



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE ECONOMIA

JULIANO CESAR FERREIRA DA SILVA

**FRANTZ FANON: GÊNESE E IMPACTO NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO
SOBRE RACISMO NO CAPITALISMO**

CAMPINAS
2020



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE CAMPINAS

JULIANO CESAR FERREIRA DA SILVA

**FRANTZ FANON: GÊNESE E IMPACTO NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO
SOBRE RACISMO NO CAPITALISMO**

MONOGRAFIA II

Monografia apresentada ao Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Econômicas.

Orientador: Ms. Nathan Barbosa dos Santos

CAMPINAS
2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Mirian Clavico Alves - CRB 8/8708

Si38f Silva, Juliano Cesar Ferreira, 1997-
Frantz Fanon : gênese e impacto na tradição do pensamento sobre o racismo no capitalismo / Juliano Cesar Ferreira da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Nathan Barbosa dos Santos.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Fanon, Frantz, 1925-1961. Os condenados da terra. Crítica e interpretação.
2. Racismo estrutural. 3. Capitalismo. I. Santos, Nathan Barbosa dos, 1992-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

Informações adicionais, complementares

Título em outro idioma: Frantz Fanon: genesis and impact on the tradition of thinking about racism in capitalism

Palavras-chave em inglês:

Structural racism

Capitalism

Área de concentração: História Econômica

Titulação: Bacharel

Banca examinadora:

Deivison Mendes Faustino

Data de entrega do trabalho definitivo: 22-12-2020

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo estudar os principais eixos da obra de Fanon, com foco em *Os Condenados da Terra*. A hipótese trabalhada é que as análises do autor sobre racismo contribuem para teorias do racismo estrutural, focada na materialidade do fenômeno na acumulação capitalista. O objetivo da pesquisa é desenvolver de forma teórica – à luz das contribuições fanonianas – como racismo não pode ser simplesmente relegado à categoria de ideologia, mas sim como um fenômeno pertencente ao todo material da sociedade capitalista.

Palavras Chave: Racismo Estrutural, Capitalismo, Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*

ABSTRACT

This work aims to study the main axes of Fanon's work, focusing on *The Wretched of the Earth*. The hypothesis worked on is that the author's analyzes of racism contribute to theories of structural racism, focused on the materiality of the phenomenon in capitalist accumulation. The aim of the research is to develop theoretically - in the light of Fanonian contributions - how racism cannot simply be relegated to the category of ideology, but as a phenomenon belonging to the whole material of capitalist society.

Key Words: Structural Racism, Capitalism, Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*

" Escreveu-me dizendo assim

Venha aqui pra me buscar

Se tu não voltar pro norte

Como é que eu vou ficar? "

(Ary Lobo)

*" Men are born. Kings are made. Treaties are
signed. Wars are fought. Every country has its
own problems. Let us bind our wounds... and
leave together in peace"*

(Fela Kuti)

AGRADECIMENTOS

Alguns espaços não são suficientemente grandes para expressar todos os agradecimentos a todas as pessoas que tornaram esse trabalho possível. É com muito amor e carinho que expresso meu obrigado a todos que me auxiliaram de alguma forma:

A minha família, que sertaneja ensinou-me a força a para continuar sempre. Ao forró, que mostrou onde buscar meu “aterramento”. E a família que encontramos no mundo; Carolina Delphim, minha parceira intelectual e do dia-dia; aos meninos da Pé de Pano; e a dois mentores importantíssimos que encontrei pelo caminho: Nathan Barbosa e Bruno Massaioli.

Agradecimentos especiais também ao Professor Deivison Faustino que sem sua pesquisa, nada escrito aqui seria possível.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 - DO NASCIMENTO À TEORIA	17
1.1. Vida e obra	17
1.2. Fases e Fanonismos	24
1.3. Racismo e Colonialismo	28
1.3.1. Fanon e o Racismo na Sociedade Humana	31
1.3.2. Colonialismo	35
CAPÍTULO 2 - A EMERGÊNCIA DA VIOLÊNCIA	38
2.1. Revisitando a luta de classes	44
2.2. A Violência Insurgente	55
CAPÍTULO 3 - SOBRE A QUESTÃO NACIONAL: LIBERTAÇÃO E NEGRITUDE	60
3.1. <i>Marxismo, Questão Nacional e Racial</i>	61
3.2. <i>Negritude, Consciência e Cultura Nacional</i>	72
3.3. <i>Economia e Formação Nacional</i>	81
3.4. Novo Humanismo e Nova sociedade	86
3.4.1 Universalidade e Universalidade européia	86
3.4.2 Novo Humanismo ou Nova humanidade?	89
CAPÍTULO 4: FANON, ESTRUTURA E MATERIALISMO HISTÓRICO	94
4.1 Estrutura e Materialismo Histórico	95
4.2 Fanon e Estruturas Racializadas	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113

INTRODUÇÃO

Esta monografia tem como foco principal traçar relações entre os desenvolvimentos do pensamento de Frantz Fanon, principalmente dos eixos presentes em *Os Condenados da Terra*, com as teorias que versam sobre o racismo como um componente estrutural do capitalismo. A noção de racismo estrutural, termo que surge de uma abordagem materialista-histórica do fenômeno, cria bases para pensar o racismo além das órbitas individuais, ou puramente institucionais, inserindo a questão sobre sua configuração prática dentro das estruturas de acumulação de capital e a reprodução do sistema capitalista. Portanto, buscando este entendimento, é feita a análise dos pontos fundamentais da obra de Fanon, que já nos anos 1950 e 1960, contribuiu com as bases para o entendimento do racismo atualmente e ao longo da história da formação do modo de produção capitalista pelo mundo.

Em primeiro plano, a concepção de racismo no vocabulário, que circula desde as mais informais conversas até em notícias diárias na grande mídia, é vinculada com a ideia de que o racismo seria um conjunto de ações anormais, ligado ao comportamento do indivíduo, que excluem e rechaçam pessoas de certos grupos sociais por determinadas características, como por exemplo etnia (Almeida, 2019). O racismo nessa ótica, por conseguinte, é compreendido como sendo uma patologia social, uma série de desvios, muitas vezes considerados como “falta de caráter ou ignorância” do próprio indivíduo racista. No entanto, como Almeida (2019) aponta, o fenômeno do racismo não se configura uma anormalidade, mas sim um padrão, que se reproduz e se naturaliza engendrado nas relações sociais. Portanto, é deste princípio que se pode entender o conceito de racismo como “racismo estrutural”, que o aponta como sendo componente importante em diversas dimensões da sociedade, seja na economia, política, cultura ou na subjetividade humana. Raça é um elemento central nas relações globais capitalistas e como Quijano (2007) denota faz parte de um sistema que engendra todas as formas históricas de exploração, dominação e discriminação – sejam elas materiais ou intersubjetivas. Raça como essas formas está presente nas instâncias básicas de existência social.

O racismo estrutural, segundo Chadarevian (2009), tem sua expressão mais opressiva quando reconhecido na esfera econômica, no qual faz parte da manutenção do modo de produção. Assim, sendo o modo de produção atual especificamente capitalista, o racismo seria um fenômeno inerentemente ligado ao processo de acumulação de capital que se aproveita da exploração de determinadas etnias. A construção dessa ideia perpassa a leitura de que o capitalismo necessita, para efetuar a acumulação, toda a força de trabalho que precisar. Dentro desta premissa, foi contemplado historicamente a presença no desenvolvimento desse modo de produção, desde séculos atrás, o vínculo com o tráfico de escravos negros e grandes fluxos de ouro e matérias-primas. Eric Williams propôs este debate da seguinte forma:

O capitalismo mercantil do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. Mas, com isso, ajudou a criar o capitalismo industrial do século XIX, que se virou e destruiu a força motriz do capitalismo mercantil, a escravidão, e todo seu funcionamento. Sem uma compreensão dessas mudanças econômicas, a história do período não tem sentido (Williams 2012, p. 284)

Aqui, o ponto fundamental que propicia a mudança a que Williams se refere está na construção do moderno sistema financeiro britânico. Este, fomentado pelo próprio fluxo de ouro constante desde o início do século XVIII, se ergueu na conversão do mercado doméstico para o padrão-ouro e numa dívida pública lastreada em amplas reservas. Fato que evidencia a importância dos fluxos de força de trabalho escrava pelo sistema a fim de sustentar a demanda por ouro (Williams, 2012 apud. Marquese, 2018).

Como apontam Balibar & Wallerstein (1991), mesmo com o passar dos séculos, a busca contínua pela maximização do processo de acumulação se propaga pela necessidade de simultaneamente minimizar os custos de produção (dentre elas o custo da força do trabalho) e minimizar os custos de ruptura política (por exemplo, protestos da força de trabalho). É, internamente a esse processo, que o racismo surge como “fórmula mágica” para conciliar esses objetivos, conforme destaca Balibar & Wallerstein(1991). Isto é, racismo de caráter intrínseco estrutural ligado ao desenvolvimento do capitalismo. Processo que decorre da raiz de uma etnização e hierarquização racial, que se

perpetua graças a ideologia de raça reproduzida por mecanismos de discriminação (Chadarevian, 2009).

Também segundo Chadarevian (2009), a hierarquização racial empregada na construção do sistema capitalista tem consequências materiais para a realidade da população negra, mas também para a totalidade das relações de produção. Um modo de produção que opera em seu corpo ideológico o racismo, tem mecanismos discriminatórios que geram exploração com evidentes recortes raciais. Sendo um dos mecanismos, por exemplo, a presença majoritária de brancos em posições mais elevadas na estrutura de classes, obtendo diversos dividendos raciais, como maior poder de decisão política e melhores remunerações. Fato que ocorre na medida em que os não-brancos compõem grande parcela das camadas mais baixas das classes e do chamado exército de reserva.

Tal mecanismo – etnicização da força de trabalho –, no entanto, se apresenta somente como uma ponta do iceberg em uma conceituação de racismo estrutural. Entender um aspecto sistemático não é tão simples ao ponto de apontar uma "esfera econômica" aos eventos ligados ao racismo. A questão é bem mais intrincada. Não se restringindo a evidenciar como as relações materiais produtivas são relevantes para compor a explicação do racismo. Mas trazer à concretude, através de tais relações, o fato de que a noção de racismo não se finda em apenas um fenômeno, um evento particular na sociedade. Isto é, não se limita a uma herança arcaica, e sim um problema para o modo de vida das pessoas na sociedade como um *todo*. A partir disto, há a configuração de um desafio teórico propício para se retornar em referenciais teóricos de intelectuais negros sobre o tema, tendo Frantz Fanon como o foco do presente trabalho. A busca que orienta o retorno a obra deste é a tentativa de compreender a gênese de um processo estruturalizante, que tem origem nas contradições dos diversos processos do colonialismo europeu sobre a África, e em outras regiões do mundo. Tema este, que permeia toda a obra do autor.

E, tendo em mente o conceito de racismo estrutural, esta tese volta ao pensamento de Fanon buscando ressaltar o sentido que Gibson (2011), Wallerstein (2008) e Faustino (2018a) propõem, de que as análises de Fanon

sobre violência colonial, fruto do impacto do colonialismo das potências capitalistas europeias, ainda persistem nos dias de hoje. Tratando-se assim de um traço incorporado do colonialismo e da mercantilização do trabalhador escravizado – em oposição da mercantilização restrita à força de trabalho. Esta, apesar de extinta, se mantém à tona pelo racismo em recentes fronteiras úteis às necessidades de acumulação de capital.

Deste modo, o esforço deste trabalho é delinear os eixos principais da obra de *Os Condenados da Terra*, isto é, voltar aos conceitos de violência, estado nação, cultura nacional e novo humanismo, desenvolvidos por Fanon. Conceitos estes, que o autor desenvolveu analisando o jugo colonial europeu sobre a África, principalmente no século XX. Ainda, se analisa, sob uma sustentação “fanoniana”, em que sentido a ideia de racismo como presença estrutural no capitalismo pode ser elaborada. Tal análise nos sugere uma ruptura de pensamentos engessados no eurocentrismo e traz uma construção teórica mais profunda das relações entre racismo, sociedade e economia. Essa tarefa impera da abordagem insuficiente acerca do racismo nas Ciências Econômicas. Já que, via de regra, ela se restringe a uma série de pesquisas estatísticas ou através de modelos destacados do real funcionamento do fenômeno. A pesquisa consiste em explorar um amparo teórico que busque compreensões multidisciplinares para um fenômeno concreto na realidade da população negra, mas do todo das relações sociais de produção.

O desenvolvimento do trabalho se direciona em situar os conceitos trazidos por Fanon ao longo de seu pensamento, com foco no final de sua trajetória intelectual voltada ao entendimento da construção e libertação do povo negro, dos ódios raciais, exploração, escravidão e, portanto, o genocídio resultado do regime colonialista. Os conceitos que serão centrais, já foram amplamente discutidos, como: *Violência* na vida colonial; *Luta de Classes* e *Luta por Libertação*; as questões em torno da formação do *Estado-Nação*; a formação da *Cultura Nacional*, e; o embate contra o eurocentrismo para uma noção mais aprofundada sobre o *Humanismo*.

A obra de Fanon, abordada por diversas correntes de pensamento, possui vínculo intrínseco com sua trajetória de vida. Seus engajamentos tanto práticos quanto teóricos são causa da sua originalidade como autor. Hall (1996,

apud. Faustino, 2018) resume bem o universo teórico que Fanon utilizou para criar e debater suas ideias, a obra fanoniana é um diálogo “inter-relacionado e não concluído” com autores como Hegel, Sartre e Césaire. De todo modo, é bastante evidente que em sua obra há o diálogo, com meandros tensionados, entre correntes como existencialismo, marxismo e fenomenologia (Faustino, 2018a).

