

## Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual

Renato Ortiz<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo reconstitui histórica e sociologicamente o itinerário político e intelectual do pensador martinicano Frantz Fanon. Inicia com sua inserção no contexto intelectual francês da época, explora como o escritor compreendia a negritude e o racismo, assim como sua politização em meio ao período de descolonização da década de 1950.

**Palavras-chave:** Fanon; negritude; racismo; situação colonial; nação.

### **Frantz Fanon: a political and intellectual itinerary**

**Abstract:** *The paper reconstitutes historically and sociologically the political and intellectual itinerary of the Martinican thinker Frantz Fanon. It begins with his insertion in the French intellectual context of the time, analyses how the writer comprehended blackness and racism and also his politization during the decolonization period of the 1950's.*

**Key-words:** *Fanon; blackness; racism; colonial situation; nation.*

Quando retornei da França em 1976 estabeleci contato com Florestan Fernandes. Pareceu-me na época algo “natural” visto que tinha terminado minha

1 Departamento de Sociologia – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Pesquisador do CNPq - Campinas – Brasil - rena1311@terra.com.br

tese de doutoramento com Roger Bastide. Enviei-lhe um exemplar em francês de “La Mort Blanche du Sorcier Noir” e algum tempo depois ele contactou-me para elaborar dois livros para a Coleção Grandes Cientistas Sociais que dirigia para a editora Atica. Franz Fanon e Georges Ballandier. Foi quando o encontrei pela primeira vez em São Paulo. Para minha surpresa, Florestan acreditava que eu era negro, percebi o motivo de sua insistência para que eu aceitasse o convite sobre Fanon. Conversamos e terminei convencendo-o a substituir o nome de Ballandier pelo de Pierre Bourdieu, autor ainda pouco conhecido no contexto brasileiro. Comecei por Bourdieu e terminada a tarefa dediquei-me ao pensamento de Fanon. Em 1979, durante uma breve estadia na The City University em Nova Iorque, viajei à Paris e pude consultar nas bibliotecas uma série de artigos pouco conhecidos do autor. Fiz uma seleção de textos, muitos inéditos para o leitor brasileiro, escrevi uma longa introdução, mas o destino do livro foi o esquecimento. Os problemas editoriais da Atica não permitiram que fosse publicado. O texto que apresento ao leitor foi portanto escrito há um certo tempo, procurei retomá-lo reformulando alguns aspectos que julguei insuficientes. Não creio que o tempo tenha comprometido sua publicação, afinal trata-se do estudo de um autor. Eu diria que existe inclusive uma atualidade na obra de Fanon. Se é verdade que o ciclo das revoluções anticolonialistas se encerrou, existem na problemática fanoniana alguns temas que ressurgem com força na contemporaneidade. O primeiro é o racismo, que se manifesta com toda força nas sociedades europeias, revelando a essência de um etnocentrismo cujas raízes históricas são antigas. O segundo é a questão nacional, que diante do processo de globalização das sociedades, claro, sob um outro ângulo, repõe-se como uma discussão crucial para o pensamento contemporâneo. Resta ainda a crítica ao eurocentrismo. Fanon é um pensador que procura a todo momento escapar das armadilhas da hegemonia do relato “europeu”. Sua crítica ao colonialismo reveste-se, além dos aspectos políticos, uma dimensão intelectual às categorias de análise naturalizadas pelo pensamento acadêmico de sua geração.

## A vida intelectual francesa

Fanon deixa definitivamente Forte-França, sua terra natal, em 1947. Tendo, na Segunda Guerra Mundial, lutado ao lado do exército francês, retorna por um breve momento a Martinica, mas logo em seguida parte para Lyon, onde inicia seus estudos de medicina. Entre 1947 e 1953 completa sua formação médico-psiquiátrica, ao mesmo tempo em que se envolve com o debate político e filosófico da época. É importante compreender que seus primeiros passos no

domínio das ciências sociais se fazem no seio de um quadro bem característico da vida do pós-guerra. Junto às polêmicas que recobrem seu pensamento político e universitário dos anos 1950, Fanon alimenta suas primeiras aspirações intelectuais. Filosoficamente, seu destino será profundamente marcado por Sartre, e não é em parte sem razão que Jean Marie Domenach, editor da revista *L'Esprit*, comentando seu livro *Os condenados da terra*, o considera um discípulo da filosofia sartriana. Domenach acredita que o existencialismo de Fanon carrega um elemento de radicalização do marxismo<sup>2</sup>. Na verdade, existe um estreito paralelo entre os processos de politização de Sartre e de Fanon: a guerra de libertação da Argélia os aproxima ainda mais, reforçando suas afinidades eletivas. *Les Temps Modernes* é uma das poucas revistas de esquerda que apoia, sem restrições, os objetivos da Frente de Libertação Nacional (FLN). No momento em que desajeitadamente o Partido Comunista Francês busca redefinir o mito da Argélia francesa, ou os socialistas reforçam o sentimento nacionalista, Sartre escreve *O colonialismo é um sistema*, onde propõe, sem ambiguidades, a união de argelinos e franceses contra a tirania da metrópole (Sartre, 1956). Não é por acaso que é Sartre quem escreve a introdução de *Os condenados da terra* e que alguns dos escritos de Fanon são publicados como artigos no *Les Temps Modernes*. Entretanto, as vias de politização são distintas. Sartre permanece sempre um intelectual radical, Fanon se envolve diretamente na luta revolucionária. Caminhos que irão inclusive afastá-los no momento de radicalização do embate anticolonial e da exacerbação dos argumentos<sup>3</sup>.

