

Por uma máscara para um rosto vazio; o problema da identidade e da liberdade em Frantz Fanon

[excerto de TCC]

Pedro Henrique Caetano da Silva¹

Primeiras palavras

*Zaratempo só abraça.
Quem no tempo permanece.*
(Luiz Antônio Simas)

Este trabalho inicia na intenção de abordar algum tema concernente à saúde mental, de modo a explicar alguma teoria que desse conta de entender o suicídio como produto de uma sociedade adoecida, mas a pesquisa teve mudanças de rumos. A busca por encontrar precisamente um tema dentro desse contexto, junto com a pressão pelos prazos estabelecidos pela universidade levaram a um adoecimento ansioso por cumprir essas obrigações.

Busquei em ritualidades religiosas e práticas culturais ligadas às raízes afrodiáspóricas uma forma de tratamento. A partir de então, em consonância com essa prática, comecei a pensar em construir um trabalho que refletisse sobre como um contato com saberes ancestrais poderia ser fonte de cura importante.

Partindo de uma crítica benjaminiana em que a “experiência coletiva se perde, em que a tradição comum já não oferece nenhuma base segura” (Gagnebin, 2012, p. 14), comprehendo que os indivíduos carecem de meios para narrar e lidar com suas próprias vidas. O ser humano não nasce pronto, temos a possibilidade de moldar tanto o mundo quanto a nós mesmo através de uma cultura, não predefinida por natureza.

¹ O Trabalho de Conclusão de Curso foi defendido no curso de graduação em Licenciatura em Filosofia em 2024.2 e orientado pelo Professor Fernando Moreira Zau, do Departamento de Fundamentos Pedagógicos. Este excerto foi selecionado pelo autor.

Contudo, essa potência não se manifesta de forma isolada, ela é coletiva, é algo que herdamos da sociedade. Por muitos motivos, que não pretendo aprofundar, Walter Benjamin afirma que o capitalismo tende a obliterar e alterar justamente essa experiência coletiva, que se torna cada vez mais individual e fragmentária. Vive-se sem a capacidade de se tecer as memórias vividas em uma história, em suma, em uma experiência coletiva que pode ser passada adiante, que pode ser narrada e contada; e que, portanto, oriente a vida.

Quando pensamos no caso brasileiro, no qual para além do capital temos a colonização, vemos uma intensificação da destruição e da alteração das experiências coletivas. Nesse cenário, frequentar espaços onde saberes de povos racializados, marginalizados e proletarizados são preservados e cultuados, pode ser um movimento de resistência e fortalecimento individual e coletivo.

Tomada essa análise para iniciar uma pesquisa, um caminho totalmente inusitado se apresentou: escrever não sobre o aspecto positivo da ancestralidade – no sentido de constituir uma experiência coletiva –, mas, sim, produzir uma crítica aos modos problemáticos de se relacionar com o passado e com tal experiência socialmente produzida.

Minha formação no ensino básico e minha experiência no ensino superior me permitiram perceber a realidade racial da sociedade brasileira, como a minha condição de racializado como uma pessoa negra; como pretendo debater, um negro não nasce negro, se torna; e a consciência dessa condição não é dada por natureza. Com o surgimento dessa consciência, surge a questão: o que é ser um negro? Inúmeros eventos concorreram para a produção dessa problematização, mas gostaria de destacar dois. A música do sambista Candeia, *Sou mais o samba*, na qual o compositor debate criticamente com alguns movimentos negros da época, assinalando que ser negro não significa voltar a um passado perdido, em suma, ele afirma sua identidade a partir da cultura brasileira: “eu não sou africano, eu não. Nem norte-americano. Ao som da

viola e pandeiro. Sou mais o samba brasileiro.”. E a leitura dos textos de Frantz Fanon, principalmente, do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Nesse livro, foi constatada, numa primeira leitura, uma problematização da luta anticolonial e antirracista em torno da construção de uma identidade negra. Fanon defendia a ideia de que a luta deveria ser orientada por um horizonte humanista. A pesquisa parte de um estranhamento com esta primeira interpretação: um espanto entre uma maneira hegemônica de militar em torno da reconstrução de uma identidade negra positiva e a proposta fanoniana de um humanismo radical. Por um lado, um passado que deve ser valorizado, que funcione como um guia; de outro lado, a necessidade de construir e apontar os apagamentos do passado para aprender com esse, mas sobretudo e, primordialmente, construir um presente diferente, no qual uma realidade autenticamente humana possa surgir. O que Fanon propõe é instituir um salto no tempo criando algo realmente novo.

A problemática que ele critica se centra na necessidade de superar um estado de coisas que se produziu com a colonização: a exploração de um povo sobre o outro que se estrutura, justifica e se mantém por meio da racialização. Tanto a identidade branca, muitas vezes ignorada, quanto a negra devem ser dissolvidas num processo revolucionário, que não passa por reforçar uma identidade negra, muito menos uma que se essencialize em torno de características positivas.