Frente a complexidade das influências teóricas que foram base dos estudos do autor, seria impossível tratar com a devida profundidade cada meandro teórico possível no espaço deste trabalho. Faustino (2015) já fez um trabalho completíssimo neste sentido e ainda assim há inúmeras portas abertas para o estudo do autor. Assim, a metodologia que ampara o trabalho, envolve tratar o pensamento de Fanon concomitantemente com a relação entre capitalismo e racismo. Há, portanto, diálogos nem sempre diretos e algumas vezes conflituosos com o pensamento contido em Marx. Aqui, ocorre um alinhamento com pensadores como Wallerstein, Rabaka, Cedric, entre outros que buscaram identificar um “modo fanoniano” de pensar e agir diante das contradições postas pelo capitalismo racializado. Identificar esse “modo de ver” está em identificar alguns pontos no pensamento de Fanon com alguns conceitos sensíveis ao pensamento marxista, como luta de classes, *práxis* revolucionária e ideologia, visando tratar de temas como luta anticolonialista, eurocentrismo e, mesmo, a noção de raça. Deste modo, apesar das disputas em torno da obra de Fanon, estudar qualquer sentido de “estrutural” a partir desta, está em olhar como o racismo é posicionado ao se utilizar o materialismo histórico-dialético.

Em suma, um “modo fanoniano” de olhar o capitalismo está diretamente ligado a um aspecto crítico da questão em torno do conceito de luta de classes em Marx, principalmente no ponto descrito em *A Miséria da Filosofia*:

As condições econômicas transformam primeiro a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa é, portanto, já uma classe no que se opõe ao capital, mas não é ainda uma classe para si. Na luta, da qual nós destacamos apenas umas poucas fases, essa massa se unifica, e se constitui como uma classe para si. Os interesses que defende se tornam interesses de

classe. Mas a luta de classe contra classe é uma luta política (MARX, 1985, p. 90).

Ora, mas como se constituem esses *interesses comuns*? E como se é combatido, dentro da luta de classes, a constituição de *interesses comuns*? Tanto a transformação da massa da população do país em trabalhadores, quanto sua unificação em uma classe apresenta processos históricos distintos, que decorrem de relações sociais concretas e que implicam em novas relações sociais especificamente capitalistas, mas geográfica e historicamente determinadas. Como exemplo, a transformação da massa da população do Brasil em trabalhadores foi diferente da que tomou lugar nos EUA ou no Reino Unido. Entretanto, o racismo foi um elemento central para ambos os processos. No Reino Unido, antes que houvesse a ideologia de raça que amparava a supremacia branca, os irlandeses eram tratados como sub-humanos, justamente através de relações sociais racistas. Nos EUA, euro-americanos e afro-americanos trabalhavam sob regime de servidão por dívida, sendo que ao final desse processo poderiam ser libertos e possuir a terra em que trabalhavam. A unificação da massa de trabalhadores se deu, por efeito do fluxo de escravizados negros ao trabalho nas *plantations*, a reboque da possível humanização e liberdade estendida aos negros. Isto é, juntamente com os ideais republicanos de igualdade e liberdade, a continuação da exploração do trabalho escravo negro teve que ser justificada por uma noção de supremacia racial do branco. Nesse novo cenário, até mesmo o irlandês pode ser alçado à condição de humano, uma ideia nova que unificou os trabalhadores, mantendo o antagonismo e contradição do trabalho escravo e do escravizado no negro (Douglass, 1882, apud. Haider, 2019)

O caso brasileiro, como aponta Ianni (2002), passa por uma conhecida tentativa de embranquecimento da população com o incentivo da imigração europeia para compor a força de trabalho. Os negros, ex-escravizados, nesta linha, não poderiam e não deveriam fazer parte dessa massa de trabalhadores. Os trabalhadores "livres" estavam alçados à categoria de humanos, enquanto o negro – mesmo pós-escravidão – eram mantidos sobre a condição de coisa. O que se vê, entretanto, é uma ruptura na continuidade empreendida pelo desenvolvimento capitalista. Como acertadamente sinalizou Wallerstein (1996),

a partir de relações sociais produtivas de exploração e hierarquização étnica, o que é estabelecido estruturalmente com o capitalismo, não é ejetar de forma xenofóbica os negros do sistema. Ver o racismo desta forma, é insistir em uma forma conservadora de ver a história que insiste na continuidade do racismo como forma de se excluir o negro. Em uma leitura assim não se busca o entendimento mais complexo do fenômeno. As relações materiais de produção se formam concomitantemente ao aspecto de continuidade da figura do negro como inferior, e o que se forma é a estrutura capitalista disruptiva que absorve os negros nas relações produtivas. Esta absorção, fundamentada pelo racismo – agora parte integrante e indissociável da própria estrutura capitalista –, relega a subalternização à população negra, nutrindo conflito e segregação aos trabalhadores brancos. É estrutural pois é um dos processos que o sistema capitalista tem para gerar acúmulo de capital, e sem esses processos não há valor que se valoriza e assim não há reprodução do sistema.

A breve exposição acima, já orienta para os objetivos mais gerais deste trabalho. O primeiro e mais evidente, já presente na citação sobre classes de Marx, é desenvolver alguns tópicos da questão racial sob o prisma da luta de classes. De nenhum modo se considera raça como reducionismo de classe, mas sim demonstrar, com contribuições de Fanon, a centralidade de raça para o processo de libertação da humanidade – aqui entendida como um conceito verdadeiramente universal. Incorporar a questão da luta de classes, tão cara ao arcabouço marxista, é evidenciar que ela não pode haver sem que se compreenda *raça* como parte da totalidade das classes, não restrita a proletários e burgueses europeus apenas.

Ainda sobre os objetivos, a segunda grande questão, explorada através do pensamento de Fanon, é como sua obra contribui para a situação do conceito de racismo na elaboração teórica de Marx. Especificamente na discussão da evolução do conceito do racismo, brevemente na obra marxiana e mais proeminentemente na tradição marxista. O terceiro objetivo é entender de que forma pode-se posicionar o racismo a partir da metáfora de estrutura econômica da sociedade como sendo a base real da qual se edifica a superestrutura jurídica e política (Taylor, 2018). A ressalva é de que a leitura que orienta o presente trabalho compreende a realidade como o objeto no qual

a abstração pode organizar os conceitos que, por sua vez, expressam a compreensão do real. Deste modo, é possível explorar o lugar do racismo e avaliar a forma em que os conceitos fanonianos sustentariam algum conceito de “racismo estrutural”, principalmente no campo marxista.

Deste modo, o trabalho se divide em quatro capítulos. O primeiro capítulo, *Do Nascimento à Teoria*, se recupera a trajetória de vida do autor, situando períodos chave que impactaram sua obra. Também, se apresenta um quadro reduzido de algumas “formas de fanonismo”, delimitando também certas periodizações da obra do autor. Posteriormente, se desenvolve a compreensão do racismo e do colonialismo dentro da obra de Frantz Fanon. Procura-se destacar o entendimento do racismo e suas consequências como um fenômeno socialmente construído. Explora-se na obra do autor, o racismo como dominação fundamental para reprodução da estrutura produtiva capitalista, traço que destrói sistematicamente a cultura do dominado. Ainda, visa-se entender a questão em torno do colonialismo europeu como um sistema original de dominação dentro do modo de produção. Sistema que se vale de uma estrutura de violência (racismo e opressão militar) para manter a exploração econômica dos países invadidos.

No segundo capítulo – *A Emergência da Violência* –, o foco estará no tema da violência dentro do regime colonial abordado em *Os Condenados da Terra*. A importância deste capítulo é diferenciar a violência da estrutura colonial e a violência insurgente do colonizado. Partindo deste ponto, é possível expor algumas teses deste tema na obra do autor, buscando caminhos para entender a opressão sistemática que se utiliza do racismo para controlar sua população. Assim, ao compreender o clima conflitivo do regime colonial, o próximo passo será descrever como Fanon desenvolve os caminhos para libertação do colonizado. Neste capítulo destaca-se discussões centrais como luta de classes, repressão do aparato estatal e revolução.

O terceiro capítulo – *Em Busca da Formação Nacional* –, desenvolverá temas sensíveis para Fanon sobre formação e cultura nacional, traçando diálogos importantes com a historiografia sobre questão nacional no campo do marxismo. Tudo isto, evidenciando como Fanon traz centralidade à questão racial para a tradição marxista, que antes abordava racismo como um apêndice

da discussão nacional. A importância deste capítulo está em mostrar os aspectos da dialética do autor e seu caminho por emancipação que vai do individual até o universal.

Por fim, o quarto capítulo – *Estrutura, Racismo e Fanon* –, buscará desenvolver perspectivas gerais entre racismo e sua composição dentro do sistema capitalista. Ainda, busca-se aprofundar a questão de estrutura e superestrutura traçando possíveis arcabouços para amparar a relação entre racismo estrutural com pontos basilares da obra fanoniana.

Muito embora apareçam resumidas nas ideias gerais dos capítulos, o atual trabalho não pretende ser uma resposta final sobre a ligação de Fanon a uma perspectiva estrutural do racismo. Tanto o debate em torno da obra de Fanon, quanto ao conceito de “racismo estrutural” se apresentam abertos. A historiografia que estuda a relação entre capitalismo e racismo é permeada por discussões ainda inconclusas em relação a períodos como escravidão e colonialismo, principalmente no que tange ao papel destes na reprodução do sistema. Desde a morte de Fanon, há todo um desenvolvimento teórico que diz respeito tanto à obra do próprio autor como de temas como racismo, capitalismo e estrutura. As análises aqui permanecem recortadas ao marxismo e o materialismo histórico buscando um sentido concreto às aproximações entre racismo e estrutura na obra de Fanon.

Embora algumas correntes descartem as discussões sobre estrutura, no âmbito da historiografia econômica, aproximar autores como Fanon aos estudos históricos do próprio sistema capitalista é fundamental para que questões de opressão como racial e de gênero não fiquem em segundo plano, como causas “particulares”. Falar de racismo, assim como gênero e capitalismo é buscar compreender a vida das pessoas no todo da sociedade. A práxis e a teoria devem estar ligadas e a busca por identificar e explicar explorações é um passo para organizar a ação. Este trabalho, assim, é um esforço, dentre o de muitos outros autores, para aproximar o tema racismo e capitalismo, pela ótica fanoniana, de forma a abrir caminho para análises de nosso tempo sobre o racismo e buscar por caminhos intelectuais que gerem “esperança” como próprio Fanon tinha em mente.

CAPÍTULO 1 - DO NASCIMENTO À TEORIA

1.1. Vida e obra

O racismo como objeto de estudo ganha evidência tardia especialmente no momento em que irrompe pelo mundo diversos movimentos que buscavam, não só, questionar a realidade conturbada dos anos 60, mas do século XX como um todo. Tratar do ano de 1968 o “ano que não terminou” como colocou Zuenir Ventura, é entender um cenário de escala mundial, devido a incidência de agitações sociais em vários lugares no mundo como Paris, Praga, EUA, Brasil, México, Cuba, China, Vietnã, China e diversos outros países (Kruger, 2010). A leitura sobre o que foi esse momento histórico pode ser aproximada com o que Jameson (1991) contextualiza:

O processo pode ser e tem sido descrito de várias maneiras, cada qual implicando uma determinada “visão da história” e uma leitura temática própria e exclusiva dos anos 60. Pode ser encarado como um capítulo completo e decisivo da concepção crociana da história como história da liberdade humana; ou entendido como um processo mais classicamente hegeliano da conquista da autoconsciência de si pelos povos oprimidos; ou explicado com base em uma concepção da esquerda pós-lukacsiana, ou mais marcusiana da emergência de novos “sujeitos da história” que não são uma classe (negros, povos do Terceiro Mundo); ou finalmente esclarecido por alguma noção pós-estruturalista, de inspiração foucaultiana [...] da conquista do direito de falar com uma nova voz coletiva, nunca antes ouvida nos palcos do mundo, e da concomitante supressão dos intermediários [liberais, intelectuais do Primeiro Mundo] que até aquele momento se davam o direito de falar em seu nome; isto tudo sem esquecer a retórica propriamente política da autodeterminação ou da independência, ou ainda aquela outra, mais psicológica e cultural, das novas “identidades” coletivas (Jameson, 1991, p. 86).

Essa conquista do direito de falar com uma nova voz coletiva, nunca antes ouvida nos “palcos do mundo”, como se refere Jameson, pode ser entendida como uma visão progressista, muitas vezes otimista, de que a partir desse momento conturbado há uma mudança, uma voz que irrompe pela sua primeira vez. E houve claramente uma mudança global inegável a partir desse período, entretanto não é a voz nova dos oprimidos que surge do vazio, é uma voz que sempre esteve ali, mas que foi silenciada, e agora por meio da conjuntura global de luta que essa voz “se faz ser ouvida”. Indo além do que Jameson pôde perceber pelos pós-lukacsianos ou marcusianos, embora os

negros e povos do Terceiro mundo não sejam uma classe, são eles que dão substância ao conceito marxista de classes nos diversos processos históricos de modernização postos em andamento pelo colonialismo na África, Caribe e América Latina. Moura (2019) qualifica esse processo pela conceituação da situação no Brasil, através da ambientação entre grupos diferenciados – aqueles cujo as relações sociais projetam uma marca, diferença – e específicos – aqueles cujo suas diferenças impostas tornam-se o ímpeto de organização e rompimento com as relações sociais opressoras as quais estão dispostos.