Compreender as premissas político-filosóficas que orientam o pensamento de Fanon é desvendar alguns dos traços da vida intelectual francesa nos anos que se seguem ao final da Segunda Guerra Mundial. As categorias que presidem seu discurso podem ser melhor apreendidas quando referidas às discussões que dominam esse período conturbado e fecundo. Um primeiro aspecto diz respeito à introdução de Hegel na França. Durante um longo tempo Hegel permaneceu praticamente desconhecido entre os filósofos franceses, até o momento em que Kojève e Hyppolite iniciam seus trabalhos sobre o idealismo alemão<sup>4</sup>. Entre 1939 e 1941 é completada a tradução da *Fenomenologia do Espírito*, e em 1946 são publicados os comentários de Hyppolite e Kojève sobre o sistema hegeliano<sup>5</sup>. Difunde-se a partir de então uma interpretação humanista do idealismo, sublinhando

---

2 Ver Domenac, 1962.

3 Ver o Testemunho de Simone de Beauvoir em *Les forces des choses*.

4 Sobre a presença de Hegel na França, consultar Poster, 1977.

5 Ver Kojève, 1946; Hyppolite, 1946.

no texto hegeliano a problemática do senhor e do escravo. Ao mesmo tempo tornam-se conhecidos na França os *Manuscritos de 44*, nos quais Marx compreende o processo de libertação do homem através do conceito hegeliano de alienação. Ao marxismo ortodoxo, representado pelo Partido Comunista Francês, contrapõe-se assim um marxismo humanista, muitas vezes reinterpretado pela tradição católica e existencialista que buscam em Marx e Hegel uma fonte de inspiração. Fanon será profundamente influenciado por esta corrente intelectual. Em diversos escritos irá identificar a relação entre branco/negro, colonizador/colonizado à dialética do senhor e do escravo. Neste sentido, a libertação do homem é compreendida como um processo de desalienação, isto é, como uma superação de termos que se excluem. Seu entendimento do papel da violência nas sociedades em boa parte se fundamenta numa leitura “kojeviana” do texto hegeliano, pois ela é o meio através do qual a liberdade dos indivíduos se realizaria.

Outro ponto refere-se a Sartre, em particular à polêmica entre marxismo e existencialismo. A publicação de *O ser e o nada* (1943) inaugura um debate que gira em torno da liberdade individual. No entanto, a visão sartriana é distinta e se contrapõe ao pensamento dialético. Sartre busca descobrir no indivíduo uma dimensão externa às determinações históricas e sociais. Neste sentido, o homem se definiria como pura liberdade, escolhendo seu destino à revelia das imposições socioeconômicas. Ponto criticado pelos marxistas, pois esta concepção abstrata da liberdade transcenderia às próprias relações da vida material. Tanto o método da redução fenomenológica quanto as premissas filosóficas do existencialismo são duramente atacados pelo pensamento marxista, na época representado pelos intelectuais do PCF. O existencialismo é assim identificado a uma “moda” pequeno-burguesa, e um autor como Lukács chega a considerá-lo a expressão mais bem acabada do último estágio do imperialismo (Lukács, 1978)<sup>6</sup>. A polêmica tem um peso decisivo sobre Fanon, que se inclina para o pensamento fenomenológico. Isso vai talvez marcar definitivamente sua posição de proximidade-distância em relação ao marxismo, tensão que se manifesta em vários de seus escritos.

## Racismo e negritude

Fanon publica seu primeiro livro em 1952, ensaio no qual analisa o racismo a partir de sua experiência vivida (Fanon, 1952). A filiação existencialista pode ser apreciada quando o autor apresenta os objetivos do livro:

6 O livro de Lukács foi publicado em 1948; outros marxistas também escrevem nesta época contra o existencialismo: H. Lefebvre, *L'Existencialisme* (1946) e H. Mougín, *La Sainte Famille Existencialiste* (1947).

Alguém a quem falávamos de nosso trabalho nos perguntou o que esperávamos com ele. Desde o estudo decisivo de Sartre *O que é literatura?*, a literatura se engaja, cada vez mais, na sua única e verdadeira tarefa, que é fazer a coletividade passar à reflexão e à meditação; este trabalho pretende ser um espelho à infraestrutura progressiva onde o negro possa encontrar a via de sua desalienação<sup>7</sup> (ibid.: 148).