A necessidade subjetiva e particular, embora não diga respeito apenas a mim, de entender por que uma importante *persona* da luta antirracista dedica inúmeras páginas a defender tal posição orienta esta pesquisa. Essa necessidade cumpre o papel de meditar sobre como essa crítica modifica, atribuindo possíveis novas percepções, a interação com os espaços sociais afrodispóricos no presente. Por mais que esses objetivos e contexto não sejam expressos no resumo ou na introdução como o foco central do empreendimento da pesquisa, as minhas preocupações políticas se orientam nesta direção: entender a crítica fanoniana como uma ferramenta de pensar

como se relacionar com o passado sem ser aprisionado por ele, na medida em que esse não deve determinar um sentido e um destino. Como também refletir sobre uma luta antirracista que não seja em torno de uma identidade negra.

Entendo que o papel da filosofia perpassa por produzir estranhamentos não percebidos anteriormente, estar aberto à crise, desnaturalizar o óbvio e, como defende Nietzsche, se afastar dos valores mais amplamente consagrados para criticá-los. Fanon, em muitos momentos, esteve distante das ideias defendidas pelos movimentos da negritude de seu tempo, ele apontava do ponto de vista filosófico e médico para um outro diagnóstico, e como efeito, um outro remédio.

Esta pesquisa aconteceu simultaneamente à realização coletiva de um grupo de estudos de Fanon na Universidade Federal Fluminense, às quartas-feiras à tarde. De tal modo que pareceu fazer sentido escrever boa parte do texto na terceira pessoa, já que várias passagens foram pensadas no trabalho dialético de leitura durante o grupo e por meio de discussões realizadas com o orientador.

Introdução

Em *Genealogia da Moral* (2009) Nietzsche, na segunda dissertação, coloca uma questão inusitada que nos é cara: como fazer o homem lembrar, fazer promessas, ser uniforme, ser igual, em suma, como estabelecer regularidade em um animal tão capaz de esquecer? Quais instrumentos são usados para construir um ser no homem? Essas perguntas nos são importantes porque estávamos a discutir: como produzir um negro, um preto, um branco; para nós tais identidades são tão espantosas quanto.

A obra *Ensaio Sobre a Desalienação do Negro*, de 1951, foi escrita para ser o trabalho de conclusão de curso ou de doutorado de Fanon em psiquiatria (a biografia brasileira consultada não apresenta clareza), mas foi rejeitada por seu orientador por fugir às convenções acadêmicas. Depois essa foi publicada como o título de *Pele Negra, Máscaras Brancas* por sugestão do editor (Faustino, 2022, p. 23-4). Apesar de não ser o

título originalmente proposto pelo autor, acredito que refletir sobre o nome da obra pode ser um fio condutor para discutir o conteúdo das ideias que queremos debater.

Quais são as máscaras brancas? Que máscaras são essas de que se fala? São as únicas? O que significa ter a pele negra?

No primeiro capítulo do livro, há uma discussão sobre como o antilhano, assim como uma série de povos coloniais, deseja tornar-se branco por meio da língua francesa, a língua do colono; no terceiro e quarto capítulo há um debate sobre como as relações amorosas interraciais também apresentam esse desejo de ser branco; no sexto capítulo, há uma problematização de como a construção do inconsciente coletivo da Martinica é a de um europeu. De modo geral, percebemos que há um desejo, incutido no colonizado, de ser como o colonizador. Tal desejo é sustentado por uma série de mecanismos de dominação de ordens subjetivas e materiais, as quais pretendemos aprofundar e que de nenhum modo são expressões de uma natureza ou de uma superioridade cultural europeia.

O movimento do colonizado em assimilar-se na sociedade do colonizador depende de um complexo de inferioridade, necessariamente incutido pela submissão forçada. Tal complexo fixa o caráter étnico, cor de pele, como um marcador de decaimento de uma raça construída: os negros. A racialização enquanto negro é um produto das relações coloniais, e nelas se projeta, em uma construção maniqueísta e mítica de mundo, com todas as causas do atraso, da feiura, da animalidade; de tudo que o colono não deseja assumir em si:

Esta culpa coletiva é carregada por aquele que se convencionou chamar de bode expiatório. Ora, o bode expiatório, para a sociedade branca – baseada em mitos: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento – será precisamente a força que se opõe à expansão, à vitória desses mitos. Essa força brutal, opositora, é o preto que a fornece. (Fanon, 2008, p. 164).

É preciso refletir sobre essa situação, a crueldade envolvida nesse processo, de estar submetido a entender a si mesmo como essencialmente inferior, entender não

só a si, mas toda a própria comunidade como um bode expiatório. Fanon é um dos autores, como Neusa Santos Souza (1983) e tantos outros, que se põe a levar essa condição a sério e investigar o grau de sofrimento que o racismo produz, o grau de conflito consigo mesmo.

O desejo de assumir a cultura do homem branco, do colono, do opressor, deve ser posto nesse cenário, e o que propomos assumir é que estes processos de assimilação são as máscaras brancas. Somado a isso, para além desta presente no título, denomina duas outras. Primeiro, a máscara preta: a representação do colonizado como essencialmente o Mal. Uma imposição das condições das colônias, fruto dos esforços do colono, e como a antítese da máscara branca. Pretendemos entender como o colonizado passa a entender nesse cenário e qual relação essa máscara tem com a máscara branca. Segundo, a máscara negra como uma produção de alguns movimentos negros, entendendo que esses são um campo também plural. Quanto a essa última, introduziremos as críticas que Fanon atribui a muitos movimentos negros de sua época, que pretendiam reagir à assimilação racial por meio da construção de uma raça negra dotada de características próprias e positivas – muitas vezes opostas a características da máscara branca –, que deveriam ser resgatadas e afirmadas. Essa construção também envolve uma relação mítica com a história, com o corpo negro e com a cultura, que pretendemos apresentar.