Uma análise da substância que compõe a luta de classes está profundamente ligada às contribuições de Fanon sobre o colonialismo. Sua postura dialética em torno do desenvolvimento da consciência do oprimido – do caminho do indivíduo ao universal – representou avanço no entendimento de luta de classes mais profundamente. Além disso, suas noções de revolução, negritude, cultura e construção nacional trouxeram centralidade ao problema de relações raciais. Não há liberdade se não houver luta contra qualquer ideia de raça. O que o autor observou foi o jugo colonial. E nesse contexto opressivo, a busca pela libertação era a única opção. Se utilizando de Moura (2019), o contexto histórico daquele momento evidencia um processo em que grupos diferenciados se tornam por meio de processos de resistência (cultural e social) grupos específicos. É um momento disruptivo em que o grupo oprimido toma consciência da sua condição e busca lutar pela sua emancipação.

Como contextualiza Faustino (2018a) o cenário político internacional era tempestivo nos países da periferia do capitalismo, que na altura dos anos anteriores e pós-1960, já tinham sido bastante avariados pelo saque colonial, mas também “inflamados” pelo enfraquecimento das metrópoles europeias na segunda Grande Guerra Mundial e pelas tensões provocadas pela Guerra Fria. O que decorre desse cenário são sucessivas lutas pela libertação, em vários lugares do mundo, sobretudo na África. São exemplos Vietnã, Sudão, Marrocos e Tunísia que atingiram sua independência em 1956. Posteriormente, Gana em 1957, Guiné em 1958, Camarões, Somália, República do Congo, Senegal e Togo em 1960. Deste “berço” conturbado saem diversos autores preocupados em desenvolver análises tanto para explicar a situação desses países, mas

para propor saídas para a situação. Dentre eles, Frantz Fanon (1925-1961), que estava ativo na luta pela libertação da Argélia, Kwame N’Krumah (1909-1972), que participou ativamente da luta por libertação de Gana e após a independência do país foi empossado como primeiro-ministro. E outros como Amílcar Cabral (1924-1973), teórico da Guiné-Bissau, Thomas Sankara (1949-1987), de Burkina Faso, e muitos outros que estavam refletindo tanto a questão do racismo como um programa de libertação de um sistema opressor¹.

O que ocorreu, principalmente no que tange ao pensamento africano, foi o fortalecimento de um conjunto de ideias que visava romper com os moldes de pensamento predominantemente europeus. Foi um período que, ao mesmo tempo em que aconteciam os processos de rupturas das colônias com o domínio das metrópoles, houve o desenvolvimento de um vasto referencial teórico de autores africanos que se apropriaram muitas vezes de um referencial teórico comum na Europa, buscando desenvolver um modo de expressar as experiências vividas pelos povos ali em busca de libertação (Macedo, 2016).

Assim, é dentro desse “caldeirão” de luta e debates teóricos que vão se destacar as ideias de Frantz Fanon, psiquiatra e revolucionário autor martiniquenho. A obra de Fanon faz parte da consistente tradição africana. Responsável não só por destrinchar as questões mais pertinentes ao continente africano, mas trazer importantes temas a todo o sistema periférico do capitalismo que também sofre com questões ligadas a consciência do sujeito negro e com a conquista de autonomia dessas regiões periféricas.

Frantz Fanon nasceu em Martinica, 1925, e morreu precocemente em decorrência de leucemia em 1961. Em 1952, já médico e psiquiatra, publicou seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Anos depois, atuou ativamente na guerra de independência da Argélia que começou em 1954 e terminou em 1962. Neste período, depois de anos vendo de perto a barbárie do colonialismo europeu resolveu escrever suas análises sobre os processos que dezenas de países africanos passavam. Já diagnosticado com a doença,

¹ A tradição de pensamento africano é completamente vasta, os autores citados são alguns integrantes do que pode-se chamar de "marxismo africano". Mais adiante será comentado com mais afinco, porém vale ressaltar a importância desses autores que tiveram pela sua vida algo muito crucial para qualquer autor que se posicione no marxismo: a relação entre teoria e práxis para mudança da realidade. Para mais detalhes sobre o pensamento africano como um todo ver BARBOSA, Muryatan S. A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2020.

apressou-se ao final de sua vida em escrever o que veio a ser seu segundo livro *“Os Condenados da Terra”*, publicado em 1961. Seu último livro tornou-se, como aponta Wallerstein (2008), quase uma bíblia para todos os que estavam envolvidos nos diversos movimentos insurgentes ao longo do século XX. É numa obra de relativamente pouco fôlego que diversas análises sobre racismo ganharam forma e ainda ganham nos dias de hoje, depois que as ideias do autor quase caíram no ostracismo.

Fanon tem sua obra profundamente ligada aos eventos vivenciados ao longo de sua trajetória. Viveu boa parte de sua vida em Martinica, uma colônia francesa, e vindo de uma família de classe média negra, descendentes de escravos, viu de perto que na ilha havia um descompasso entre os valores franceses, que eram todo o tempo exaltados, enquanto os valores nativos eram sistematicamente negados. Como coloca Faustino (2015), a observação por Fanon da variedade linguística no país (variedades dentro francês e contato com línguas provindas da África) cumpriu um papel de mostrar que nas colônias havia uma clara hierarquia entre indivíduos, definida com a sua “proximidade ou distância com aquilo que se considerava branco, europeu, ocidental”. Ademais, outro ponto que é fundamental para revelar a condição colonial na história presenciada pelo autor é o contato com os refugiados franceses da II Guerra na ilha caribenha. A presença de franceses na ilha escancarou uma realidade racista sem precedentes, onde o povo martiniquenho observa que apesar de algumas camadas da população se identificarem com a identidade francesa, aos olhos dos recém refugiados franceses jamais tal identificação seria realidade (Faustino, 2015).

Além do contato com os refugiados franceses em Martinica, Fanon se alistou numa brigada antinazista do Exército Francês, em 1944, observando mais uma vez como o racismo operava até mesmo no contexto de guerra. Nas tropas francesas, os pelotões eram separados entre brancos e negros num tratamento completamente diferente, escancarando ali – mesmo com a junção de brancos e negros contra uma ameaça comum – a diferenciação racista.

Quando retornou para Martinica, em 1945, agora como veterano de guerra, se engajou na campanha política de Aimé Césaire, seu antigo mentor, pelo partido comunista. Esta relação com o mestre Césaire marcou Fanon,

tanto na sua forma “radical” de pensar, quanto nos temas que escolheu se aprofundar em sua obra. Temas esses que giram em torno do discurso crítico de Fanon quanto a certas noções essencialistas em torno da construção do “ser negro” e as diferenças intelectuais em torno do marxismo, conforme Faustino:

Césaire, como membro da *velha guarda* comunista francesa, acreditava que o futuro da Martinica dependia da movimentação dos operários franceses, já que a revolução seria levada a cabo primeiramente pelos países industrializados. Fanon já se encontrava nesse momento entre aqueles que duvidavam dessa via, já que esse proletariado inexistia expressivamente na Martinica e os trabalhadores franceses não pareciam estar nem um pouco preocupados com a situação das colônias (GEISMAR, 1972, p. 29-31, apud. Faustino, 2015, p. 32)

Essa diferença de olhar foi trabalhada mais tarde por Fanon em sua obra *Os Condenados da Terra*, como se expõe adiante, marcando assim em seu pensamento um diálogo crítico com o marxismo da “velha guarda” francesa.

Após seu período em Martinica, a partir de 1947, se preparou para entrar na universidade, e foi finalmente estudar na França, onde cursou odontologia no interior do país, mas desistiu e chegou a Lyon onde estudou psiquiatria forense. Neste período de estudos, o autor entrou em contato com os mais diversos autores na tradição filosófica ocidental. Dentre os diversos autores, que Fanon teve contato, estavam Freud, Jung, Adler, Sartre, Jaspers, Lacan, Marx, Hegel e Nietzsche. Os conteúdos de sua grade teórica trouxeram arcabouço teórico necessário para suas análises "sobre a condição psíquica e social dos martiniquenhos e de outros povos colonizados"(Faustino, 2015 p.33).

De todo este contato com o arcabouço teórico, que estava em alta nas discussões acadêmicas da época, Fanon constrói duas teses de conclusão de curso. A primeira, rejeitada por não seguir os padrões acadêmicos *mainstream* comuns aos cursos de psiquiatria, e que veio a ser o célebre livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*. E a segunda, seguindo os padrões acadêmicos, que deu sua formação em 1951 como psiquiatra, denominada *Transtornos mentais e*

síndromes psiquiátricas em Heredo-Degeneration- Espino-cerebelar, um caso de doença de Friedreich com delírios de posse (Gordon, 2008).

Logo depois, em 1952, revisou seu texto e com edição de Francis Jeanson² publicou a primeira edição de *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Obra que segundo Faustino (2013), trata da universalização compulsória de componentes estéticos, políticos e étnicos europeus e como diante desta imposição só resta ao oprimido criar um novo discurso a partir de novas “performatizações e jogos de significação”.

Depois disso, mudou-se para Argélia em decorrência do seu êxito num concurso para um posto psiquiátrico e, a partir daí, viveu experiências fundamentais que definiram seus últimos escritos. Em seu trabalho como psiquiatra observou de perto todos os transtornos psicológicos e sofrimentos vivenciados tanto por argelinos quanto por franceses. Esteve perto das agonias da violência incessante do regime colonial e da luta contra o sistema que começou no país em 1954. Já em 1957, envolvido com a luta de libertação argelina, se desligou do hospital psiquiátrico. Na época, a polícia francesa já estava em seu encalço, e seu desligamento foi a solução para que não fosse preso. Assim, deixando o hospital oficialmente, escreve uma carta pública ao Ministro Residente – figura administrativa do colonialismo francês na Argélia – e adere de fato à revolução (Faustino, 2015 p.41-42)

Após esse período retornou à França, passando por outros países como a Tunísia, sempre ligado ao tema da libertação dos povos colonizados em seus escritos até sua morte precoce ao final de 1961. Suas obras posteriores a *Pele Negra, Máscaras Brancas* foram *Sociologia de uma Revolução*, de 1959, *Os Condenados da Terra*, de 1961 e *Em Defesa da Revolução Africana*, de 1964. Todas profundamente ligadas ao estudo do regime colonial e da luta de libertação como um todo, sempre buscando mostrar horizontes para a real

² Francis Jeanson (1922-2009) foi um filósofo e intelectual francês, ligado a outros filósofos como Jean Paul-Sartre (1905-1980) e Albert Camus (1913-1960). Foi um profundo estudioso da obra de Sartre, e também colaborador e editor da revista criada por este *Les Temps Modernes* entre 1951 e 1956. Trabalhou como editor na editora *Éditions du Seuil* nos anos 1950, e auxiliou a publicação da primeira edição *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Engajou-se na Guerra da Argélia (1954-1962) criando uma rede de apoio à FLN sendo condenado a prisão em 1960, mas anistiado em 1966. Morreu aos 87 anos com vastos escritos sobre a obra de Sartre e as Guerras de libertação em África (Broustra,2009).

libertação do ser humano frente ao jugo colonial. Como Achille Mbembe (2012) pontua, essas obras analisaram profundamente os sofrimentos psíquicos que são causados pelo racismo e pela contínua realidade do sistema colonial que marcava cada indivíduo pela loucura, violência e privação.

Com sua morte, sendo *Os Condenados da Terra* e *Em Defesa da Revolução Africana* publicadas postumamente, o autor deixou um legado de análise crítica de extrema importância, que viria ser discutido tanto por estudiosos acadêmicos – objeto da próxima seção –, quanto pela militância engajada na busca pela mudança radical da sociedade. O pensamento de Frantz Fanon foi um terreno fértil para uma gama de autores que trataram de temas como colonialismo e racismo, como Faustino (2018a) pontua:

A lista honrosa de personagens por ele influenciados inclui nomes como Bobby Seale, Huey Newton (membros dos Black Panther Party), Angela Davis, Immanuel Wallerstein e Judith Butler nos EUA; Steve Biko, criador do Black Consciousness Movement, na África do Sul; Bobby Sands, membro influente do Irish Republican Army (IRA), da Irlanda do Norte; Ali Shariati, importante intelectual da revolução iraniana; o filósofo argentino Enrique Dussel, formulador da teoria da libertação, e o brasileiro Paulo Freire, formulador da pedagogia da libertação; os críticos culturais anglófonos Edward Said, Homi Bhabha, Stuart Hall e Gayatri Chakravorty Spivak; o filósofo jamaicano Lewis Gordon e o filósofo Slavoj Žižek; o geógrafo britânico David Harvey; os sociólogos brasileiros Florestan Fernandes, Otávio Ianni, Clóvis Moura e Valter Silvério, e a psicanalista, também brasileira, Neuza Santos Souza, entre outros. (Faustino, 2018a p.123)

Muitos autores que se debruçam sobre as obras de Fanon costumam separar seu pensamento em fases, normalmente, dividindo o caminho de seu pensamento pelas suas obras principais: *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* e *Os condenados da Terra*. A próxima seção traz alguns pontos a respeito das variadas abordagens em torno da obra do autor. O foco é mais restrito ao sentido que "Estudos Culturais" e o "Marxismo Negro" fazem de alguns tópicos do autor. Embora o intuito não seja esmiuçar as vertentes, mantém-se o foco em contextualizar argumentações que são pertinentes ao conjunto desta pesquisa. Sendo este trabalho voltado a preocupação na qual Fanon contribuiu para o tema "raça e capitalismo", essas duas correntes trazem sínteses interessantes, principalmente quanto a tradição marxista como um todo. De todo modo, apesar do recorte metodológico marxista, a argumentação de

Faustino (2015) é precisa: a obra de Fanon deve ser entendida pela sua extensão e meandros, visando entender de quais condições ela é gestada e as condições históricas do seu objeto. Assim, compreendendo de forma global a obra do autor é possível observar como sua teoria sobrevive até os dias de hoje, sendo significativa para a luta contra as opressões vividas no mundo todo.