A escrita se transforma assim em instrumento de tomada de consciência. O processo de desalienação do negro passa, portanto, pela conscientização de que o racismo possui mecanismos próprios. Neste sentido, o ato de escrever se reveste de uma importância política capital, ele age como estímulo diante da passividade imposta pelas condições sociais. Entretanto, coerente com sua inspiração fenomenológica, Fanon distingue entre alienação intelectual e alienação econômica, artifício que lhe permite distanciar-se da corrente marxista. Seu estudo se faz a partir de “dentro”, isto é, do ponto de vista daquele que sofre o racismo em seu íntimo. *Pele negra máscaras brancas* exprime a subjetividade de um escritor negro que visa a alcançar outras subjetividades. Não são pois razões objetivas que engendram o racismo que lhe interessam diretamente, mas como ele é interiorizado pelo negro. Evidentemente, o autor não pretende negar a existência de uma realidade que “situa” a questão racial; não obstante, seu enfoque privilegia a compreensão da personalidade negra. Sua análise é profundamente existencialista, mergulhando na vivência, na intimidade do indivíduo, mostrando suas ambiguidades e contradições. Fanon segue a trilha já esboçada por Sartre em sua introdução ao livro de poetas da negritude *Orfeu negro*<sup>8</sup>. Comparando o negro ao operário, Sartre procurava entender as diferenças entre as manifestações racistas, que considerava concretas e particulares, e a opressão de classe, caracterizada como universal. A classe representaria assim uma dimensão da realidade objetiva, enquanto a negritude, tomada de consciência do homem negro de sua dimensão negra, pertenceria ao domínio da subjetividade. Dito em jargão sartriano, a negritude seria a superação de uma situação dada pela consciência livre, vivendo livremente. O tema introduz imediatamente a problemática da “escolha”. Fanon retoma esta perspectiva quando analisa o complexo de inferioridade do negro diante do branco. Ele diz: a) “eu devo auxiliar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar uma gratificação alucinatória, mas a agir no sentido da mudança das estruturas sociais”;

7 O livro de Sartre a que Fanon se refere foi publicado por Gallimard em 1948.

8 Sartre, 1948.

b) “meu objetivo será, uma vez esclarecidos os móveis, colocá-lo em condições de escolher uma ação ou a passividade em relação às estruturas sociais” (Fanon, 1952: 80-81). A primeira parte da citação orienta suas preocupações no sentido explícito da mudança social, porém sua análise permanece fundamentalmente no terreno fenomenológico. A escolha é um ato de clarividência que confere sentido a uma ação individualizada.

Este ponto é central no contexto da polêmica entre marxismo e existencialismo. Ele nos remete a todo o problema da liberdade que mencionamos anteriormente. Mesmo sendo muito difícil de condensar a filosofia existencialista em poucas palavras, creio ser possível, pelo menos, partir de uma afirmação de Sartre: “Eu estou condenado a existir para além de minha essência, dos móveis e motivos de meu ato; eu estou condenado a ser livre. Isto significa que não é possível encontrar outros limites para minha liberdade do que ela mesma” (Sartre, 1943: 494). Concebido dentro desta perspectiva, o homem se define como pura liberdade. É bem verdade que a teoria sartriana vincula a ação à situação na qual está submerso o indivíduo; no entanto, na medida em que o homem se define por sua liberdade, a escolha, no interior desta situação, é um ato transcendental. O estudo de Sartre sobre a questão judaica, um paradigma para Fanon, desenvolve claramente, no quadro de um exemplo concreto, suas premissas filosóficas<sup>9</sup>. Ao criticar Marx e Durkheim, Sartre se afasta das análises objetivistas, que em princípio atribuem ao todo (a classe social ou a consciência coletiva) a determinação sobre a ação social. Aplicando seu raciocínio ao problema judaico, ele inverte a relação entre o indivíduo e realidade objetiva. Para Sartre, não é a história que engendra a noção de judeu, mas é a ideia que os outros fazem de judeu que marca a história. Neste sentido, o antissemitismo faz o judeu; a discriminação se define, assim, através de uma dimensão subjetiva no seio da qual o judeu pode, ou não, optar por uma conduta, passiva ou ativa, em relação ao racismo. A citação de Fanon pode agora ser melhor entendida. As estruturas sociais determinam a situação objetiva na qual o racismo se insere, porém a escolha pertence ao domínio da subjetividade. O objetivo de seu livro se esclarece pouco a pouco. Fanon se esforça para despertar a consciência negra, mostrar os descaminhos de uma personalidade corrompida pela sociedade; entretanto, o destino subjetivo de cada um diz respeito apenas ao “paciente”. Como o judeu para Sartre, o negro exprimiria sua autenticidade ou inautenticidade no momento em que, diante da dominação racista, escolhesse a ação ou a passividade.

---

9 Ver Sartre, 1976.

A força e a beleza de *Pele negra máscaras brancas* é justamente descrever como funcionam os mecanismos de defesa e de controle da consciência negra. Fanon descobre assim junto à personalidade do negro um complexo de inferioridade em relação ao branco. Seu destino oscilaria entre a confirmação desse complexo, uma escolha patológica, e uma participação ativa, emancipatória de sua consciência. Porém, quando Fanon fala de complexo ele não está se referindo a um fenômeno de tipo libidinoso, freudiano, inerente à “essência negra”. Pelo contrário, o complexo de inferioridade resulta de uma situação concreta, a opressão branca. A discussão que Fanon tem com Mannoni é particularmente esclarecedora. Como psiquiatra, Mannoni procura demonstrar a existência de um complexo de inferioridade “natural” ao africano; neste sentido, o homem da África se diferenciaria do homem ocidental, e a ele não se aplicariam inteiramente os ensinamentos de Freud. Fanon critica duramente esta perspectiva, que ele julga etnocêntrica, e se orienta na busca de um africano “puro”, representante de uma África colonial, justamente no momento em que o colonialismo se impõe como um fato social global. Retomando o conceito de “situação colonial”, ele insiste em dizer que a natureza desse complexo é de ordem social; caberia ao negro aceitá-lo ou rejeitá-lo. Dito de outra forma, ele corresponderia a uma interiorização de uma situação de dominação, cuja contrapartida se expressaria na vontade de embranquecimento. A personalidade negra se desvenda assim como ambígua, combinando dimensões antagônicas. Ela seria marcadamente esquizofrênica, pois se constituiria, primeiramente, em relação aos próprios negros e, segundo, tendo como referência o mundo dos brancos. Tudo se passa como se o negro possuísse uma dupla identidade. Por isso Fanon afirma que o negro não possui “resistência ontológica” quando desnudado pelo olhar do branco. Sua “essência” se dissolveria nas malhas do embranquecimento. O negro quer sempre ser reconhecido como branco. Fanon retoma neste ponto a temática hegeliana do reconhecimento, associando a dominação branco/negro à relação senhor/escravo. Hegel nos havia ensinado que o senhor reconhece o outro enquanto escravo, e que este considerava a si mesmo apenas enquanto escravo. A reversão desta antinomia ocorreria quando o senhor é negado enquanto dominador e o escravo enquanto ser dominado. A superação hegeliana pressupõe portanto que o escravo se reconheça enquanto homem, colocando-se desta forma em pé de igualdade com o senhor. Estudando a problemática do negro, Fanon encontra, no interior da dialética dominador/dominado, um elemento subjetivo que dificulta a superação. Ao se identificar ao branco, o negro-escravo se reconhece enquanto ser alienado, obstruindo o movimento de superação inscrito na dialética hegeliana. A vontade de embranquecimento exprime esta

