social críticas à modernidade e aos frutos podres do colonialismo. Frantz Fanon é tido pelo pensamento pós e decolonial como um precursor da crítica à modernidade. Frente aos distintos matizes supracitados, enfocamos os entrecruzamentos do pensamento de Fanon e as epistemologias decoloniais, visando observar suas proximidades e distanciamentos.

O pensamento decolonial parte do diálogo com a obra do pensador martinicano para estabelecer uma analítica da formação do mundo colonial e, especialmente, da gênese psicossocial do sujeito na modernidade/colonialidade, se atendo ao processo de afirmação da

superioridade do colonizador frente a desumanização das pessoas colonizadas. O poder-saber estabelecido pela razão colonial seria a base de tal processo de desumanização e apagamento de formas outras de ser e de saber. O principal entrecruzamento do pensamento de Frantz Fanon e as perspectivas decoloniais está nos imbricamentos entre colonialismo e racismo, expressos na análise do revolucionário terceiro-mundista, e sua influência nas produções de intelectuais vinculados(as) aos estudos decoloniais.

Os cruzos entre o pensamento de Fanon e as contribuições do pensamento decolonial, apresentados de forma introdutória no presente trabalho, nos levam a uma compreensão crítica do papel central do racismo para a formação do mundo colonial e das bases batismais da sociedade capitalista. Doravante, podemos dizer que o racismo não deriva de idiosincrasias de mentes maléficas e não se mantém, em nosso entorno social, apenas com base na irracionalidade de certos indivíduos preconceituosos.

Frente a tais argumentações simplistas, podemos pensar, com Frantz Fanon, que a sociogênese dos sujeitos racializados se deu a partir dos imbricamentos entre as estruturas socioeconômicas e a vida psíquica no mundo colonial. O racismo foi, na situação colonial, um elemento central de sua organização produtiva, política e simbólica. Em suma: um modo de legitimação do espólio colonial.

No que concerne ao racismo antinegro, se é negro por ser inferior (colonizado e sub-humano) e se é inferior por ser negro. Por outro lado, se é superior por ser branco e se é branco por ser superior. A afirmação do identitarismo branco europeu, com base na desumanização do não-ser, orientou a conformação de uma divisão internacional do trabalho entre centro-periferia do capital e a organização interna das sociedades historicamente racializadas.

Não havendo uma ruptura com tal matriz colonial de poder, seria este o fulcro da estruturação racista das sociedades capitalistas, especialmente na periferia do capital. Isto quer dizer que o padrão colonial das relações econômicas, políticas e simbólicas das sociedades capitalistas e democráticas têm no racismo e na racialização da vida dois de seus elementos centrais. O racismo é um elemento central por legitimar e racionalizar as desigualdades sociais, pois é com base na naturalização de posições racialmente cimentadas na estratificação social capitalista, que determinados corpos são tidos como descartáveis, passíveis de violentação, em suma, são desumanizados frente a divinização dos corpos embranquecidos – aqueles que nunca tiveram sua humanidade negada.

A sociogênese dos sujeitos racializados como negros e brancos – inferiores e superiores; sub-humanos e autointitulados verdadeiros humanos – segue estruturando as relações produtivas e de poder nas sociedades capitalistas, das quais a brasileira é um dos exemplos mais significativos. Corpos negros são descartáveis e proporcionalmente alocados nas partes menos valorizadas do mercado de trabalho, isto é, parte significativa da população afro-brasileira compõe as fileiras do trabalho precarizado, isso quando não estão nas margens do mercado de trabalho.

Os entrecruzamentos entre o pensamento de Frantz Fanon e a perspectiva decolonial nos levam a uma análise crítica do racismo, próxima aos debates contemporâneos acerca da perspectiva estrutural do racismo (ALMEIDA, 2019; OLIVEIRA, 2021). As estruturas socioeconômicas coloniais e capitalistas são racistas, de modo que “[...] o hábito de considerar o racismo como uma disposição do espírito, como uma tara psicológica, deve ser abandonado” (FANON, 2021, p. 77). São os elementos estruturais da formação sócio-histórica de um país historicamente racializado e racista que devem ser interpelados.

Isto quer dizer que a luta antirracista não pode ser pensada apenas em termos de reformulação de comportamentos, algo importantíssimo para o questionamento diário ao racismo sistemático em nossa sociedade. Doravante, a terapêutica da decolonialidade tem seus limites se pensarmos além de uma perspectiva comportamentalista do racismo. O mesmo pode ser dito para as relevantes políticas de afirmação da identidade negra que, sendo um fim em si mesmo, pode nos levar a um antirracismo racialista tautológico, isto é, que enclausura a luta antirracista nos labirintos de um racialismo acrítico.

Retomar um diálogo crítico com o pensamento de Frantz Fanon, junto a uma implementação cética da decolonialidade, nos parece um caminho adequado para evitarmos tal posição teórica frente a interpretação do racismo. Nos parece que a crítica ao racismo, com base em sua perspectiva estrutural, junto a recusa ao enclausuramento nos labirintos do racialismo é um caminho adequado para a luta antirracista.

Referências

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. **Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

ALMEIDA, Silvio. Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Pólen/Jandaíra, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, 2013, p. 89-117.

BARBOSA, Muryatan. Santana. Homi Bhabha Leitor de Frantz Fanon: Acerca da Prerrogativa Pós-colonial. [TESTE] **Revista Crítica Histórica**, v. 3, n. 5, 2012.

BARROS, Douglas. Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco?** Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Editora Hedra, 2019

BHABHA, Homi. Foreword: Remembering Fanon. *In*: FANON, Frantz. **Black skins, white masks**. London: Pluto Press, 1986.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser** Tese (Doutorado em Educação), São Paulo: -Universidade de São Paulo - USP, 2005.

CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

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

DAMASCENO, Maira; AMORIM, Gabriel Chaves; CARDOSO, Dorvalino Refej. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade perspectivas teóricas e históricas. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**, v. 13, n. 01, p. 12-27, 2022.

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org). **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo, 2022.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 1 ed. Salvador: UFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: textos políticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?** Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia), São Carlos: Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, 2015.

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

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: Teoria, política e subjetividade. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GORDON, Lewis Ricardo; SHARPLEY-WHITING, Tracy; WHITE, Renee. (orgs.). **Fanon**: A Critical Reader. Cambridge: Blackwell, 1996.

GORDON, Lewis Ricardo. **What Fanon said**: A philosophical introduction to his life and thought. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015.

GROSGOUEL, Ramón Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. **Review**, v. 25, n. 3, 203-224, 2002.

HERNANDEZ, Leila. Leite. **A África na Sala de Aula**: Visita à História Contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. *In*: **Centro de Estudos Comparatistas**, 2011.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n.1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (Org). **Colonialidade do saber**: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – um manifesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones

para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. 48, 2020.

MOORE, Carlos. Negro sou, negro ficarei. *In*: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p. 7-38.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: Gnose, Filosofia e Ordem do conhecimento. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica**. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

PEREIRA, José. Maria. Nunes. Colonialismo, racismo, descolonização. Caderno Cândido Mendes: **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 2, 1978.

PESSOA, Guilherme. A construção do negro enquanto um não-ser na Modernidade: a fábrica de sujeitos raciais e suas implicações para as engrenagens do capitalismo no ontem e no hoje. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 14, n. 2, p. 107–130, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org). **Colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidade/racionalidade. **Perú Indígena**, 1992.

RABAKA, Reiland. **Forms of Fanonism**: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectic Decolonization. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Artigo submetido em: 12 de abril de 2023.
Artigo aprovado em: 09 de agosto de 2023.