1.2. Fases e Fanonismos

A profunda influência da obra de Frantz Fanon como um intelectual de um momento histórico revoltoso sobre outros autores simboliza o quanto de seu pensamento vai transpassar a barreira de seu tempo. Uma obra que vem sendo analisada e rediscutida sob novos prismas consequentes de outros momentos históricos. A relevância de seu pensamento vem sendo reivindicada por tratar de temas ainda pungentes hoje, como o racismo e as consequências do colonialismo europeu. São temas que são analisados por Fanon, não somente numa perspectiva teórica, mas em torno de dilemas inegavelmente políticos e, como propõe Wallerstein (2008), sua importância e impacto passam justamente pela busca de caminhos para soluções desses dilemas.

Neste ponto, é importante situar os caminhos que levaram a obra do autor para além de seu momento histórico, a fim de entender a importância de seu conteúdo. Como comentado anteriormente, seus escritos vão influenciar autores de diversas orientações teóricas que teceram olhar próprio sobre a contribuição fanoniana. Neste contexto, é possível traçar o que seria uma disputa em torno do entendimento de sua obra e ainda diversos interesses entre os assuntos desenvolvidos por Fanon. Como Faustino (2015) levanta, é possível identificar diferentes “fanonismos” que tem tanto olhares teóricos e epistemológicos distintos, quanto momentos de ênfases variadas nas abordagens de certos temas desenvolvidos pelo autor.

Segundo Lewis Gordon (1996), as fases dispostas pelo aumento no volume de publicações, de 1960 a 1974, e de 1988 a 2000, seriam divididas em seis fases principais. A primeira fase de 1950 até 1970, denominada “terceiro-mundista”, seria permeada tanto pelas “aplicações e reações

imediatas” das questões abordadas por Fanon, quanto pela discussão em torno de temas como violência e práxis revolucionária. Já a segunda fase, de 1970 até 2000, há um crescente contínuo de estudos em torno da vida de Fanon. Na terceira fase, especificamente na década de 1980, há uma busca por parte de autores como Hussain Adan; Emmanuel Hansen e Renate Zahar de enfatizar a importância de Fanon para o campo das Ciências Humanas.

Em sequência, a quarta fase, por volta também dos anos de 1980, é marcada pela apropriação de certos aspectos da obra de Fanon. Principalmente dos elementos contidos em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, pelos denominados “estudos culturais, pós-coloniais e pós-modernos”. A quinta fase seria marcada majoritariamente por publicações dos anos de 1990, caracterizada por uma busca em resgatar elementos úteis no trabalho de Fanon para uma realidade mais contemporânea. A sexta, foi elucidada em Gordon (2015) como a caracterização dos estudos de Fanon sobre uma colocação prática teórica-político-filosófica da *autorreflexão*.

Além dessa sistematização da ampliação dos estudos de Frantz Fanon, é importante destacar que há um amplo quadro de perspectivas teóricas e não necessariamente visões predominantes em cada período, como observa, precisamente, Faustino (2015):

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. Uma exceção notável a essa regra é a *quarta fase*, associada ao advento dos estudos culturais ou pós-coloniais anglófonos, cujas perguntas elaboradas estão vinculadas aos pressupostos teóricos que a compõe, a saber: em que medida o trabalho de Fanon vai ao encontro ou inaugura a crítica pós-estruturalista às noções de sujeito, humanismo e identidade. Nos outros casos, a delimitação dos “elementos úteis em Fanon para entender a realidade atual” (quinta fase) e os pressupostos teóricos sob os quais se dão as práticas de autorreflexão (sexta fase) são muito diversos, a depender do autor que se aborde. (Faustino, 2015, p. 92)

Portanto, nas várias tradições que se propuseram analisar o conjunto de escritos de Fanon, para delimitação dos diálogos que são tratados

posteriormente, vale situar um debate sobre a forma de apropriação das obras do autor entre *A Cultural Studies*/Teoria Pós-colonial e a reação em torno dessa visão questionada por outras correntes como o paradigma afrocêntrico, a tradição radical negra e o marxismo/humanismo radical.

O pensamento pós-colonial e os estudos culturais vão ser frutos diretos da efervescência intelectual dos anos 1970 e 1980. Tem influência do debate interno ao marxismo no que tange o conceito do materialismo histórico, passando pelas discussões do pensamento de nomes como Foucault, Derrida, Lacan, e pelas colocações em torno do pós-modernismo, frente a aceção de “novos” dilemas da sociedade contemporânea.

Como mostra Faustino (2015):

[Os estudos pós-coloniais] querem estudar os confrontos entre culturas que estão numa relação de subordinação; ou seja, estudar a marginalidade colonial, considerada segundo uma perspectiva espacial, política e cultural. Deste último ponto de vista, entramos num novo conceito de cultura e em novos paradigmas da realidade. Os conceitos de classe e gênero deixando o lugar ao conceito de «sujeito», com as suas identidades sociais, políticas, sexuais e ideológicas. Cai o conceito de Estado/nação e de identidade nacional pura, deixando o lugar a uma identidade híbrida e mestiça. As «grandes narrativas» são substituídas pela história das migrações pós-coloniais e da diáspora cultural e política que caracterizam a nossa atualidade. Os «esquecidos» levantam a cabeça e começam a falar, contando as suas histórias de marginalidade e de esquecimento. A cultura vira-se para “as margens” e transforma-se numa “práxis de sobrevivência”. A literatura torna-se trans (e não inter) nacional. Em suma, o colonialismo aparece cada vez mais como um conceito/chave fundamental para descodificar o presente (Faustino 2015 p.100).

É partindo desse princípio que autores como Edward Said, Paul Gilroy, Anthony Alessandrini e muitos outros vão analisar as contribuições de Frantz Fanon em torno das consequências da racialização provocada pelo regime colonial, buscando tecer debates sobre o impacto desse processo na cultura e experiências de imigrantes agora espalhados pelo mundo.

Esses autores, também conhecidos como teóricos da diáspora – visto a própria experiência da maioria deles ligada ao racismo –, vão edificar que Fanon seria um precursor de uma prerrogativa pós-estruturalista da “diferença”. Tal sugestão seria apontada no fato de que Fanon apresentou o colonialismo

como um sistema que impregna uma verdade universal, gerando uma ambivalência no desejo e identificação do sujeito (Bhaba, 1994, 1996 apud. Faustino, 2015, p. 53). Assim, como em Spivak (1988), é sobre uma influência pós-estruturalista e pós-moderna que a teoria pós-colonial, com enfoque nos “discursos” subalternos, vai tecer uma crítica em torno do humanismo supostamente universal.

A visão acerca de Frantz Fanon fundamentada pelos autores dos estudos culturais/teoria pós-coloniais – apesar dos autores compreenderem a extensão da obra do autor – vão privilegiar a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Esta postura é justificada pela abordagem de Frantz Fanon quanto ao impacto social na subjetividade, sentidos e identidades humanas que sofreram e internalizaram o racismo em suas vidas. Como Achille Mbembe (2012) compara, enquanto *Os Condenados da Terra* foi o livro que marcou a época da práxis revolucionária, *Pele Negra, Máscaras Brancas* é um dos livros de mais importância da viragem pós-colonial.

É nesse contexto e sobre a abordagem pós-colonial que alguns autores vão tecer algumas críticas a certas apropriações sobre a obra de Frantz Fanon. Autores como Reiland Rabaka, Neil Lazarus, Cedric Robinson e outros enfatizaram que os estudos pós-coloniais criaram um Fanon “inofensivo”, útil às demandas teóricas desta vertente e distante dos elementos que apontavam para a superação das contradições trabalhadas pelo autor martiniquenho (Faustino, 2015). Ainda, esses autores das vertentes *Afrocentric Paradigm*, *Black Radical Tradition* e *Marxism* tratam de qual é a natureza da obra de Frantz Fanon frente ao marxismo, seja para situá-lo dentro ou fora da corrente de pensamento, seja para tratar de suas características críticas que relativizam o marxismo em alguns aspectos.

Segundo Faustino (2015), enquanto marxistas identificam Fanon como um responsável por um novo humanismo radical que evidencia o racismo e critica o liberalismo, o multiculturalismo e a fragmentação pós-moderna, o *Afrocentric Paradigm* e *Black Radical Tradition* propõem o resgate do anticolonialismo terceiro-mundista fanoniano que enfatiza a importância do ativismo negro baseados numa abordagem de reivindicação de pontos sensíveis a cerca de identidade racial.

O caminho desempenhado por esses autores é de justamente não limitar Frantz Fanon a somente uma compreensão “culturalista” sobre a análise do racismo e das opressões desempenhadas pelo regime colonial. Expor esse debate, é um ponto de partida fundamental para tratar os conceitos de racismo, colonialismo e violência – objetos das próximas seções. Esta abordagem de Fanon abre caminho para aproximações destes conceitos, dentro da obra fanoniana, ao desenvolvimento do capitalismo ao longo de sua história. Compreender as críticas dessa vertente é entender que Fanon estava ciente de uma relação entre diferentes âmbitos da sociedade sendo elas economia e cultura e suas respectivas relações de opressão e exploração. Ainda, esses âmbitos nada mais são para o autor do que eixos para explicação dos eventos concretos no decorrer da história.

1.3. Racismo e Colonialismo

Analisar a história da humanidade é constantemente observar conflitos reais entre povos no mundo. Tais conflitos emergem de relações sociais de produção, impregnadas de dominação, opressão e exploração que são justificadas por ideias, discursos e pensamentos. Um processo dialético de reprodução, em que essas relações sociais criam o discurso que reforça a ligação entre relações produtivas e exploração. O racismo, com suas diferentes manifestações históricas em vários lugares do mundo, se apresentou como uma dessas justificativas de dominação sistemática, e muito além disso, é ele mesmo uma estrutura de relações sociais de produção que possui papel fundamental para manutenção de estruturas de exploração sejam elas políticas ou econômicas.

O racismo como ideologia, em sua possível gênese europeia, era um conjunto de ideias e debates, a partir do século XV, que refletia uma sistematização do pensamento europeu frente à diversidade racial e cultural de diferentes povos, quando tão logo houve o contato com estes (Moore, 2007, p. 10). Como Grosfoguel (2012) aponta, as primeiras formas de racismo têm um embasamento profundamente religioso, por exemplo, nas discussões na Espanha durante o século XVI, sobre a presença ou não de alma em povos encontrados nas Índias Ocidentais. Neste ponto, a palavra “raça” ainda não

tinha sido cunhada pelo naturalista sueco Carl Van Linné (1707-1778) em seus estudos sobre classificação de plantas.

O ponto que se sobressalta é que o racismo como um conjunto de ideias precede qualquer conceptualização de “raça” visto que a preocupação com uma definição mais “precisa” vai vir somente com as teorias pseudocientíficas do século XIX, um debate cientificista, que apesar do verniz moderno, tinha uma conotação bastante próxima com os debates religiosos do século XVI, sendo o foco, a separação de quem era humano e quem era animal, dominante e dominado numa articulação estritamente ligadas às instituições nos respectivos séculos (Grosfoguel, 2012, p. 90).

É imprescindível notar que o racismo, como um conjunto de ideias, se modificou de acordo com as mudanças sociais ao longo do tempo. Suas transmutações foram estreitamente ligadas às mudanças do modo de produção capitalista ao longo da história. A compreensão do racismo hoje, em suas esferas individuais, institucionais e estruturais, passa pelo reflexo de processos concretos, dentre eles, a invasão das Américas, a escravidão em massa de africanos e indígenas e os períodos extensos de domínios coloniais de várias regiões pelas metrópoles europeias.

Com os processos de colonização das Américas e a escravização, seguida do tráfico de escravos como um negócio dentro das articulações mercantis capitalista, há uma transmutação fundamental dos corolários racistas que, pautados por discursos biológicos e culturalistas, justificaram o domínio e expansão colonial europeia pelo mundo.

Os debates em torno do “Novo mundo” durante os séculos XV a XVIII discutiram temas, sempre com forte influência religiosa, como a condição do “selvagem” encontrado nas Américas e se este podia ser “dotado” de alma visto a forma radicalmente diferente que esses povos viviam em suas terras. Este debate – profundamente eurocentrado – vai ter novas esferas, com a influência da filosofia do século XVIII, com debates em torno da figura do “selvagem” como um ser pré-social. De um lado, a perspectiva de Jean Jacques Rousseau com a concepção do “bom selvagem”, que tenta equacionar uma única humanidade e suas virtudes, e como essa virtuosidade humana se torna decadente frente a sociedade. Do outro lado, havia autores que

caracterizavam os nativos das regiões invadidas como ou “degenerados” ou constituintes de civilizações pouco “maduras” (Schwarcz, 2018, p. 404).

Já no século XIX, o debate racista em torno das populações de fora da Europa atingiu outra proporção. Um século marcado pelo desenvolvimento de grandes sínteses coloniais, com a presença de obras de Karl Marx – marco para Economia Política –, Darwin – ponto de ruptura na biologia – e Arthur Gobineau. E é particularmente a apropriação de *A origem das espécies* de Charles Darwin, publicado em 1859, que impactou correntes de pensamento do conceito de raça, buscando argumentações em torno de colocações como “sobrevivência do mais apto”, “apto” e outros conceitos da biologia (Schwarcz, 2018, p. 405).