dimensão subjetiva que identifica o escravo ao senhor, acentuando a contradição entre uma ilusão subjetiva e uma realidade cruel, que a todo momento confirma a subalternidade do negro-escravo. O processo de reconhecimento se realiza assim de uma maneira patológica, pois o negro não percebe que para o branco ele é apenas um objeto entre outros tantos. O racismo é justamente este movimento de reificação do outro.

Mas a problemática racial possui ainda uma outra dimensão, a da negritude. Esta ideologia (no sentido positivo do termo) surge primeiramente como movimento literário no contexto das colônias negras francesas (Irele, 1965; Adotevi, 1972). Alguns intelectuais, entre os quais os mais representativos são Aimé Césaire (antigo professor de Fanon na escola secundária), León Damas (Guiana), Leopold Sédhor (Senegal), se reúnem nos anos 1940 em torno de um grupo de poetas, e pouco a pouco desenvolvem um conjunto de argumentos que orientam o debate sobre a problemática negra. Em 1947, Alioune Diop, escritor senegalês, funda a revista *Présence Africaine*, principal porta-voz da expressão negro-africana. Basicamente, os poetas da negritude querem descobrir no seio da cultura africana um fundo identitário comum que venha a se contrapor à dominação branca e ocidental. Trata-se portanto de um movimento de busca de raízes, exprimindo uma tomada de consciência do negro enquanto negro. Não obstante, como já observava Sartre, a negritude se define como um “antirracismo racista”, pois no combate à opressão branca acentua uma dimensão racializada do mundo negro. O movimento certamente espelha uma identidade própria, mas deve necessariamente postular a existência de uma essência negra, transcendental à realidade histórica. A ideologia da negritude se dedica assim a revelar o substrato ontológico de “todos” os homens de cor. Por isso a África torna-se o local privilegiado desta investigação filosófica, ela é o solo no qual se escondem as camadas geológicas de uma civilização autóctone, anterior ao contato com o Ocidente. Valoriza-se desta forma os elementos tribais, em oposição às organizações modernas, privilegia-se a história pré-colonial dos povos africanos, em detrimento do estudo político da situação colonial, concebe-se o sentimento estético e a força da religião como componentes básicos da personalidade negra, em sua essência antagonista à “frieza” do logos ocidental.

Fanon observa com interesse a emergência dessa ideologia que em Paris se forja diante de seus olhos. Ele guarda no entanto uma distância prudente em relação ao movimento. Desde o início percebe as ambiguidades que envolvem a negritude de *Présence Africaine*. Muito embora considere esse esforço uma forma de conscientização contra o racismo, sua apreciação não deixa de ser profundamente crítica. Na verdade, Fanon vê a negritude como uma etapa



necessária, mas insuficiente, da consciência negra. Sufocada pela opressão, essa fase se caracterizaria como o momento no qual o negro, culturalmente, se voltaria para suas próprias tradições. Estaríamos no “tempo das lembranças”, instante no qual a memória negra confrontaria a situação racista. O conceito de negritude aparece assim como a “antítese afetiva, se não lógica, deste insulto que o homem branco fazia à humanidade” (Fanon, 1961: 146). Substitui-se desta forma a ideologia do embranquecimento por outra na qual a superioridade da cultura europeia é negada incondicionalmente. A racialização das reinvidicações (estéticas, políticas e culturais) recuperam dessa forma a dignidade negra. Fanon sublinha a importância desse movimento, que exprime os anseios de libertação nacional dos povos africanos. Mas ele permanece um crítico perspicaz da negritude<sup>10</sup>. Na verdade, essa ideologia postula a existência de uma comunidade homogênea de interesses, e em princípio transcenderia as condições sociais. Um negro senegalês, um negro americano ou um negro antilhano participariam da mesma “natureza”, cultura cujo foco irradiador seria a África. Fanon se recusa a aceitar este ponto de vista. Ele argumenta que as especificidades históricas, as lutas políticas revelam os antagonismos entre os negros, distanciando-se de uma pretensa essência ontológica. Por isso ele insiste sobre a impossibilidade de se criar uma comunidade de destino cultural para os diferentes povos e nações africanos<sup>11</sup>. A unidade africana, caso fosse possível, deveria ser pensada em termos políticos, e não culturais, contrapondo-se assim ao imperialismo e à dominação estrangeira.