Na discussão sobre gênero, se adota o raciocínio de que nascer com um determinado sexo biológico não define uma performance de gênero, na medida em que o gênero é uma construção social e não um dado de natureza, ou seja, não se nasce homem nem mulher, torna-se. Trabalhamos com um conceito parecido, nascer com a pele branca ou preta não confere um processo de racialização necessário, na medida em que as raças e as máscaras que discutimos não são dados da natureza. Ninguém nasce sabendo que é negro ou branco, ninguém nasce branco ou negro, torna-se. Estamos a tratar de um processo de construção de identidades sociais, extremamente

complexo, de usar a máscara como o próprio rosto, naturalizá-la, e assim passar a ser reconhecido enquanto branco, preto e negro, e com isso ocupar certas relações no mundo. O que está em jogo ao vesti-las é um modo de compreensão da realidade, um modo de avaliar o humano, de compreender a história, de se relacionar com meu semelhante, de produzir semelhança e dessemelhança, em última análise, um modo de ser humano.

Essa discussão está de acordo com a outra parte do título, “pele negra”. Quando tomamos essa parte em relação à “máscara branca”, percebemos que essa cumpre uma função importante na teoria de Fanon; mesmo que a cor da pele seja uma ferramenta de organização das populações, como, por exemplo, pelo processo ideológico de identificação do oprimido com o opressor, não é óbvio que alguém de pele preta se identifique com a raça negra. À luz do que vamos analisar, não é estranho que alguém de pele preta se identifique como branco. Sumamente porque a raça negra não é um dado objetivo da realidade. Discutimos isso no 2º capítulo.

Antes de continuar essa discussão, achamos necessário definir alguns conceitos. Segundo Renato da Silveira, tradutor de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon usava dois termos para se referir a pessoas pretas, *noir* e *negrè*. Apesar de, no contexto francês, *noir* ser usado de modo não pejorativo e ser um indicativo da cor da pele, diferente de *negrè* que demarca uma ofensa e referência à condição de inferioridade racial, o autor usa os termos sem acompanhar essa lógica (Fanon, 2008, p. 30). As denominações que escolhemos (máscaras pretas e negras) para denominar conceitualmente a condição do negro frente ao branco, seja no polo passividade (m.p) ou no auto *poieses* (m.n), não estão presentes no autor, mas a discussão pode ser apresentada nesses termos, como pretendemos demonstrar.

Gostaríamos de demarcar também que no contexto brasileiro, frequentemente o termo “negro” foi utilizado pelos movimentos antirracistas de maneira análoga ao que queremos construir; como uma reação dos oprimidos. Então, optamos por

trabalhar conceitualmente deste modo, atribuindo à palavra “negro” a instância ativa, e à “preto” a instância passiva. Mas consideramos que essas palavras estão sempre em um campo de disputa simbólica, e seria possível empregar esses termos de modo diferente. Ao longo do texto, quando não for feita uma referência direta às máscaras, pretendemos definir “negro” como a racialização de pessoas de pele preta e parda, ora assumindo o termo como uma condição racial imposta pelo racismo, ora como a reação ativa dos movimentos negros também; e “preto”, como o aspecto objetivo da cor da pele.

Uma observação importante de se fazer é sobre o caráter essencialista das máscaras (o que chamamos de confundir a máscara com o rosto); um dos principais legados críticos de Fanon é um ataque feroz à ideia de qualquer essência que predetermina o homem. Como irei abordar, o autor entende que, primeiro, “é pelo homem que a Sociedade chega ao ser” (Fanon, 2008, p. 28) e, segundo, “todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo” (*ibid.*, p. 29), isso implica uma postura filosófica decisiva.

Essas concepções implicam uma filosofia que enfatiza a capacidade do homem de se reinventar, implica buscar as causas para o atual cenário de coisas como fruto da ação humana, e não como causa divina, da essência do homem, ou como determinada por um passado. O homem seria sempre uma produção inacabada de si mesmo. Tais ideias também forçam a pensar a necessidade de transformar a sociedade por meio de uma revolução, o “prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” (*ibid.*, p. 28).

Em resumo, está descartado pensar: “é assim porque é, é assim porque sim”. Devo lembrar que o final de *Pele Negra, Máscaras Brancas* termina com uma prece: “minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (*ibid.*, p. 191).

Um outro efeito de entender o homem como a construção de si mesmo a partir da História é denunciar a corrente oposta. Como os homens são levados a entender o oposto do que são? Que armadilha é essa em que somos levados a lutar contra nossa própria condição e a fixar raças com essências? A introdução de *Pele Negra, Máscaras Brancas* começa com uma citação de um poema de Aimé Césaire:

Falo de milhões de homens
em quem deliberadamente inculcar o medo,
o complexo de inferioridade, o tremor,
a prostração, o desespero, o servilismo.