Partindo dessa influência, Munanga (2019), aponta para as duas correntes que foram preponderantes nesse debate em torno dos povos não europeus, a primeira corrente denominada evolucionista que justificava as diferenças entre culturas a partir das condições ambientais e geográficas, e colocava que o desenvolvimento de povos fora da Europa deveria de alguma maneira seguir o “itinerário” europeu. Já a segunda corrente, racista, buscou determinar raças em indivíduos a fim de explicar o destino de certos povos.

A profunda apropriação de Darwin, o que os levou a alcunha de “darwinistas sociais”, como aponta Schwarcz (2018), resultou em “estudos” sobre raça em termos ontológicos, no qual “raça” como conceito, assim como na diferenciação de espécies de animais na biologia, é trabalhada como um caráter essencial. Caráter que vai levar a consequências profundas como recorda Schwarcz:

Em comum reinava a certeza de que raça era conceito crucial a distinguir hierarquias entre povos e a cindir a própria humanidade. Fermento para o discurso das nacionalidades, o conceito “naturalizou diferenças”; tirando-as do âmbito da cultura e da história para lhes dar o chão duro da ciência, da biologia e da natureza. (Schwarcz, 2018, p. 407)

Além deste debate propiciar o caminho aberto para a criação de hierarquias entre seres humanos, a criação de estruturas de pensamento

baseadas nessas ideias, consolidou condições para empreendimentos de dominação, como descreve Munanga (2019):

Com essas teorias sobre as características físicas e morais do negro patenteia-se a legitimação e a justificativa de duas instituições: a escravidão e a colonização. Numa época em que a ciência se tornava um verdadeiro objeto de culto, a teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial (Munanga, 2019, p. 30)

Tais teorias de legitimação e justificativa deram embasamento para processos de dominação e extermínio, foram criadas em torno da construção do modo de produção capitalista que obteve seu processo de expansão e acumulação por vias das relações mercantis/escravistas e da construção colonial em suas diversas formas. E é sob a perspectiva do racismo como fenômeno construído socialmente, que Fanon se debruça sobre o vínculo existente entre racismo e colonialismo, buscando sempre entender estes elementos inseridos no todo social, para construir uma análise profunda que abrange desde as esferas subjetivas do negro oprimido, passa pela esfera cultural e atinge a esfera econômica.

1.3.1. Fanon e o Racismo na Sociedade Humana

Fanon desenvolveu em sua obra, com compreensão multidisciplinar e até com influências poéticas, uma precisa análise da ligação estreita entre colonialismo e racismo. O autor contribuiu com “metanarrativas” sobre questões como a servidão humana e liberdade, formulando uma crítica aguda ao colonialismo e a condição pós-colonial (Streva, 2015, p. 3).

Para Fanon (1980, p. 42), o diagnóstico do racismo, em poucas palavras, é o fenômeno que de nenhuma maneira “é uma descoberta acidental, mas se insere num conjunto caracterizado: o da exploração de um grupo de homens por outro”. Grosfoguel resume de forma elucidativa o conceito desenvolvido por Fanon:

Para Fanon, o racismo é uma hierarquia global de superioridade sobre a linha do humano que tem sido politicamente construída e reproduzida como estrutura de dominação durante séculos pelo sistema imperialista/ ocidentalcêntrico/ cristianocêntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial (Grosfoguel, 2012, p. 93)

Além disso, o conceito de racismo na obra de Fanon, como descreve Faustino (2015) foi – junto com outros conceitos como colonialismo e racialização – desenvolvido como um fenômeno que deve ser apreendido em níveis, no qual o racismo age em diversas esferas do conjunto social. Em um primeiro nível, o racismo e o processo de racialização são constituintes de processos maiores de dominação, são partes das formas de expansão violenta das relações produtivas do capitalismo fora da Europa (Fanon, 1980 apud. Faustino, 2015, p. 57). São estas condições maiores de dominação que devido à complexidade do meio de produção e a evolução das relações econômicas, provocam a camuflagem das técnicas de exploração do homem, camuflando assim as formas de racismo (Fanon, 1980, p. 39)

Assim, no meio da escala maior de dominação, é o colonialismo que vai possibilitar e legitimar o racismo por meio da opressão militar e econômica (Fanon, 1980). O sistema colonialista vai ser responsável pela destruição dos valores culturais do dominado, uma repressão sistematizada que elimina “sistemas de referência, baseado na expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo” se configurando como uma pilhagem cultural (Fanon, 1980, p. 37). Ainda, neste regime de opressão, vai ser engendrada uma *epidermização*, presente na divisão do trabalho, no qual os lugares que ocupam os indivíduos serão precedidos por características fenotípicas e culturais que carregam (Faustino, 2015, p. 58). Assim, o segundo nível de análise que aponta Fanon (1980 apud. Faustino 2015), é que o racismo seria ao mesmo tempo um produto é um processo. Por ele, o grupo dominante enfraquece as linhas de força do dominado, seja sua cultura, modo de viver, até mesmo a forma de se ver no mundo.

O terceiro nível analítico, por sua vez, se trata do resultado do racismo como forma de dominação, que desemboca num processo de reificação expresso pela racialização de experiência do sujeito colonizado. Tal processo é marcado por dois aspectos: o primeiro, é que o todo social é racializado, ou

seja, a ideia de raça, constituída pelo racismo, vai ser definidora das posições sociais nas quais os indivíduos ocuparam durante a vida (Faustino, 2015, p. 59); o segundo aspecto diz respeito a como o processo de racialização é internalizado na subjetividade tanto por parte do colonizado como do colonizador. Fanon vai trabalhar esses aspectos traçando algumas problematizações com ligações finas com a dialética do reconhecimento e autodeterminação presente em Hegel, e os impactos de um mundo racializado que foi desenvolvido por Du Bois. Faustino resume o segundo aspecto desenvolvido por Fanon, refletindo o impacto sobre a subjetividade do indivíduo negro:

É o momento em que os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *branco X negro* é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo (Faustino, 2015, p. 59)

Este último aspecto, para Robinson (1993) – ponto fundamentalmente trabalhado em *Pele Negra, Máscaras Brancas* por Fanon –, vai ser interpretado como uma argumentação insistentemente existencial, que busca entender os efeitos patológicos do fenômeno de racialização, e por privilegiar questões psicológicas, num entendimento “pequeno burguês”, Fanon teria ocultado questões de classes dentro do regime colonial, ponto que só é trabalhado em *Os Condenados da Terra*.

No entanto, Fanon não estaria somente “adicionando” a questão mais um dilema existencial do negro (preconceito ou discriminação), mas apontando que a situação de povos racializados frente ao processo descrito os impede de viver de forma plena outros dilemas que os fazem humanos (Gordon, 2015; Skyi-Otu, 1996 apud. Faustino 2015). E é neste ponto em que há a leitura de Fanon acerca de conceitos de Hegel como *alienação* e a *alegoria do senhor e do escravo*.

Como explicita Ortiz (2014), Hegel em sua alegoria senhor/escravo exprime que o senhor reconhece o outro como escravo, enquanto este se mantém aprisionado somente na condição de escravo. Tal dialética, somente é

revertida quando tanto o senhor quanto o escravo são negados. Fanon influenciado pela corrente do existencialismo da época, que tinham como referência obras de Karl Marx e Hegel, vai desenvolver seu comparativo da alegoria senhor/escravo sobre a perspectiva branco/negro. Ortiz expõe o dilema de Fanon nos seguintes termos:

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 (Ortiz, 2014, p. 431-432)

Assim, enquanto em Hegel, a libertação do escravo vem da consciência de seu trabalho, visto que o senhor é dependente do fazer do oprimido, Fanon em sua dialética do branco/negro, coloca que o negro vai encontrar um mundo de brancura que nega seu reconhecimento (Faustino, 2015, p. 62). A “vontade de embranquecimento” exprime uma limitação de dimensão subjetiva, uma contradição em que o negro jamais será um branco e desejo de sê-lo o impede de ver sua condição de humano ser inferiorizada a de um objeto (Ortiz, 2014).

Ou seja, o racismo vai alienar o negro de sua própria condição, vai distanciá-lo da realidade concreta que o oprime. O negro nessa relação, que nasce com o racismo do branco, vai ser inferiorizado, e vai ter sua condição de humano contestada. Nas palavras de Fanon:

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo” (Fanon, 2008, p. 94)

Neste ponto, há também a ligação com os escritos de W.E.B Du Bois, em que o racismo cria uma ilusão em torno da consciência do negro oprimido no qual este vai olhar com olhos do sujeito que nega sua existência (Faustino, 2015, p. 62). Ou seja, há no oprimido uma *dupla consciência*, sempre uma

“sensação” de olhar a si mesmo pelos olhos do opressor, e de ter sua alma medida por uma sociedade que o despreza (DuBois, 1965 p. 215 apud. Black, 2007 p. 394).

Fanon (1968) estendeu a relação do afro-americano explorado por Du Bois para a questão do colonizado, que no exemplo da situação da Argélia, não há como assumir, dentro um contexto colonial de exploração, as duas nacionalidades de francês e argelino ao mesmo tempo. O colonizado deve ser “sincero com ele mesmo” e escolher uma das duas determinações a fim de romper com o conflito da dupla consciência e compreender o que ocorre com a civilização que o oprime.

Assim, é a partir do colonialismo que Fanon vai observar todas essas questões do racismo, seja em nível das relações de produção capitalista no qual o racismo se engendra na exploração econômica mais ampla – como na divisão do trabalho –, seja em nível subjetivo – na alienação do negro como humano e como um ser capaz de autodeterminar-se frente as opressões que vive. Fanon, pela análise dos regimes colonialista em África vai apontar que a única maneira de romper a dicotomia alienante do colonizado oprimido, não é por vias de querer ser igual ao branco, mas pela luta de libertação.

1.3.2. Colonialismo

Muitos estudiosos ao longo do tempo, sejam historiadores, economistas, sociólogos, antropólogos e muitos outros, ao se depararem com o problema do colonialismo deixaram suas explicações e suas contribuições restritas aos seus respectivos campos de estudo. Nos exemplos das duas seções acima, foi enfatizado a evolução histórica de ideias que gestaram o corolário racista nos séculos XIX e XX e como Fanon articula o racismo em vários níveis da existência humana em sociedade. Nesta pesquisa, vale ressaltar, apesar da menção de termos como “dimensão”, “esferas”, “níveis”, “instâncias” ou “setores”, o ponto que autores como Fanon ressaltaram é o entendimento do *todo social*. Categorias como economia, cultura, política, indivíduo são elementos desse todo que se relacionam de formas complexas ao longo da história, mas nunca sendo uma parte puramente autônoma da sociedade. O

uso de termos que dividem esse todo em compartimentos vale aqui para organizar as abordagens do tema respeitando o recorte desta monografia. O colonialismo é um fenômeno concreto multifacetado que exige uma explicação também multifacetada, não podendo ser compreendido somente frente a certos "compartimentos".

Dito isto, pode-se seguir em frente com alguns aspectos mais gerais da sociedade colonizada com a contribuição de Balandier (1993) para o tema. No colonialismo há ao mesmo tempo uma superioridade populacional do oprimido e um controle de massa por uma dominação radical por parte da metrópole. Neste tipo de sociedade, as instâncias do todo são organizadas para a manutenção da dominação e autoridade sobre a colônia. Como foi comentado anteriormente, esse sistema de dominação tem todo um arcabouço de ideologias e racionalizações postas em curso como justificação de tais práticas de poderio. A organização das regiões dominadas garante o *status* constante de subordinado à metrópole proporcionando "privilégios econômicos" (Balandier, 1993 p.119). Outro ponto crucial, consonante aos argumentos expostos de Fanon, as sociedades colonizadas são divididas etnicamente de forma arbitrária pelo poder político e administrativo colonial, tanto entre culturas diversas, quanto criando uma falsa divisão entre pretos e brancos (Balandier, 1993).

Voltando ao que tange a obra de Fanon, Faustino (2018b) sintetiza bem a condição do regime colonialista em Fanon. Tal regime constituído tanto por seus processos de violência e racismo, quanto pelas consequências traumáticas que marcam a subjetividade do colonizado, só podem ser inteligíveis por suas "determinações históricas concretas": a necessidade de acumulação por parte do modo de produção capitalista.

Fanon fez uma ponte entre capitalismo e colonialismo no qual as colônias, cruciais ao desenvolvimento do sistema, foram pilhadas. Suas matérias primas foram vendidas aos custos de uma exploração de uma mão de obra racializada. As colônias são meramente *status* de um negócio em que reina a rentabilidade e o lucro. Trata-se ainda que as colônias são também mercados garantidos sob o controle dos gendarmes que mantêm a lucratividade do negócio (Fanon, 1968, p. 11-12). Ou seja, o colonialismo é o

meio, no qual valendo-se da violência, o modo de produção capitalista celebra a expansão de seus mercados de acumulação.

O colonialismo em Fanon é um universo específico definido pela ausência de uma sociedade articulada, que vai conduzir o tecido social por meios de dominação e não de consenso (Ortiz, 2014). É um sistema intrinsecamente violento e sua reprodução vai ser efetuada com comunhão da opressão militar, econômica e pela via das ideias, resultando na negação completa do colonizado como um ser humano (Faustino, 2015, p. 141). É um regime que se legitima pela força, e a partir disso, gera um processo de transformar pessoas em coisas, deixando o oprimido num estado de questionamento de si próprio, nas palavras de Fanon:

Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: “Quem sou eu na realidade? (Fanon, 1968, p. 212)

Ao exemplo argelino, Fanon (1980) aponta para a articulação do todo colonial baseado na estrutura de dominação policial, racismo sistemático e desumanização. Aqui tal combinação resulta em práticas das mais variadas, dentre elas o extermínio, a tortura que não são relações de âmbito individual somente, mas o uso contínuo de uma estrutura política do Estado a fim controlar o colonizado. O colonialismo, assim, é uma estrutura de dominação de uma nação após a conquista militar (Fanon 1980, p. 92).