Pode-se entender por que Fanon se distancia dos poetas da negritude. Ele se incomoda com essa busca superlativa das raízes. Pois, como fazem alguns intelectuais, como Alioune Diop, a própria mudança social termina sendo vista com desconfiança, como se fosse incompatível com o “gênio” negro. A essência negra se definiria assim como sentimento puro, uma oposição às necessidades técnicas, qualidades consideradas atributos da sociedade ocidental. O negro é poeta, o branco técnico. Ao atribuir à civilização africana a primazia do sentimento, os pensadores da negritude aceitam, sem o ressentir, a própria distinção consagrada pela antropologia francesa na virada do século: a razão é branca, a alma é negra. Os teóricos da negritude se aproximam assim de Levy-Bruhl, para quem o primitivo se caracterizaria essencialmente como um homem místico e

10 Quando estuda a penetração da ideologia da negritude entre os negros das Antilhas ele diz: “Parece-me que os antilhanos, depois de viver o grande erro branco, estão agora vivendo a grande miragem negra” (Fanon, 1978).

11 Ver Fanon, 1961.

estético<sup>12</sup>. Claro, a possibilidade que marca a mentalidade primitiva para Levy-Bruhl é invertida, o polo de referência ocidental cede lugar à preeminência do negro. Mas uma artimanha rouba-lhe o espaço simbolicamente conquistado, pois a ênfase na presença negra retira-lhe qualquer esperança de se expressar enquanto racionalidade. Afirmar que o branco é razão implica se conformar com a exclusão do negro do universo da ciência e da tecnologia (as bases materiais de expansão do capitalismo moderno). A ideologia da negritude retoma a dicotomia cristã entre corpo e alma, espírito e sentimento; atribuindo ao branco a razão, ela divide o ser humano em dois, impossibilitando a complementarização das partes que o constituem. Para Fanon, a existência de uma essência negra é inaceitável, pois o homem se define por sua unicidade. Neste sentido, não existem brancos ou negros, mas simplesmente o homem. Evidentemente, o racismo corresponde a um momento do processo de alienação, mas ele contém em seu bojo os germes de sua própria superação. Quando Sartre, no prefácio à antologia dos poetas negros, afirma que a negritude é um grito de libertação negra, Fanon responde: “Não, meu grito não é negro. Na perspectiva aqui adotada, não existe nenhum problema negro” (Fanon, 1952: 23).

## O processo de politização

Fanon completa seus estudos médicos em 1951. Após trabalhar durante alguns anos na clínica de Saint Alban La Losère, em 1953 parte para Blida (Argélia), onde dirige o hospital psiquiátrico local. A mudança irá transformar-lhe a vida. Na Argélia ele entra em contato com o movimento de libertação, engajando-se na luta revolucionária. Devido a sua posição política, é expulso de Blida em 1957. Fanon parte então para a Tunísia, juntando-se aos militantes argelinos da Frente de Libertação Nacional. Ao lado do trabalho médico, desenvolvido no hospital psiquiátrico de Tunis, torna-se membro da equipe editorial de *El Moudjahid*, jornal que difunde as diretrizes políticas da FLN. O processo de politização tem implicações substantivas para seu pensamento. Os escritos desse período refletem o clima da guerra anticolonialista e em parte, mas não inteiramente, afastam-se das premissas fenomenológicas anteriores. Fanon aproxima-se do marxismo, e uma nova problemática emerge em seus textos: a questão nacional. O tema integra o “espírito da época”, pois os anos 1950 caracterizam-se sobretudo pela descolonização dos povos africanos e asiáticos. Dien-Bienphu e Bandung são datas-símbolo do declínio do colonialismo tradicional. A guerra

12 Ver Adotevi, 1972.

da Argélia insere-se dentro deste movimento mais amplo. O nacionalismo árabe não se circunscreve ao mundo argelino; outros países, como a Síria, a Tunísia, o Egito de Nasser, firmam-se como nações independentes diante das antigas metrópoles. Dentro deste quadro, a questão nacional adquire toda sua relevância.

É preciso porém situar a luta anticolonial. Ela não se dá sem contradições, seja em relação ao bloco soviético, seja à teoria marxista. Se Fanon aproxima-se do marxismo, é bem verdade que a assimilação de novas categorias, como a de imperialismo, faz-se no contexto de uma configuração socioeconômica particular. Por isso, sua relação com a esquerda francesa é conflituosa, pois seu pensamento, em contato com a realidade das sociedades periféricas, afasta-se de uma tradição que compreende a questão nacional em termos exclusivamente de classes sociais.

Maxime Rodinson observa com justeza a inexistência de uma “teoria” marxista da nação. Na verdade, as preocupações do marxismo, no que diz respeito à problemática nacional, vincularam-se sobretudo às considerações táticas requeridas nas diferentes fases do movimento proletário internacional<sup>13</sup>. Na medida em que a filosofia da práxis se apresenta como antiparticularista, a problemática nacional encontra-se subordinada aos objetivos mais amplos. Os escritos de Marx e Engels sobre o Estado moderno associam o conceito de classe nacional ao de classe dirigente, o que implica considerar a realidade das nações pelo prisma da ideologia dominante. A dificuldade torna-se ainda maior quando se observa que Marx e Engels tendem muitas vezes a compreender a situação colonial segundo a visão evolucionista em voga no século XIX. Neste sentido, a expansão dos valores burgueses é vista como um processo civilizatório<sup>14</sup>. Torna-se assim problemático entender o movimento de independência dos povos colonizados. A II Internacional retoma os debates em torno da questão nacional, porém, embora existam alguns marxistas que apontem para direções novas, originais (por exemplo Otto Bauer), a tônica da discussão permanece o internacionalismo, do qual Kautsky é o representante mais autorizado<sup>15</sup>. Somente com Lenin o problema do colonialismo e a questão nacional deixam de ser considerados em termos exclusivamente econômicos, ganhando uma dimensão política específica, a autodeterminação dos povos (Lenin, 1973). Entretanto, uma vez que a autodeterminação vincula-se às estratégias da política, a questão nacional passa a ser interpretada segundo os critérios de sua oportunidade e conveniência.