“Em quem deliberadamente inculcar o medo”, essa frase contém a ideia de que tais males foram produzidos nos colonizados. Por mais óbvio que essa ideia possa parecer para alguns hoje, estamos a falar de uma época em que explicações constitucionalistas ainda davam conta de justificar, fundar e explicar o racismo, apesar do declínio do racismo científico na metade do século XX. Essas explicações constitucionalistas estavam presentes em muitos debates que Fanon faz com a prática e teoria médica e criminal de sua época, nas quais o comportamento de povos negros eram explicados a partir de uma inferioridade natural (Khalfa, 2019). Para além dessas, há também o racismo cultural, que pretendemos discutir mais à frente. É fundamental lembrar também que boa parte dos povos do mundo estavam sob a canga do regime colonial.

Qual sensibilidade queremos produzir relatando esses fatos? Afirmar que a inferioridade dos povos colonizados é algo produzido, de diferentes modos – uns mais sutis que outros –, não é um lugar comum ou uma afirmação gratuita no tempo do autor e, quiçá, ainda hoje.

Encontramos outras referências que pensaram que usam o conceito de máscara para pensar a obra fanoniana, mas nenhuma que tenha elaborado a discussão em torno da ideia de uma máscara preta e negra. No encerramento do livro *Frantz Fanon e as encruzilhadas*, Deivison Faustino explora esse conceito para pensar se seria possível viver sem máscaras ou, senão, qual relação devemos ter com elas. Em “A prece de

Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”, Joaze Bernardino-Costa também trabalha por esse meio, postula que a identidade negra produzida pelo oprimido, superando o estado do não-ser, como uma reação e substituição às máscaras brancas, podem ser uma resposta em direção ao humanismo. Porém, discordamos que essa seja a direção conceitual proposta por Fanon. “Se dou um grande grito, ele não será nada negro” (Fanon, 2008, p. 43). Desejamos explicar essa posição nos capítulos seguintes. Acreditamos que o autor aponta para uma necessidade de superação das máscaras pretas, negras e brancas, mas, “diante dessa esclerose afetiva do branco, é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro” (*ibid.*, p. 113).

Acompanhando as reflexões de Deivison Faustino (2022, p. 284) sobre o tema, a pergunta em que devemos nos centrar é sobre o que teríamos para além das máscaras impostas (máscaras brancas e pretas) e autoatribuídas (máscaras negras). Segundo o autor:

Para Leweis Gordan (2015), isso não deve ser motivo de desespero, ao contrário, ele argumenta que Fanon, em sua autorreflexão fenomenológico-existencial, propõe que a retirada das máscaras exige exatamente que se encare o vazio. Esse campo infernal, descrito por ambos como a zona do não ser, é um trajeto que nem todos estão dispostos ou preparados para descer. (Faustino, 2022, p. 284).

Estamos alinhados com essas ideias, o que implica pensar que o problema em si não sejam as máscaras, mas confundir a máscara com o rosto original de todos os humanos: o vazio. Vazio que aparece na possibilidade de não estar preso à História; e aparece também como uma ferida constitutiva: “desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou” (Fanon, *op. cit.*, p. 26). A liberdade é descrita para o autor na perspectiva da possibilidade de criação do novo e do esforço por negar o que nega o humano; nesse cenário está presente o sofrimento infernal desta condição: ao mesmo tempo que estamos soltos, também estamos perdidos. Não há resposta a ser encontrada no

passado, como também não há uma gravada em nosso ser, nem numa possível necessidade dialética da História; Fanon não pode nos dar nenhum consolo, a prece de autor não é sobre respostas, mas sobre questionamentos.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, não há uma “saída” pronta a ser seguida, apenas os princípios necessários para superar o mundo descrito e alguns horizontes necessários para se respeitar a condição humana. Já em *Os condenados da terra* temos uma possibilidade de “saída” ensaiada por uma luta revolucionária de descolonização em África, produzida por homens dispostos a encarar a morte.

Contudo, é fundamental destacar que a ideia de liberdade não vem desacompanhada de uma dialética com o outro, um amor com o outro, uma compreensão com o outro, a necessidade de se tornar outro (Fanon, 2008, p. 191). O autor explora o problema humano do reconhecimento de ser pelo outro, e nesse plano de reconhecimento mútuo, estabelecer uma troca. Isso é impedido pelas máscaras essencializantes, pois lacram os homens em si mesmos, excluindo esse espaço em comum típico dos homens: o seu vazio. Segundo Khalfa, Fanon comprehende o homem pelo esforço que ele faz para não negar a si, o que ele define como uma antropologia negativa (Khalfa, 2019, p. 99). Pretendemos refletir sobre esse vazio constitutivo, e que ética é implicada nesse pensamento.

Como uma maneira de refletir sobre esse assunto da liberdade, pretendemos estabelecer conexões com algumas ideias referentes à diáspora africana no Brasil, concernentes ao autor Luiz Antônio Simas, os sambistas Cartola e Candeia. O objetivo é realizar um pequeno ensaio, sobre um possível alinhamento entre tais autores e o pensamento fanoniano, para arriscar uma materialização de onde podemos encontrar o humanismo discutido.