Esta conquista militar do mundo europeu, para ser lucrativamente viável, necessita de um processo de destruição histórica de um povo, vai “subsumir os elementos culturais” desorientando o colonizado nas mais diversas esferas (Faustino, 2013, p. 222-223). Como demonstra Fanon:

Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda a forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética (Fanon, 1968, p. 175)

Dentro de um sistema que oprime em suas diversas esferas, sejam elas políticas, econômicas, culturais e também dentro do espaço psíquico, somente a busca pela emancipação e autoderminação por via da luta política, que será possível um horizonte possível de libertação. Assim, dentro da *práxis revolucionária* Fanon observou, que no contexto colonial, só a violência do oprimido pode gerar um novo ser humano e gestar uma nova sociedade cessando as opressões em suas variadas esferas.

CAPÍTULO 2 - A EMERGÊNCIA DA VIOLÊNCIA

Antes mesmo de desenvolver qualquer ponto em torno do tema da violência, é necessário citar um relato de uma vítima do colonialismo que Fanon reconta em sua obra. Desse modo, pode-se ir além de autores que folclorizam Fanon ou simplesmente o tratam como um profeta da violência sagrada:

“Da cidade onde eu era estudante saí para alistar-me nas forças de libertação. Passados vários meses, recebi notícias de casa. Soube que minha mãe tinha sido morta à queima-roupa por um soldado francês e que duas das minhas irmãs tinham sido levadas pelos militares. Fiquei terrivelmente abalado com a morte de minha mãe. Tendo meu pai morrido há muitos anos, era eu o único homem da família, e minha única ambição foi sempre atingir uma posição qualquer que me permitisse melhorar a existência de minha mãe e de minhas irmãs [...]” (Fanon, 1968, p. 223-224).

Sobre a ótica e o lugar em que o colonizado se encontra, vive-se a presença da violência do regime colonialista todos os dias. A partir disso é preciso entender que o prisma analítico em torno das discussões sobre violência nunca deve ser retirado do entendimento concreto das questões históricas, vividas no período no qual a violência é analisada. A violência originária da sociedade deve ser questionada pelos seus conflitos políticos, econômicos e culturais, deixando de ser pautado somente no debate da ética da violência aberta. Como em Miguel (2018) tratar a relação entre política e violência simplesmente pela ótica da violência aberta, deixa de fora o entendimento histórico de que, em diversas construções sociais, existe uma

violência estrutural muitas vezes organizada pelo Estado ou frutos de concentrações políticas e econômicas.

Perceber este ponto de partida é, na obra de Fanon, compreender que seus escritos partem deste pressuposto que, para além da violência aberta, há um contexto histórico em que a estrutura social arquiteta um cotidiano violento, como no caso dos regimes colonialistas na África ao final do século XIX e durante o século XX. Assim, em *Os Condenados da Terra* um de seus temas relevantes se encontra na questão da violência como caminho de libertação do povo colonizado, povo este, que é sistematicamente massacrado pelo sistema colonial.

Fanon presenciou os mecanismos violentos utilizados pelo colonialismo *in loco*, vivendo o domínio francês sobre a população argelina desde 1953, quando trabalhou como psiquiatra na Argélia. Vivenciou os momentos mais críticos, com o início da guerra em 1954, observando os impactos do conflito sobre a população. Assim, se engajou na luta após ser expulso, em 1957, do hospital em que trabalhava, devido seu posicionamento formal sobre o conflito. O discurso de Césaire (1978), de que o colonialismo se usa da violência como único meio de manter a exploração das massas, será visto pelos próprios olhos por Fanon em Argélia:

A dominação francesa é a totalidade das forças que se opõe à existência da nação argelina [...] O Argelino sente globalmente o colonialismo francês, não por simplismo ou xenofobia, mas porque, realmente, todo o francês na Argélia mantém com o argelino, relações baseadas na força [...] O colonialismo é a organização da dominação de uma nação após a conquista militar. (Fanon, 1980 p. 90-93)

É justamente esse contato com uma atmosfera de relações contínuas de força regida pelo sistema colonial que deu pano de fundo ao que Fanon viria a escrever sobre o tema da violência. Na obra fanoniana, Wallerstein (2008) vai observar três teses principais sobre o tema da violência: i) a questão da fonte original da violência que reside nos inúmeros atos violentos do colonizador, criando assim uma atmosfera “maniqueísta” na sociedade colonial; ii) o ponto de que a violência transforma a psicologia social do sujeito colonizado e altera

a cultura política do país, e; iii) a ideia de que a violência do oprimido é a única via para libertação nacional e humana da opressão colonial.

A primeira tese, de que há no colonialismo um universo formado por um maniqueísmo, parte da atribuição de Fanon ao regime colonial como a principal fonte de violência, imposta constantemente aos países dominados. Trata-se da construção de um ambiente de controle e genocídio, que foi arquitetado pelas metrópoles de modo que as principais instituições sociais reiteram o domínio sobre uma população, como pontua Fanon:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal (Fanon, 1968, p. 30)

A sociedade colonial cria um ambiente completamente dividido, enquanto o colonizado se vê no meio de uma guerra injusta tendo suas terras tomadas, o colono comemora seus negócios que lhe conferem direito sobre o alheio (Gordon, 2015). Césaire (1978) endossa mais uma vez que o processo de colonização não é executado inocentemente, trata-se de um processo agressivo de domínio de uma civilização sobre a massa populacional de outra. No limite é a negação da própria civilização dominada. A posição de controle e negação impostas pelo colonialismo, que Césaire salienta, é refletida em Fanon em sua denúncia do ambiente maniqueísta dos lugares dominados. A situação é tão extrema que o uso do termo "maniqueísmo" realmente funciona como um artifício para a explicação de uma sociedade sob jugo colonial.

Assim, o que leva uma sociedade a operar sobre uma tensão tão intensa entre forças opostas? O caráter binário que exala da sociedade colonial vem justamente do lugar em que o colonizador sujeita o colonizado: o lugar de coisa. O domínio implementado vai abranger a existência da civilização. Na relação entre dominador e dominado, haverá o "trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas" (Césaire, 1978, p.25). O objetivo do colonizador nada tem a ver com "empresa filantrópica, evangelização ou vontade de recuar a ignorância", o

foco real é o alargamento "à escala mundial da concorrência das suas economias antagônicas" (Césaire, 1978 p.14-15). É um processo de animalização do ser humano; e a disposição entre colonizador "civilizado" e a "besta" colonizada impõe uma lógica maniqueísta ao país do oprimido, tomando a vida em sociedade do dominado.

Assim, a lógica maniqueísta vai ter como fim a desumanização do colonizado (Fanon, 1968). Tal processo será vivido por este em diversas esferas e dentro dessas esferas sociais esse contraste na sociedade colonial será ratificado. Na esfera política o poder colonial esteve intimamente ligado ao domínio militar e invasão bélica, no entanto, o domínio político era mais amplo do que simplesmente invadir regiões do terceiro mundo. O poder político europeu era também sobre organizações políticas, administrativas e jurídicas das colônias. A África, por exemplo, em meados da primeira guerra mundial, terminada a disputa iniciada na Conferência de Berlim (1884-1885), teve em torno de dez mil organizações políticas africanas amalgamadas em quarenta colônias e protetorados europeus (Meredith, 2017). Esse processo de formação das colônias foi completamente arbitrário com novas fronteiras formadas por "linhas geométricas, coordenadas de latitude e longitude ou outras marcações lineares" (Meredith, 2017 p. 495). Essas divisões, além de estarem sob comando das diretrizes administrativas europeias, muitas vezes estavam ligadas a divisões étnicas entre diferentes grupos culturalmente distintos – acrescido evidentemente da segregação entre brancos e pretos. Estava na mão do colonizador orientar as relações entre grupos diferentes e até rivais, relação que gerou diversos conflitos ao longo da história do continente africano pois tal relação transitou em gerar disparidades políticas e econômicas entre esses grupos (Balandier, 1993). No que tange segregação do poder colonial pela via institucional imposta, ao exemplo da África do Sul, o *apartheid* representou – também em um plano legislativo – a criação de barreiras destinadas a colocar a população negra em posições subalternas. Em 1913, houve a criação da "Lei da Terra dos Nativos" que já apontava para a forte segregação territorial. A lei ditava que os africanos negros estavam "proibidos de comprar ou arrendar terras em áreas brancas" causando uma marginalização da população que só podiam, legalmente, arrendar terras

restritas à "7% do país" (Meridith, 2017 p. 515). O âmbito político dos Estados europeus é crucial para qualquer estudo sobre as peculiaridades do colonialismo.

No âmbito cultural os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos são completamente rechaçados, e denominados até mesmo como uma "depravação constitucional" em prol a "verdadeira cultura" europeia que traz a civilização aos selvagens (Fanon, 1968). O colonialismo promoveu uma divisão tanto cultural quanto religiosa (Balandier, 1993). Evidentemente, já havia na África – e em outros lugares do mundo que foram dominados – uma riquíssima vastidão de religiões e costumes. No entanto, a imposição do cristianismo trouxe uma oposição para com as religiões tradicionais, trazendo cisões entre adeptos das diferentes doutrinas (Balandier, 1993). Houve um processo violento de aculturação e evangelização que de maneira alguma era ingênuo. O contato era embebido do corolário supremacista e racista sobre "complexos de dependência, tropicalismos, entre outras explicações" que justificavam a superioridade européia (Césaire, 1978). Césaire (1978) expõe algumas dessas ideias que, neste caso, se trata de um trecho expressado por um reverendo belga que traça "elogios" à ontologia bantu:

Seria verdadeiramente inaudito escreve Rev. P. Tempels que o educador branco se obstinasse a matar no homem negro o seu espírito humano próprio, essa realidade única que nos impede de o considerar um inferior! Seria um crime de lesa-humanidade, da parte do colonizador, emancipar as raças primitivas do que é valoroso, do que constitui um núcleo de verdade no seu pensamento tradicional (Rev. P Tempels, s/d apud. Césaire, 1978, p.44)

"Que generosidade, meu Padre! E que zêlo!" será a resposta irônica de Césaire. No trecho acima fica exposto onde o pensador europeu se coloca ao tratar do "primitivo", do "inferior" (Césaire, 1978, p. 44). Na colocação do padre, parece que o colonizado tem a sorte de ter um mínimo "reconhecido" pelo o colonizador. Um mínimo que o impede de ser coisa. Apesar da "bondade" do reverendo, ao colonizado era relegado o lugar de inferior e junto dele sua cultura e modos de vida. O modo de vida europeu, dotados de seus credos, elaborações teóricas e o aporte da violência desestabilizaram as referências

culturais do colonizado (Fanon, 1968). A interrupção dessas referências trouxeram consequências diversas, dentre elas a fragmentação tecnológica dos países dominados – aqui num sentido de práticas, costumes e conhecimentos dos povos. Os conhecimentos sobre agricultura, educação e sociabilidade foram demolidos dificultando a subsistência dos oprimidos (Ocheni & Nwanko, 2012).

Já no âmbito econômico, a distribuição econômica dentro dessa sociedade, racializada na divisão do trabalho, também é profundamente desigual. O fruto do trabalho da população – pilhada no contexto colonial – não é nem mesmo usufruído para sua subsistência. Os nativos são alocados em “guetos” sem qualquer condição legítima de vida (Fashina, 1989, p. 194). Sobre questão econômica Fanon descreveu:

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas (Fanon, 1968, p. 29).

Houve nas colônias uma desarticulação econômica. Especificamente na África, foram desarticulados eixos econômicos fundamentais como produção de produtos, formação de mercados, transportes, urbanização, entre outros setores (Ocheni & Nwanko, 2012). As indústrias e as infra-estruturas fomentadas pela metrópole tinham como objetivo “facilitar o processo de exportação de matérias primas” (Ocheni & Nwanko, 2012, p. 51). Toda a produção dos países dominados foi orientada pela divisão internacional do trabalho articulada pela Europa. Dessa forma, não se volta a produção doméstica às necessidades do próprio país, todos os mercados intra-África são minados. O resultado é a dependência econômica dessas regiões e separação global entre “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” (Ocheni & Nwanko, 2012). Assim, se a colocação do termo maniqueísmo proposto por Fanon, de extremos inconciliáveis, for um “exagero” do autor para alguns, fica claro ao menos uma divisão escancarada na sociedade colonizada. Balandier (1993, p.119) condensa a discussão enfatizando que esses domínios são marcados pela raça, em que a “alteridade parece absoluta: é ela que manifestou na

linguagem" de oposição entre "o primitivo e o civilizado, o pagão e o cristão, as civilizações técnicas e as atrasadas".

Assim, na esteira dessa cisão artificial que é criada na sociedade colonizada, que Fanon (1968) aponta, abre-se uma seção para a discussão da questão da luta de classes e como o autor contribuiu para a discussão pela suas análises das lutas nas regiões colonizadas.

2.1. Revisitando a luta de classes

Dentro desse mundo cindido, a questão da luta de classes se mostra sobressalente. Wallerstein (2008) propõe que, apesar da luta de classes não ser tratada diretamente pelo autor, esse ponto vai sempre orbitar as questões sobre constituição social da sociedade colonial para Fanon. O autor prossegue que, apesar da teoria clássica sobre luta de classes definir-se entre o embate da burguesia industrial urbana com o proletariado, Fanon revisitou este ponto apontando a especificidade do regime colonial. Para o martiniquenho, os países dominados estavam longe de ter sua população majoritariamente composta por proletários industriais. Em geral, os poucos proletários nesses países "não pareciam ter nada a perder a não ser suas correntes" (Wallerstein, 2008, p. 10-11). Este ponto levanta implicações interessantes para a discussão sobre lutas de classes no marxismo.