---

13 Ver Rodinson, 1975.

14 Ver Pinsky, 1976; Marx; Engels, 1976.

15 Consultar Marmora, 1978.

As posições do PCF refletem necessariamente as contradições da própria tradição marxista, assim como os princípios táticos que dominam o cenário comunista internacional. Predomina ainda, junto à esquerda francesa, devido às lutas recentes contra o nazismo, uma certa desconfiança em relação a qualquer tipo de nacionalismo. Tem-se assim um conjunto de elementos que impedem uma melhor compreensão da problemática nacional. Na verdade, teoricamente, a ideologia do PCF não se contrapõe à ideia da independência argelina. No entanto, a formação de uma Argélia livre, autônoma é vista em termos evolucionistas. Os comunistas acreditavam que a nação argelina estaria “em constituição”. Num futuro ainda incerto ela poderia se tornar uma realidade. Na prática, esse entendimento equivalia a uma oposição às diretrizes da FLN. Com efeito, os comunistas retomam o mito da Argélia francesa reinterpretao-o. Eles recuperam a antiga oposição entre colônia de povoamento e colônia de exploração elaborada por Kautsky. Dentro desta perspectiva, o conflito de classes superaria o antagonismo entre colonizador e colonizado<sup>16</sup>. A Argélia pode então ser considerada uma colônia de povoamento na qual a opressão unificaria, sob uma mesma bandeira, trabalhadores franceses e povo colonizado. A noção de argelino adquire portanto uma conotação abrangente: ela englobaria uma população de origem árabe e francesa explorada pela burguesia industrial. Associa-se desta forma o proletariado argelino ao proletariado europeu. Toda política do PCF consistia em alimentar um projeto de assimilação das raças que permitiria no futuro a afirmação da nação argelina.

Em contrapartida, a posição do partido socialista em relação à independência era ainda mais difícil. Minados por um sentimento nacionalista exacerbado, os socialistas procuravam a todo custo impor à Argélia uma estratégia de integração. Próximos da visão evolucionista do século XIX, acreditavam que a colonização trazia em seu bojo um “projeto de civilização”<sup>17</sup>. A guerra é dessa maneira vista como um problema interno do governo francês. Seria suficiente moralizar a política para que os excessos de violência colonial se esgotassem. Por isso, os socialistas se recusam a abandonar o projeto de colonização, sugerindo como solução aos problemas a criação de uma Argélia como unidade federativa vinculada à metrópole francesa.

## A situação colonial

Para entender a realidade argelina, Fanon retoma de Sartre (1956) e de Balandier (1955) o conceito de situação colonial. Isto significa que a metrópole e a

<sup>16</sup> Ver Kautsky, 1978.

<sup>17</sup> Para uma autocrítica deste tipo de posição política ver Daniel, 1960.

colônia estariam envolvidas por uma totalidade social, transpassando a todos, colonizadores e colonizados. A dominação colonial manifesta-se assim em vários níveis, estendendo-se da vida ideológica à constituição da personalidade do homem colonizado. Essa totalidade formaria ainda um universo *sui generis*, específico. Sua primeira característica: a ausência de mediação. O mundo colonial é compartimentado e divide-se em partes excludentes. Por isso Fanon o qualifica como “aristotélico”, “maniqueísta”. Uma comparação com o mundo ocidental revela seu traço essencial:

Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder se interpõe uma variedade de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, pelo contrário, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e o aconselham, a golpes de coroa e *napalm*, a não se mexer (Fanon, 1961: 8).

A citação pode ser interpretada em termos gramscianos; o colonialismo define-se pela ausência de uma sociedade civil articulada, e como tal caracteriza-se pela força e não pelo consenso. O embate entre colonizador e colonizado prescinde de qualquer mediação, manifesta-se diretamente. Não há zonas intermediárias para amortecer o conflito. Isso requer inclusive uma reorientação do diagnóstico da luta revolucionária. Dirá Fanon:

Nas colônias, a infraestrutura é igualmente superestrutura. A causa é a consequência: é-se rico porque branco, é-se branco porque rico. Por isso as análises marxistas devem sempre ser levemente modificadas cada vez que se aborda o problema colonial. Não são as usinas, nem as propriedades, nem as contas no banco que caracterizam a classe dirigente. A espécie dirigente é primeiramente aquela que vem de fora, aquela que não se assemelha aos autóctones, os outros (ibid.: 9).