Esforçamo-nos por articular o que é estudo em diferentes manifestações sociais; apresentar a teoria fanoniana em diversos contextos quando for oportuno. Entendemos que esse método torna mais claro o que é estudado (tanto para o

pesquisador, como para o leitor) e demonstra uma preocupação política: não defendemos a ideia de que o saber pode ser meramente contemplativo. Por isso, na medida do possível, estabelecemos pontes do que é estudado com a realidade brasileira em que este texto é produzido.

1. Colonização, mistificação e sociogênese

1.1 *Colonialismo é racismo? O que é colonialismo?*

*No Brasil não existe racismo,
porque aqui o negro conhece o seu lugar.*
(Millôr Fernandes)

No livro *Escritos políticos* foram compilados alguns artigos interessantes sobre a guerra de libertação argelina. Entre eles, alguns discutem a posição da esquerda francesa e como a França compreendia sua atuação colonial (Fanon, 2021, p. 66-89). Uma observação feita pelo autor é de que os franceses entendiam que colonizar outras nações não era a prova de que a França é um país racista. Algum leitor pode estranhar essa afirmação; como pode afirmar não ser racista e manter uma postura de dominação colonial? Não haveria nisso uma contradição visível?

Sim, a contradição é gritante, mas o que devemos tentar entender é como o sistema colonial tentava manter essa contradição; qual artifício é utilizado para mantê-la sem ser percebida? Entendemos que essas contradições não podem ser explicadas com argumentos do tipo: “isso é burrice deles”, “eles são mentirosos”, ou seja, um argumento moral ou sobre falta de instrução não é capaz de explicar o problema. Devemos prestar atenção em um deslocamento feito no conceito de racismo, presente no artigo de Fanon “Racismo e cultura”, no qual é debatido a mudança do fundamento da divisão racial dos povos. O que antes era sustentado por justificativas religiosas, depois por uma ideia de superioridade biológica, passa a se fundar por um racismo cultural. É essa última transição que queremos analisar detidamente.

Contudo, pensamos que nenhuma dessas divisões devem ser consideradas de modo linear, no qual uma anula a outra. Diversas delas podem coexistir socialmente, assim como vários modos de produção e exploração podem coexistir, mas damos centralidade a partir da predominância das condições materiais das sociedades analisadas. Então, partimos da noção de que, por mais gerais que as afirmações possam parecer, elas devem ser analisadas pontualmente também.

O racismo quando realizado por um indivíduo em um país colonialista, como a França, é posto, é visto como um problema pontual de alguns que desviam da regra: somos todos iguais. Tal desvio é classificado como uma má conduta moral daquele particular ou como um problema intelectual. Em última análise: é um simples problema de entendimento de alguns, que agem de forma passional. Dessa compreensão temos as condenações públicas e espetaculares sobre o racismo, que focam em acontecimentos particulares. Para Fanon, tratamos de algo totalmente diferente. Em uma sociedade fundada sobre o racismo, o comportamento racista é a norma.

Tal fenômeno social acontece porque as formas de opressão mudam, o que pode dar uma falsa impressão de descontinuidade ou de superação, por exemplo, das questões raciais. “O aperfeiçoamento dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, e logo das formas de racismo” (Fanon, 2021, p. 74). Acreditamos que esse raciocínio explica, inclusive, por que razão é comum os países colonialistas, na atualidade, se desculparem por crimes que cometaram no passado sem, com isso, assumir as responsabilidades dos crimes cometidos no presente por meio do neocolonialismo.

Vários crimes são cometidos contra populações negras sem que com isso se entenda como racismo, como o genocídio perpetrado em comunidades e periferias no Brasil e ao redor do mundo. Mas, em contrapartida, os mesmos órgãos, integrantes das estruturas hegemônicas da sociedade, condenam o racismo, promovem planos contra o racismo, ou até mesmo são liderados por pessoas negras: “este país é o menos

racista. A ONU tem uma comissão encarregada de lutas contra o racismo. Filmes sobre o racismo, poemas sobre o racismo, mensagens sobre o racismo... As condenações espetaculares e inúteis do racismo” (Fanon, 2021, p. 79).

Dentre muitos fatores para a transmudação do racismo biológico para o cultural, se focaliza o fator produtivo; a fase biológica se centra na exploração mais brutal de braços e pernas dos colonizados; já a fase cultural surge quando o avanço das forças produtivas, por meio da industrialização, por exemplo, se dá de tal modo que o colonizado começa a participar de etapas mais complexas da produção, o que obriga a uma sofisticação da ideologia de opressão. Por conseguinte, “o objetivo do racismo não é mais o homem em particular, mas uma certa forma de existir” (*ibid.*, p. 71). Como dizemos, essa mudança pode aparecer como um sumiço, encobrindo a realidade, mas trata-se de uma mera transformação.

Quando Fanon afirma em “Racismo e cultura” que o racismo é uma guerra com fins a um empreendimento comercial (*ibid.*, p. 72), sobretudo quando ele afirma em *Os condenados da terra* que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão, é a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (*id.*, 2022, p. 58), entendemos que o autor está se contrapondo a uma ideia vigente na época. Se há a necessidade de negar uma ideia em diferentes lugares da obra, consideramos isso prova de que a opinião contrária tem força política.