Resgatando, primeiramente, alguns aspectos históricos. Termos como *classes*, *estruturas*, *processos* e *organismos* são categorias que possuem uma origem de correntes do pensamento europeu naturalista (Quijano, 2007). Dentro deste pensamento, esses termos eram utilizados para estudos mais metódicos sobre a natureza – como a utilização da categoria classe para designar estruturas de plantas no século XVIII. Já ao longo do século XIX, com a popularização do jargão naturalista, o uso do vocábulo classe passou a ser dirigido para diferentes grupos sociais – como "classe dominante" (Quijano, 2007). No entanto, majoritariamente, a expressão costumava ser usada para designar tipos diferentes de trabalhadores (Mattos, 2007).

Dando seguimento, o uso da palavra classe, nas décadas de 1840, por Marx e Engels foi empregada em análises das camadas de trabalhadores europeus. Mattos (2007, p. 34) narra, que no contexto marxista, *classe* surgiu

como uma "nova categoria da realidade social, capaz de dar conta das desigualdades econômico-sociais na sociedade capitalista" e está ligada a "um momento de auto-representação consciente dos trabalhadores sobre sua situação social". Losurdo (2015) ressalta ainda que a forma como Marx e Engels empregam a categoria foi desde o início marcado por um distanciamento das análises naturalistas.

Para Balibar & Wallerstein(1991), houve três contribuições centrais de Marx para a temática de luta de classes: i) o autor definiu que toda a história é história da luta de classes; ii) constatou que nem toda classe em si (*an sich*) é necessariamente classe para si (*für sich*); e iii) que o principal conflito no modo de produção capitalista está centrado entre proletários e burguesia, entre os detentores e não detentores dos modos de produção. De forma bem direta, grande parte dos debates e desavenças em torno da teoria da luta de classes surgem da qualificação dessas três contribuições. Apesar de todos os anos de debates da tradição marxista, o ponto nesta pesquisa é passar por algumas implicações interessantes para a abordagem do tema em Fanon.

Marx & Engels (2012, p. 40) colocam que a classe burguesa é a "classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e exploradores do trabalho assalariado". Já a classe proletária "designa a classe dos trabalhadores assalariados modernos, os quais despossuídos de meios de produção próprios, precisam vender sua força de trabalho para viver". A presença da teoria da luta de classes na vastidão teórica nas obras de Marx & Engels, pode ser ressaltada tanto por aspectos mais políticos da dimensão da luta – como em o *Manifesto do Partido Comunista*, *Ideologia Alemã*, *18 Brumário* e *Miséria da Filosofia* – quanto por recortes mais econômicos – como nos volumes de *O Capital*. Ressaltar essas dimensões dessa maneira pode-se incorrer em politicismos ou economicismos (Balibar & Wallerstein, 1991). No entanto, vale retomar alguns desses aspectos que ainda são pontos relevantes na discussão da obra marxiana

Resumidamente, como coloca Bensaid (1999), no primeiro volume de *O Capital*, a relação de classes aparece no antagonismo entre burguês e proletário no contexto de capitalismo industrial. Tal relação é expressa nas contradições entre trabalho necessário e excedente – que díspares resultam na

mais-valia fruto da exploração do trabalhador. No segundo volume, Marx explicita a concretude da exploração da *mais-valia* por meio de transações monetárias em que o trabalhador vende sua mão de obra por um salário provido pelo capitalista. Já no último volume, a luta de classes aparece em forma de reprodução global refletida pelo todo da reprodução do sistema capitalista: "relação de exploração da produção, relação salarial e distribuição da renda da reprodução global" (Bensaid, 1999, p. 158).

No âmbito das obras histórico-políticas, a história da luta de classes se expressa como a "história de toda sociedade" (Marx & Engels, 2012 p. 30). Entretanto, a luta de classes posta dessa maneira mais generalizante tem mais evidência no *Manifesto do Partido Comunista*:

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e aprendiz – em suma, opressores e oprimidos sempre estiveram em oposição, travando luta ininterrupta, ora velada, ora aberta, uma luta que sempre terminou ou com a reconfiguração revolucionária de toda a sociedade ou com o ocaso conjunto das classes em luta (Marx & Engels, 2012, p.30).

No trecho acima, fica explicitado a luta de classes como uma característica concreta do decorrer da história, porém em obras como a *Ideologia Alemã* e *Miséria da Filosofia*, por exemplo, o tema fica mais específico no tratamento das condições para o surgimento dessas classes, além da identificação de oprimidos e opressores. Mattos (2007, p. 35) destaca que os autores demonstraram "classes" – como um fenômeno social – "só se constitui em oposição aos interesses de outras classes e, portanto, tomando consciência do seu lugar social". Assim, a partir dessa tomada de consciência, pode-se gerar um ponto de partida para a revolução. Marx & Engels (1986, p. 84) colocam que indivíduos isolados só constituem uma classe quando enfrentam uma luta comum contra outra. E por outro lado, a classe "autonomiza-se em face dos indivíduos", e as "condições de vida preestabelecidas" e a posição na vida desses sujeitos são "determinados por classe". Ainda, como na passagem citada na introdução deste trabalho, em Marx (1985, p. 90) as condições materiais transformam parte da massa populacional em trabalhadores. Nestas condições, a dominação de capital cria

uma massa com "interesses comuns". Massa que pode se constituir enquanto classe por momentos diferentes. Trabalhadores, por sua condição de vendedores de sua própria força de trabalho, já são componentes da classe trabalhadora devido ao fato de não possuírem meios de produção. No entanto, essa classe ainda não é unificada politicamente para reivindicar seus interesses.

A partir deste ponto se levanta a problemática dos momentos designados como classe em si e para si. Onde "classe em si" é quando o proletário se apresenta "forçosamente" como tal pelas condições materiais prévias do capitalismo. E "classe para si" é quando a partir da consciência da negatividade de sua condição o trabalhador se volta contra a classe dominante (Machado, 2018). Este último par de definições parecem trazer algumas implicações para a discussão. Implicações que não necessariamente seriam relevantes para Marx, mas tiveram direções variadas para a heterogênea tradição marxista. Parece haver um descompasso entre lidar com a luta de classes como uma evidência histórica – onde é possível delimitar as classes envolvidas em batalha como motor histórico –, e lidar com a existência delas a partir de interesses contrapostos. Algumas questões podem ser levantadas: Classe só é classe quando assume sua consciência? A condição prévia que define "classe em si" é somente do capitalismo ou de qualquer modo de produção? No capitalismo é somente a classe operária que é a classe possivelmente revolucionária? A revolução só pode irromper num cenário de capitalismo avançado?

Para transitar entre essas questões retorna-se à questão do colonialismo. Parte do marxismo ortodoxo francês – a quem Fanon dirigiu suas críticas – olhava para as condições materiais do operariado europeu. Havia assim uma ênfase de que o ponto zero da revolução só poderia vir do próprio operariado e da Europa onde o capitalismo já estava mais avançado. Ainda, baseado em uma leitura engessada de luta de classes, sendo as colônias majoritariamente camponesas, a revolução não poderia insurgir nessas regiões. Marx já atribuía que os camponeses "não gera[m] entre eles nenhuma comunidade, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, não

formam uma classe" (Marx, 1982, p. 503). Enfatizar em demasia este ponto em Marx levou muitos movimentos operários a cair em uma lógica burguesa de levar "civilização" para os selvagens, neste caso, mesmo que para derrubar o capitalismo. Esta visão, parece enaltecer que só por meio de estruturas capitalistas avançadas haveria condições para a busca de uma revolução onde se derrubasse classes opressoras do poder. Ora, o colonialismo não era parte da expansão capitalista? Não eram os explorados colonizados fonte de acumulação de capital? É necessário ver as condições históricas concretas para se apreender e adaptar a teoria.

Antes de entrar na crítica de Fanon, é necessário levantar um arcabouço teórico para melhor apreender as contribuições do autor para o tema de luta de classes. Na linha de Losurdo (2015), compreender a luta de classes é buscar a totalidade do processo histórico. Desse modo, o conceito de luta de classes em Marx se configura como uma teoria geral do conflito social – independentemente dos protagonistas e da forma que essa luta se assume. Wood (2006), influenciada por Edward P. Thompson, sustenta a seguinte argumentação:

As formações de classe e a descoberta da consciência de classe se desenvolvem a partir do processo de luta, à medida que as pessoas vivem e trabalham suas situações de classe. É nesse sentido que a luta de classes precede a classe. Dizer que a exploração é vivida nas formas de classe e só então gera formações de classe é dizer exatamente que as condições de exploração das relações de produção existem objetivamente para serem vividas (Wood, 2006, p. 76).

Em outras palavras, lidar com formações de classe concretas não deixa a luta de classes engessada aos conceitos de classe em si e para si estritamente dentro do capitalismo avançado europeu. Torna estas duas categorias mais diluídas como fenômenos históricos complexos e não lineares pressionados pelas relações de produção. É dizer que as "determinações objetivas" de um modo de produção são impostos sobre "seres históricos ativos e conscientes" e não sobre "matéria prima vazia e passiva" (Wood, 2006, p. 76). Na mesma linha, Quijano (2007) observa que classes são relações historicamente produzidas. Assim, classes não são construções mecânicas e

únicas que se formam da mesma maneira de todos os lugares e tempos distintos. Há antagonismos de classes de diversas maneiras ligadas às relações de produção de uma determinada sociedade, que não dependem da consciência dos integrantes. Wood completa:

O conceito de classe como relação e processo enfatiza que relações objetivas com o meios de produção são significativos porque estabelecem antagonismos e geram conflitos e lutas: que esses conflitos formam a experiência social em formas de classe, mesmo quando não expressam como consciência de classe ou em formações claramente visíveis; e que ao longo do tempo discernimos como essas relações impõem sua lógica e seu padrão sobre os processos sociais (Wood, 2006, p. 78) .

Assim, tendo em mente o ponto acima, é possível observar que Fanon, quando formula suas críticas ao marxismo ortodoxo francês, se utilizou do próprio materialismo histórico para compreender concretamente a história e assim poder mudá-la. Criando um diagnóstico de qual luta de classes ocorria nas colônias. Pode-se listar algumas contribuições do autor para o ponto da luta de classes: i) o racismo funciona como uma ideologia de domínio entre classes; ii) a imposição de estruturas políticas europeias às colônias não é compatível com o caminho para a emancipação; iii) a massa da população oprimida como um todo, além do operariado, tem potencial revolucionário; e iv) a elaboração dialética de Fanon para o caminho da emancipação que pode auxiliar a problemática da consciência na luta de classes.

Fanon apontou que o sistema colonial, enquanto constituinte do capitalismo, não procura em nenhum momento “mascarar” realidades dos indivíduos. A realidade concreta dentro sistema colonial, é todo o tempo, completamente desigual, os modos de vida entre o colonizador e o colonizado são integralmente hierarquizados. O ponto crucial nesse contexto está nas relações de exploração capitalista que se configuram de certa maneira na metrópole e de outra na colônia, como Fanon elucida no trecho:

Nas sociedades do tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem (Fanon, 1968, p. 28)

Enquanto nas colônias:

Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer (Fanon, 1968, p. 28)

Para o autor martiniquenho, os fatores extraeconômicos na Europa são os responsáveis pela construção dessa suposta “máscara” sobre a situação da classe trabalhadora. Já para as colônias, a exploração capitalista em seu modo operante se utiliza também da exploração racial como ponto de sua própria reprodução. O colonialismo é racializado pois vai engendrar em suas relações materiais – em um processo violento – ideologia e práticas racistas por todo o tecido social.

Dentro da teoria social marxista, as relações econômicas – e, aqui, especialmente a questão das lutas de classes –, têm uma “primazia” nas explicações do todo social. Ou seja, o todo social quando explicados por esferas como política, moral, religião, ou quaisquer outras instituições dispõem de certas limitações analíticas, pois não atingem o nível de profundidade como explicações que abordam as relações socioeconômicas e as relações de classe. Assim, os conflitos “ideológicos” são inteligíveis pelo prisma da questão de classes (McCarney, 1980, apud. Fashina, 1989). Fanon, como exposto na citação acima, tencionou essa construção com certo distanciamento crítico. Para Robinson (1993), uma das contribuições do autor foi apontar que nessa relação de classe, dentro do colonialismo, a dominação do regime ocorre por meio de um discurso racial no qual a burguesia se apropria para seus próprios fins. Fashina vai sintetizar o ponto da questão classe e raça da seguinte maneira:

Fanon parece estar afirmando a influência recíproca das relações raciais e de classe, uma posição que é compatível com o primado explicativo das relações de classe e que muitos marxistas não negam; isto é, nas colônias, ideologias raciais e conflitos desempenham o papel de apoiar ou justificar as relações exploratórias de classe, um papel que também explica porque as

ideologias raciais e o racismo sobrevivem onde vivem. (Fashina 1989, p. 207)

Assim, Fanon vai contribuir fundamentalmente no ponto em que sociedades materiais do tipo capitalista, podem ser profundamente alteradas por ideias como o racismo (Robinson, 1993). Ponto fundamental que vai ser proposto por Fanon no meio acadêmico de marxistas ortodoxos franceses que atribuem intransigente ênfase da relação proletários industriais/burguesia. Como Rabaka (2011) afirma, Fanon salientou para as consequências do racismo em duas instâncias. Primeiro como justificação do domínio colonial e, segundo, para imergir o proletariado europeu em crenças supremacistas que apontam não brancos como o centro dos problemas que vivem as camadas trabalhadoras na Europa.