A luta pela libertação deve pois se sustentar sobre forças sociais distintas daquelas analisadas por Marx. Não existe na colônia um operariado desenvolvido, todo o sistema econômico baseia-se na exploração de matérias-primas exportadas para o exterior. Por outro lado, a pequena parcela operária que trabalha nas zonas urbanas é vista como “privilegiada” em relação ao restante da população. A causa da revolução recruta seus adeptos fora da cidade, e se por acaso volta-se para os centros urbanos é junto ao lumpemproletariado que ela ganha forças. A revolução africana é a realização dos “condenados da terra”, dessa população deserdada que ocupa a posição mais ínfima na hierarquia social.

A temática da revolução introduz um aspecto central do pensamento de Fanon: a violência. O tema é em si polêmico. Envolve não apenas a compreensão de uma realidade específica mas nossas próprias posições morais. Por isso é necessário deixar claro sua perspectiva. Contrariamente a Sorel<sup>18</sup>, que pensa a violência como algo inerente à natureza humana, Fanon a considera um traço de determinada situação histórica. Ela é produzida socialmente e de forma alguma poderia ser associada a uma dimensão imanente ao homem. A violência decorre da própria dualidade da situação colonial na qual os opositores afrontam-se diretamente, sem mediações. Sua sedimentação gera uma agressividade que manifesta-se inclusive na atividade psíquica dos indivíduos. Como psiquiatra, Fanon dirá que “os sonhos dos indígenas são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que salto, nado, corro, subo em árvores... Durante a colonização, o colonizado não cessa de se liberar entre nove horas da noite e seis horas da manhã” (Fanon, 1961: 18). Devemos porém diferenciar, como o faz Marcuse, uma violência como defesa da vida e outra como agressão<sup>19</sup>. O movimento de libertação nacional é uma resposta à opressão. Dirá Fanon em linguagem newtoniana:

A violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado se equilibram e se respondem numa homogeneidade recíproca extraordinária. O desenvolvimento da violência no seio do povo colonizado será proporcional à violência exercida pelo regime colonial contestado (ibid: 47) A intensidade da reação é igual e contrária à ação violentadora.

O processo de libertação se configura portanto como violento, ele realiza o que Fanon denomina “agressividade atmosférica”, sedimentada pela situação colonial. Entretanto, esta violência-resposta possui uma qualidade nova, ela não é pura violência. Fanon acredita que o movimento de libertação carrega em seu bojo o germe de uma “nova” espécie humana. Sua análise insere-se dentro da perspectiva hegeliana e revela um profundo humanismo, a crença de que o homem só pode se realizar enquanto liberdade. A violência do senhor oprime, mas, como ensina a dialética do senhor e do escravo, a resposta do escravo transcende e abole a sua própria condição de oprimido. A morte do colonizador é também a morte do escravo. Por isso a eliminação da violência só pode ocorrer com a superação do sistema colonial. Neste sentido, as lutas nacionais não

18 Ver Sorel, 1936. Para uma análise mais detalhada do papel da violência na obra de Fanon consultar Zahar, 1974.

19 Ver Marcuse, 1970.

dizem respeito apenas à política (a independência dos povos), elas consubstanciam uma etapa necessária da condição humana.

## A questão nacional

Vimos como o conceito de situação colonial tem uma importância capital para o pensamento de Fanon. Entretanto, essa presença opressiva existe para ser negada. Isto significa que o mundo colonial só pode ser corretamente entendido quando contraposto a uma outra referência, a unidade nacional. A nação é a categoria através da qual se realiza sua superação. A independência configura dessa forma o processo de descolonização, a luta contra o colonialismo e, talvez mais importante ainda, a desalienação do próprio homem.

Evidentemente, um primeiro significado da categoria nação é de natureza sociopolítica. Libertação nacional quer dizer criação de um Estado argelino independente. A questão nacional insere-se assim no quadro dual do sistema colonialista. A realidade colonial apresenta-se em sua inteireza e contrasta em bloco com a dominação exterior. A nação argelina representa a polaridade antagônica à nação francesa. Dentro desta perspectiva, o mundo colonial é percebido como homogêneo, sem fissuras ou conflitos. Entretanto, uma leitura cuidadosa de *Os condenados da terra* revela algumas diferenças em relação aos escritos políticos anteriores. Escrito depois da guerra colonial, o livro introduz algumas preocupações que encontravam-se ausentes do pensamento de Fanon. O capítulo “Desaventuras da consciência nacional” aponta para novos rumos. Contrariamente à totalidade homogênea, postulada anteriormente pelo conceito de situação colonial, temos agora uma nação fragmentada fissurada por interesses díspares. Conflitos surgem entre burguesia nacional e massas populares, e as desavenças étnicas e religiosas parecem predominar. As manifestações anti-sudanesas no Congo, o racismo contra os senegaleses na Costa do Marfim, a discriminação contra os senegaleses no Congo mostram uma África dilacerada, permeada por contradições tribais. Os conflitos latentes, sufocados pela dominação colonial, emergem, mostrando toda a sua radicalidade e cruzeza. Sintomático, se a noção de situação colonial tinha permitido a Fanon diagnosticar com perspicácia os problemas de uma sociedade periférica, após a independência ele torna-se insuficiente para captar o processo de construção nacional. Por isso, em seus escritos começam a surgir conceitos oriundos da literatura marxista, em particular a ideia de burguesia nacional. No entanto, para Fanon essa burguesia possui unicamente um papel negativo. Ela seria apenas uma classe incapaz de conduzir organicamente o desenvolvimento dos países subdesenvolvidos. Ele afirma:

A vocação da burguesia nacional autêntica nos países subdesenvolvidos seria de se negar enquanto burguesia, de se negar enquanto instrumento do capital para se tornar totalmente escrava do capital revolucionário que constitui o povo (ibid.: 96).