Compreendemos que a dificuldade de relacionar a colonização como uma manifestação clara do racismo passa por uma mistificação, conceito que abordaremos no subcapítulo a seguir, produzida no seio do sistema colonial francês ao não entenderem, em muitos casos, o seu comportamento colonial na Argélia como racismo. A ideia muitas vezes sustentada é de que o colonialismo é uma missão humanitária que visa salvar os colonizados de seus próprios perigos, sejam eles biológicos, sejam eles culturais. Ou seja, na perspectiva adotada por essa mistificação, o papel da Europa era e ainda é conduzir os outros povos para longe da barbárie, da

selva, em suma, levar as luzes para o mundo; essa é a fachada pela qual a exploração militar, econômica e a mais extrema violência são envelopadas.

Isso se demonstra de muitas maneiras, como no espanto sentido pelos franceses ao perceber que a Frente de Libertação Nacional (FLN), grupo revolucionário argelino que Fanon integrou, reivindicava a construção de um Estado nacional governado pelos argelinos. O autor relata, na verdade, uma letargia francesa sobre o assunto, o governo francês não consegue compreender a revolução argelina. A França desejava construir um processo gradual até esse momento de independência, isso implicava postular que os argelinos não poderiam governar a si mesmos, que eles precisavam ser conduzidos. (Fanon, 2021, p. 66).

Relatamos a mistificação por parte daqueles que colonizam, e abordaremos então o que significa esse conceito, a partir daqueles que são colonizados.

1.2 *Mistificação*

“Os zumbis, creiam-me, são mais apavorantes do que o colono. O problema, então, não é mais seguir as regras do mundo blindado do colonialismo, mas ter de pensar três vezes antes de urinar, de cuspir ou de sair à noite” (*id.*, 2022, p. 52). Essa é uma citação de *Os condenados da terra*, que descreve como, muitas vezes, crenças místicas, que envolvem criaturas fantásticas e rituais de possessão, se tornam um modo de escape da tensão do mundo colonial. Uma maneira de liberar e conter, sumamente gerir a raiva de se estar em uma condição de inferioridade oriunda da colonização.

Esse tipo de gestão da crise não nos parece ser uma escolha racional. O autor afirma que a força na colônia não se realiza, muitas vezes, por meio de professores da moral, como na metrópole, mas sim por meio das forças militares (*ibid.*, p. 34). Nessa submissão forçada e estando na impossibilidade de reagir, o colonizado encontra modos de lidar com o conflito de modo onírico. Ele aponta para como toda essa agressividade se instala no corpo do colonizado, produzindo uma série de construções

míticas, além de se acarretar uma agressividade maior com outras “tribos”, termo usado pelo autor.

Fanon nomeia esse processo de mistificação da realidade, que esconde, em uma explicação mítica, as causas dos fenômenos sociais e prolonga um conflito realmente necessário: a luta de libertação. O que está em jogo é retirar da ação política, isto é, autenticamente humana, as causas da organização e produção da sociedade e seus indivíduos, fugindo de uma problematização para além da história e do social, como também escamotear uma solução revolucionária. Nas palavras do autor:

Depois de anos de irrealismo, depois de ter deleitado nas fantasias mais surpreendentes, o colonizado, de metralhadora em punho, se defronta enfim com as únicas forças que negavam o seu ser: as do colonialismo... O colonizado descobre o real e o transforma no movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação. (Fanon, 2022, p. 54-55).

A opção dada para sair de tal processo onírico é uma metralhadora, o uso da violência por parte do colonizado não é uma resposta mistificada, porque não é um desvio, é uma resposta direta à agressividade das forças militares. Não se busca gerir esse afeto de outro modo, a violência revolucionária somente torna visível a violência já existente na relação colonizador e colonizado. É uma solução radical, porque se direciona à raiz do problema.

Quando pensamos a relação entre racismo e mistificação, encontramos várias formas de encobrir a realidade, o racismo está a serviço de uma dominação, que não se afirma diretamente. Diz-se: o dominamos por uma justificativa religiosa, por superioridade biológica, por uma questão cultural; o dominamos para levar a razão a ti, o dominamos para vos proteger de vós mesmos; não somos racistas, ou se somos, somos por conta de uma diferença natural, não há o que possa ser feito. Há uma moral que justifica a opressão, a submissão de um povo por outro, e que nega o reconhecimento da humanidade do outro; é preciso produzir e justificar, no sentido

de tornar justo, uma diferença entre eles e nós. Na história da filosofia, a violência e a justiça, em muitos autores, são conceitos excludentes: onde a violência está presente, não pode haver justiça, e vice-versa. A violência seria o uso ilegítimo da força. Nesse sentido, tornar a colonização justa é escamotear a violência.

Discutiremos ao longo dos capítulos como o que o Fanon propõe é pensar sempre a partir do tempo. Com efeito, no contexto colonial, a mistificação funciona para impedir o colonizado de notar a ação da colonização, que lhe incute um processo de inferioridade e culpabilidade por sua condição, que são ditos como naturais. A mistificação aparece sempre como esse elemento que tira dos homens a agência política.

A prática da violência, inerente à revolução contra o colonialismo, funciona como uma espécie de desintoxicação da condição de inferioridade e de tais mistificações.

Em *Na pista de Frantz Fanon: notas sobre alienação e racismo* (2020), de Lucas Woltmann Figueiró, há uma aplicação do conceito de mistificação. O autor aponta para como muitas doenças são interpretadas pelo Ministério da Saúde e por muitos pesquisadores da área médica como típicas de determinadas etnias. De tal sorte que não são mais analisadas como patologias, mas como a condição normal de determinados grupos. O exemplo aprofundado é o caso da leucopenia, que ocasiona diminuição dos glóbulos brancos no sangue. O autor apresenta uma bibliografia crítica, na qual é relatada por muitas pesquisas a baixa quantidade de tais glóbulos em pessoas lidas como negras, e, mesmo sem uma explicação direta em ambas as coisas, há uma certa convenção em entender que a condição normal do sangue de pessoas negras prevê glóbulos brancos abaixo da média, naturalmente configurando, então, não uma doença, mas, como dito, uma condição normal. Após a apresentação desse cenário, o autor cita uma pesquisa de Elena Castro-González, na qual a autora demonstra como trabalhadores que lidam com matérias químicas na Bahia, que podem colocar risco à saúde, assim como levar à leucopenia, são diagnosticados rapidamente com leucopenia racial. Na pesquisa, o trabalhador relata que, caso não

fosse aceito tal diagnóstico, ele poderia perder o emprego. A explicação é dada por um elemento racial, o que esconde e mistifica a análise das causas sociais do adoecimento.

O autor ressalta:

As pistas deixadas por Frantz Fanon parecem apontar para que se evite assumir como ponto de partida posições estanques sobre quem seriam os entes em contato, que tipo de valores e identidade possuem ou deveriam possuir. Essências importam menos analiticamente que a compreensão de relações cotidianas, de dilemas, de “exemplos precisos” (FANON, 2008, p. 81) sobre as formas “heteróclitas” de alienação (FANON, 1980 [1956], p. 42) em curso. (Figueiró, 2020, p. 94).

1.3 *Sociogênese*

*Eu que vinha de outras terras.
Tratando das minhas feridas.
Trazidas de uma vida aflita.
Meus traumas Freud não explica.*
(Mateus Aleluia)

Essa pequena apresentação do que seja a mistificação, sobretudo no contexto colonial, pode servir para explicar o conceito de sociogenia ou sociogênese, no qual se funda boa parte do pensamento fanoniano, apesar de ser mencionado apenas uma vez na introdução do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*: “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 sóciodiagnóstico” (Fanon, 2008, p. 28).

Filogenia é um conceito que remete à ideia de que a formação do sujeito deveria ser entendida por formação do homem enquanto uma espécie, já a ontogenia defendia a ideia de que se deveria levar em consideração também a trajetória individual do sujeito para compreender sua formação. Esse debate pode ser levado para a questão da neurose; Freud defendia que a constituição neurótica pode ser explicada pela convivência com os pais, não sendo necessário postular uma patologia

congênita. A sociogenia não anula as duas perspectivas anteriores, porém apresenta mais uma abordagem, que parte da ideia de que para diagnosticar a constituição individual é preciso compreender a sociedade em que o paciente em questão está inserido, pois a causa do adoecimento pode se encontrar nas estruturas sociais, que organizam a vida material e subjetiva. Segundo Jean Khalfa (2019, p. 94), ao comentar doenças psíquicas, a patologia que envolve a sociogênese, seriam: “determinadas pela estrutura das relações das quais o indivíduo é capaz ou incapaz de participar e, logo, por fatores ‘externos’, nem orgânicos nem psíquicos, mas institucionais, sociais e culturais”. Deivison Faustino (2022, p. 48) relata que tais ideias, que relacionam psiquismo e sociedade, foram muito influenciadas pelo psiquiatra François Tosquelles, com o qual Fanon trabalhou. No entanto, Fanon concebe: “qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser” (Fanon, 2008, p. 28). O autor utiliza a palavra “prognóstico”, uma palavra médica que indica a evolução da doença, diferente de “diagnóstico”, que demarca uma simples descrição do estado da doença no paciente. É fundamental destacar que essa relação é dialética, o homem não é um mero efeito da sociedade, sendo assim irresponsável pelo estado de coisa em que vive. É a luta dos homens do presente que constitui o ser da sociedade; como também é a sociedade que, em alguma medida, determina o que esses são. É nessa batalha que se insere o debate da sociogênese.

Portanto, é para a sociedade que os esforços, tanto de diagnosticar como de tratar, devem se voltar. É preciso transformá-la para constituir um outro ser, é preciso que os homens existentes no presente interfiram. Uma consequência dessa proposta filosófica e clínica é a necessidade de uma revolução. O filósofo ressalta que é um dever do oprimido lutar por sua liberdade, essa não lhe será dada pelo opressor, ou por um apelo ao senso de humanidade.