Para acrescentar logo em seguida: a burguesia trilha um caminho antinacional para se transformar “numa burguesia burguesa, estupidamente, cinicamente burguesa”. Mas poderia ser de outra forma? Seria plausível imaginar uma classe que se negasse enquanto tal? Não bastaria a ela aplicar a dialética do senhor e do escravo para lembrar que toda negação necessita de seu contrário?

Uma ambiguidade se introduz na análise proposta. Penso que ela decorre da própria ideia que Fanon alimenta em relação à construção nacional. Na verdade, o conceito de nação não é apenas político-social, ele possui um significado ontológico. A nação é para Fanon uma utopia. Talvez a influência de Sartre tenha acentuado essa dimensão de “projeto”, o que faz que a utopia nacional não coincida com a realidade nacional. Quando Fanon, por exemplo, afirma que a velha Argélia está morta, ele procura imediatamente vinculá-la ao nascimento de um novo homem:

As relações novas não são a substituição de uma barbárie por outra, de um esmagamento do homem por outro esmagamento do homem. O que nós argelinos queremos é descobrir o homem por trás do colonizador; este homem é ao mesmo tempo ordenador e vítima de um sistema que o havia sufocado e reduzido ao silêncio (Fanon, 1966).

Neste sentido, a superação da situação colonial reabilita inclusive o antigo opressor. Por isso, a questão nacional fundamenta-se na existência do homem em geral, contrapondo-se ao nacionalismo e ao chauvinismo. Enquanto totalidade indivisa, isto é, como utopia, ela é o projeto de realização de uma “outra” sociedade. Ao criticar a burguesia nacional Fanon observa: “A consciência nacional deveria ser a cristalização das aspirações mais íntimas do conjunto do povo, produto mais palpável da mobilização popular” (Fanon, 1961: 95). A citação, enunciada no condicional, é reveladora. Ela nos remete para um tempo futuro. Neste sentido, os conflitos entre classes e etnias não decorrem tanto da multiplicidade do real, mas sobretudo da inadequação entre utopia e realidade. Por isso Fanon pode imaginar a existência de uma burguesia que em princípio recusaria negar-se a si mesma. Ele denuncia o espírito chauvinista dessa burguesia, desmistifica sua política nacionalista de “africanização dos quadros”, combate sua ambição de poder, porém sua análise oscila entre o real e o utópico,



resolvendo-se apenas pela afirmação de um humanismo radical. O projeto se sobrepõe assim à realidade, reconduzindo Fanon às suas antigas preocupações sobre a autenticidade do homem. Seja ele negro ou colonizado, senhor ou escravo, sua realização como liberdade, seria uma promessa, uma esperança, uma abertura para um tempo futuro.

## Referências

- ADOTEVI, Stanislas. *Negritude et negrologues*. Paris, 10/18, 1972.
- BALANDIER, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. 1. ed. Paris, PUF, 1955.
- BEAUVOIR, Simone. *Les forces des choses*. Paris, Gallimard, 1963.
- DANIEL, Jean. Socialisme et anticolonialisme. *Esprit*, n. 28, maio 1960.
- DOMENAC, Jean-Marie. Les damnés de la Terre. *L'Esprit*, v. 30, n. 3, março 1962; v. 30, n. 4, abril 1962.
- FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la Terre*. Paris, Maspero, 1961.
- FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution*. Paris, Maspero, 1966.
- FANON, Frantz. Antilhais et Africains. In: *Pour la Révolution Africaine*. Paris, Maspero, 1978.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946.
- IRELE, Abioa. Negritude and black cultural nationalism. *The Journal of Modern African Studies*, n. 33, 1965.
- KAUTSKY, Karl. Socialismo y política colonial. In: MARMORA, Leopoldo (Org.). *La Internacional y el problema nacional y colonial*. Mexico, Cuadernos Pasado y Presente, 1978.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1946.
- LENIN, Vladimir. *Obras escogidas*. Buenos Aires, Cartago, 1973, t. III e VI.
- LUKÁCS, György. *Existencialismo ou marxismo?*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- MARCUSE, Herbert. The problems of violence and the radical opposition. In: *Five Lectures*. Boston, Beacon Press, 1970.
- MARMORA, Leopoldo (Org.). *La Internacional y el problema nacional y colonial*. Mexico, Cuadernos Pasado y Presente, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marxisme et Algérie*. Paris, 10/18, 1976.
- PINKSY, Jaime (Org.). *Questão nacional e marxismo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- POSTER, Mark. *Existential marxism in Postwar France*. New Jersey, Princeton University Press, 1977.
- RODINSON, Maxime. El marxismo y la nación. In: *Sobre la cuestión nacional*. Barcelona, Anagrama, 1975.

SARTRE, Jean Paul. Le colonialisme est un système. *Les Temps Modernes*, n. 123, março-abril 1956.

SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean Paul. *Black Orpheus*. 1. ed. Paris, Présence Africaine, 1948.

SARTRE, Jean Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris, Gallimard, 1976.

SOREL, Georges. *Refléxions sur la violence*. Paris, Marcel Rivière, 1936.

ZAHAR, Renate. *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*. New York, Monthly Press, 1974.

Recebido em: 03/05/2014

Aprovado em: 06/06/2014

**Como citar este artigo:**

ORTIZ, Renato. Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 4, n. 2, jul-dez 2014, pp. 425-442.