O que Fanon evoca para entender o problema da racialização e da colonização é um sociodiagnóstico. No capítulo “Sobre o pretenso complexo de dependência do colonizado” de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, é debatida a interpretação do autor psicanalista O. Mannoni no livro *Psychologie de la colonisation*. Podemos entender a noção de sociogenia de forma exemplificada a partir da crítica a ele feita. Nesse livro, é defendida a ideia de que os malgaxes, autóctones da ilha de Madagascar, têm um complexo de dependência dos colonos, e é esse fenômeno que explica o processo de colonização. “[...] desde sua infância, existe nele um gérmen de inferioridade” (Fanon, 2008, p. 84).

Mannoni evoca a ideia de que nas antigas lendas dos povos colonizados já há a presença “de estrangeiros vindos do mar e destinados a trazer benefícios” (*ibid.*, p. 94). O autor também defende que o racismo não é responsabilidade das civilizações europeias, mas que “o racismo é obra de pequenos comerciantes e de pequenos colonos que deram duro durante muito tempo sem sucesso” (*ibid.*, p. 86), além de afirmar que não é gerado por questões econômicas: “na África do Sul, os operários brancos mostram-se tão racistas quanto os dirigentes e os patrões – e às vezes mais ainda” (*ibid.*, p. 85). Nesse contexto, o autor afirma que o autóctone tem uma condição natural de dependente, e o europeu, de chefe. Assim, o malgaxe que não aceita ser dependente passa a sofrer por um complexo de inferioridade, por perturbar a ordem natural das coisas. Além disso, ele pretendeu encontrar, por meio de uma investigação psicanalítica, nos sonhos dos autóctones o desejo coletivo de ser colonizado.

O que Fanon alerta é “o que exigimos de Mannoni é que nos explique a situação colonial” (*ibid.*, p. 91). Os malgaxes foram levados a acreditar, pela imposição colonial, que seu povo é a expressão do Mal na terra, que são bestas, sua identidade foi destruída, seu território segregado. A partir desse cenário, a única expressão válida de humanidade passa a ser a do colono, e a partir do reconhecimento deste outro que se torna possível ser humano (*ibid.*, p. 94). O complexo de inferioridade, decorrente da rejeição de ser

verdadeiramente assimilado e aceito pelo colono, passa por essa explicação social, e não por uma formação do gérmen do colonizado. O modo como esse mecanismo de identificação com o opressor acontece será trabalhado no próximo capítulo.

O filósofo argumenta, se opondo diametralmente à teoria de Mannoni, que a responsabilidade pela colonização não passa de indivíduos particulares, e sua razão se fundamenta economicamente. Ele demonstra como o racismo do operário pobre e branco é usado como ferramenta para ocupar o lugar e subordinar o colonizado, mantendo o nativo em uma condição de inferiorização. Os brancos conservam seus privilégios, e lhes é conferida a segurança de não caírem ainda mais na escala social (Fanon, 2008, p. 87).

A crítica feita a Mannoni também resvala em uma certa maneira de investigar os conflitos psiquiátricos. Ao desconsiderar as relações sociais e econômicas da luta de classes, as análises tendem a interpretar sonhos, assim como uma série de sintomas patológicos, por meio da teoria clássica da Psicanálise. Para o filósofo, nesse contexto, as descobertas de Freud não nos são de nenhuma utilidade (*ibid.*, p. 98). Desconsiderar isso gera diversos erros, pois “o fuzil do soldado senegalês não é um pênis, na verdade é um fuzil Lebel 1916. O touro negro e o bandido não são *lолос*, ‘almas substanciais’, mas uma irrupção, durante o sono, de imaginações reais” (*ibid.*, p. 100).

Acerca das análises oníricas, Fanon apresenta um sonho de um homem negro que deseja ser branco. Ao analisar tal sonho, ele percebe um complexo de inferioridade que funda e do qual depende “uma sociedade que afirma a superioridade racial” e orienta:

Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. (*ibid.*, p. 95).

A sociogenia parte desse pressuposto revolucionário, no qual o diagnóstico clínico não pode desconsiderar o contexto social em que o indivíduo está inserido. Há

doenças que são produzidas socialmente, e o tratamento não pode fazer com que o paciente ou o sujeito político se adeque a uma estrutura colonial. Seguir em um movimento diferente desse pode levar a mistificações, assim como conduziu a análise de Mannoni. O processo de cura perpassa por entender as causas na estrutura social e agir sobre essas: o "prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício" (Fanon, 2008, p. 28).

Referências bibliográficas

- BERNARDINO-COSTA, J. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas: revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 3, p. 504-21, 2016. DOI: 10.15448/1984-7289.2016.3.22915. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22915>. Acesso em: 8 maio 2024.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. *Por uma revolução africana: textos políticos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FIGUEIRÓ, Lucas Woltmann. Na pista de Frantz Fanon: notas sobre alienação e racismo. *Revista Ciências Humanas*, v. 13, n. 3, 2020. DOI: 10.32813/2179-1120.2020.v13.n3.a654. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/654>. Acesso em: 25 jun. 2025.
- GAGNEBIN, Jeanne. Walter Benjamin ou a História Aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- KHALFA, Jean. Reler Fanon. *Revista XIX*, n. 3, p. 88-116, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistaXIX/article/view/21610>. Acesso em: 9 out. 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. 13. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA, Neusa. *Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.