Tal relação dentro das colônias se mostra mais complexa. Fanon vai abordar esta complexidade dentro do problema da estrutura política e a composição das camadas sociais, principalmente no que orbita as questões dos partidos políticos. O autor quando menciona tal problema está, centralmente, se referindo à complexidade política de países em processos de libertação de colônias para países independentes. Independente, se tratarmos estritamente de colônias ou países recém libertos, o ponto fundamental é observar que uma estrutura política importada pela força privilegia certas camadas da população. O partido, principalmente o revolucionário, deve-se centrar no povo (Fanon, 1968).

Assim, Fanon (1968) faz uma crítica profunda à modelagem dos partidos que não são ideais para os países oprimidos pois pertencem a dinâmicas das metrópoles. Tais modelos, muitas vezes aplicados em regimes mais ou menos democráticos ou autoritários, são transplantados para as colônias em situações em que existe ao mesmo tempo escravidão, servidão, o escambo, o artesanato e operações de bolsa. Um sistema com uma situação multiforme tem inúmeras debilidades que vão de encontro com a possibilidade de receber um modelo de partidos similar aos aplicados na Europa, principalmente em partidos contra o colonialismo e contra a burguesia nacional. Dentro dessa situação, desencadeada pelo próprio sistema colonial, surge a peculiaridade das classes no regime colonial. Para Fanon, o maior erro ou vício inerente à maioria dos

partidos “nas regiões subdesenvolvidas foi ter perseguido o esquema clássico, dirigindo-se prioritariamente aos elementos mais conscientes: o proletário das cidades” (Fanon 1968, p. 90).

Numa sociedade em que há ao mesmo tempo o burguês e o senhor feudal, há embates contínuos pelos rumos do país, embates que não são absorvidos pela totalidade da população, que em grande parte estão alienadas da situação. Numa minoria proletária, para quem os partidos políticos se voltam, não há representatividade de fato para as massas. São massas que não se encaixam necessariamente em esquemas teóricos constituídos a priori. O que leva a crer que o proletariado, que possui melhor condição que esmagadora parte da população, atingirá a consciência necessária para engajar-se na revolução? Fanon vai se atentar para essa peculiaridade histórica dos regimes coloniais:

Mas, embora este proletariado tenha lido as publicações do partido e compreendido a sua propaganda, está muito menos disposto a obedecer no caso de serem dadas ordens que ponham em movimento a luta feroz pela libertação nacional. Não se pode deixar de enfatizar que nos territórios coloniais o proletariado é o núcleo da população colonizada mais mimada pelo regime colonial. O embrionário proletariado das cidades está em uma posição comparativamente privilegiada. Nos países capitalistas, a classe trabalhadora não tem nada a perder; são eles que, a longo prazo, têm tudo a ganhar. Nos países coloniais, a classe trabalhadora tem tudo a perder; na realidade, representa aquela fração da nação colonizada que é necessária e insubstituível para que a máquina colonial funcione bem: inclui condutores de bonde, taxistas, mineiros, estivadores, intérpretes, enfermeiras e assim por diante. São estes elementos que constituem os mais fiéis seguidores dos partidos nacionalistas e que, pelo lugar privilegiado que ocupam no sistema colonial, constituem também a fração “burguesa” do povo colonizado. (Fanon, 1968, p. 108-109)

Para este ponto, Rabaka (2011) salienta uma *teoria do aburguesamento do proletariado* em Fanon que aponta essas camadas banhadas pelo supremacismo branco colonial e neocolonial como uma dificuldade para a busca de uma revolução. Sobre a composição heterogênea das classes nas sociedades coloniais e pós-coloniais em sua complexidade, Fanon chamou atenção para a composição do tecido social em que a principal camada oprimida dentro do sistema não é a proletária industrial, que até aquele momento se mostrava restrita (Fanon, 1968).

Ao contrário das análises marxistas da época, Fanon reconheceu o potencial revolucionário da massa que trabalhava, só que não era proletariado industrial (camponeses e o lumpen-proletariado). Entretanto, o autor não foi ingênuo ao ressaltar a importância desses condenados da terra. Fanon reconheceu que os caminhos da libertação são incertos e não lineares e que – seguindo a preocupação de Marx – a camada camponesa poderia ser reacionária, mas mesmo assim não se podia deixar de ver o potencial revolucionário dessas camadas (Rabaka, 2011). O contexto colonial trazia classes proletárias dispersas, divididas e enfraquecidas (Hudis, 2015).

O camponês dentro do regime colonial, a composição majoritária da sociedade, é a camada mais vulnerável dentro do sistema. Uma camada que dentro de configurações coloniais e até pós-coloniais é considerada uma massa de manobra, alienada de sua condição concreta, distanciada do seu fazer político, dentro de uma tensão por poder que orbita entre outras classes como burguesia metropolitana, burguesia nacional e proletariado. Aqui Fanon denuncia a condição da falta coesão política dos oprimidos e de uma consciência revolucionária:

A maioria dos partidos nacionalistas não inscreveram em sua propaganda a necessidade da ação armada. Não se opõem à persistência da insurreição, mas contentam-se em confiar na espontaneidade do camponês [...]. Não enviam aos campos quadros capazes de politizar as massas, esclarecer a consciência, elevar o nível de combate. Não há contaminação do movimento rural pelo movimento urbano. Cada um evolui de conformidade com sua dialética própria (Fanon 1968, p. 96).

Essa separação entre o movimento urbano e rural é o principal empecilho, na visão do autor, para um movimento nacional realmente popular. Pois é incapaz de agregar o potencial revolucionário das camadas fora do ambiente industrial. Do lado urbano os partidos e sindicatos nacionais, junto com as frações urbanas de trabalhadores, são detentores de melhores condições na hierarquia social, e possuem pretensões mais plausíveis como candidatos ao poder. Essa fração – que estaria no meio entre a burguesia metropolitana e a massa populacional – ao mesmo tempo que tem o desejo da

derrubada do sistema colonial, passaram pela contradição de “entender-se amigavelmente” com a burguesia metropolitana, voltando-se para posições mais reformistas. Torna-se então um quadro em que as massas rurais são alienadas da sua condição de verdadeira luta, virando massas de manobra para os movimentos urbanos (Fanon, 1968).

A preocupação do autor foi ressaltar que a verdadeira resistência somente é encontrada, no contexto colonial e também neocolonial, com a verdadeira práxis revolucionária exercida pelo povo que mais necessita do fim da opressão colonial e que de fato não tem nada a perder. O lumpemproletariado, “essa corte de famintos destribalizados, desclassizados, constitui uma das forças mais espontaneamente e mais radicalmente revolucionários de um povo colonizado” (Fanon, 1968, p. 106)

É nessa camada de condenados que existe a potência para mudança radical da sociedade, que vai buscar o fim da opressão do regime colonial, que vai fazer da luta o caminho para a libertação da alma e do corpo do humano colonizado e racializado. Afirmar isso é avaliar a situação concreta das sociedades. O ponto está em ressaltar a complexidade do momento histórico, e definir táticas e estratégias para a mudança social. Não está em afirmar que a partir de agora, o proletariado não tem mais vez, mas sim que ignorar o restante das massas oprimidas não leva a uma emancipação de fato. O autor estava ciente que era necessário uma união entre os oprimidos, seja urbano, seja rural por objetivos anticapitalistas, antirracistas e anticolonialistas (Rabaka, 2011).

Assim, apesar de chegar a conclusões diferentes, Fanon estava se valendo do método de Marx. As críticas direcionadas a Fanon não levaram em conta que as análises de Marx estavam sendo feitas com um olhar voltado para a Europa. Assim, é incorrer ao erro em simplesmente generalizar as análises de Marx para o mundo inteiro sem rever o próprio método materialista histórico para analisar o objeto (Hudis, 2015). Fanon estava atento a isso analisando as principais forças históricas presentes naquele momento, assim voltando-se à situação do camponês. Ora, não podia ser diferente frente ao que o autor presenciou. Como acertadamente destaca Balibar & Wallerstein (1991), seria completamente ahistórico avaliar a história da luta de classes somente restrita

a quando o proletariado industrial se forma completamente e há um capitalismo "maduro". O processo de proletarização, segue o autor, durou séculos. E até o momento em que o trabalho assalariado se torna predominante, essa forma de trabalho substitui com diversas outras, como no caso do colonialismo. Ainda, mesmo hoje, não há uma formação pura de um proletariado onde o trabalho assalariado representa a totalidade de trabalhadores. O importante ressaltar aqui é que tendo a presença da forma de expropriação capitalista em uma região, as demais formas de trabalho estarão sendo destruídas, ou pelo menos apropriadas pelo sistema. O colonialismo não existia por si só, estava integrado na produção capitalista. Fanon estava ciente disso e procurou uma solução revolucionária que contemplasse a complexidade histórica da situação.

Fanon, ao considerar a heterogeneidade e particularidade do capitalismo subdesenvolvido, emprestou uma perspectiva única à questão da luta de classe. Assim, voltando à tese do maniqueísmo, sendo o regime colonial um regime que define lugares inferiores ao colonizado, não faz sentido algum deixar a massa populacional camponesa fora da luta contra sua própria opressão. A questão da luta de classes encerra a discussão desta primeira tese mostrando que a busca pela revolução deve compor seus atores pela luz dos contextos históricos e não através de generalizações teóricas. Após levantar como dimensões importantes da vida colonial são divididas entre colonizador e colonizado, pode-se retornar as duas teses seguintes, onde a violência será o recurso último para o colonizado desumanizado em busca de sua emancipação e a decolonização é o sentido de revolução proposto pelo autor.

2.2. A Violência Insurgente

Como então Fanon vai posicionar a questão da violência quando ela é utilizada com uma lógica anticolonial? Como elaborado na primeira tese, o regime colonial impõe uma estrutura sistemática de dominação, criando uma dualidade entre o colonizador e colonizado. O domínio colonial é composto pelo processo de exploração mais geral, regido pelas necessidades do modo de produção capitalista que, atrelado à construção do racismo como justificativa, cria uma sociedade completamente dividida pelo viés racial.

Consequentemente, gera-se um impacto nas mais diversas esferas, do trabalho até a subjetividade dos sujeitos racializados (alienação do negro, inferiorização, dupla consciência do oprimido).

Assim, é frente a essa violência estrutural que assume diversas facetas, que Fanon vai propor a violência anticolonial como o artifício para a busca de libertação. A violência em Fanon é fruto de uma determinada situação histórica, ela não faz parte de qualquer imanência do homem, mas sim, de um conjunto de fatores complexos produzidos socialmente (Ortiz, 2014). Para Faustino (2015, p. 78) a violência é um “elemento político” na obra do autor, que surge como uma resposta ao caráter “ontologicamente violento” do regime colonial, que nega a humanidade do sujeito colonizado. Assim sendo, o colonizado só teria sucesso em seu caminho pela libertação mobilizando uma potência maior, antagonizando materialmente a negação sistemática imprimida pelo regime. Em Fanon, ao contrário do que afirmam alguns críticos, não há um culto “sagrado” ou justificação pura para o uso da violência, a violência anticolonial é uma “constatação do caráter imanente violento” dos regimes coloniais (Faustino, 2015, p. 79). Kabede sintetiza de forma interessante a polêmica questão para Fanon:

Frantz Fanon forneceu uma nova legitimação para a questão da violência especificamente para o caso da opressão colonial. Argumentando que o colonialismo é qualitativamente diferente das formas anteriores de conquista e subjugação. Fanon recomendou violência em situações onde a necessidade de autodefesa é extrapolada ou para remoção de um sistema social apodrecido. Ele observa violência como uma terapia necessária para uma cultura doente trazida pela subjugação colonial (Kabede, 2001, p. 539)

Assim, é possível chegar na segunda tese, onde a violência estrutural do regime e a violência anticolonial vão gerar profundas mudanças na cultura política e na psicologia do sujeito colonizado. É aqui que Fanon traz o argumento da *terapia revolucionária*.

A construção do argumento retoma a interpretação fanoniana da dialética senhor/escravo composta por Hegel. A superação da dicotomia em Hegel, como abordado anteriormente, se dá na autoconsciência do escravo na descoberta do lugar de seu trabalho e o senhor no reconhecimento da

dependência desse trabalho. Ou seja, há nessa relação um reconhecimento mútuo entre as partes. No entanto, para Fanon, esse reconhecimento é bloqueado devido à forma como o colonizado é inferiorizado na situação colonial (Kabede, 2001). Conforme Faustino (2018b), Fanon atesta que o reconhecimento da humanidade do servo (colonizado) só pode atingir êxito quando o oprimido sujeita sua vida ao risco de uma luta de morte contra o senhor, é uma busca por *autodeterminação*. Faustino continua:

As lutas de libertação representam não apenas o momento em que o colonizado reconhece sua posição de objeto em meio às relações que não controla, mas sobretudo, o momento em que decide tomar esta constatação como ponto de partida para recuperar o destino com suas próprias mãos (Faustino, 2018b, p. 104)

Há, no uso da violência, um valor de reabilitação no qual o colonizado está disposto a arriscar sua própria vida a fim de resgatar sua dignidade, lutar pelas condições de vida básicas, e reivindicar sua humanidade. A violência colonial força o colonizador a se voltar obrigatoriamente à situação do colonizado (Kabede, 2001, p. 550). Aqui está o centro desse aspecto da violência, o valor catártico da violência, a terapia revolucionária. A violência anticolonial livra o colonizado de toda a agressividade que, ao longo dos anos de domínio e exploração, foi interiorizada e o deteriorava por dentro, pelo fato de que a violência interiorizada será direcionada a real fonte de opressão na conjuntura colonial, sendo o “remédio ideal” contra a situação que o próprio regime desenvolveu (Kabede, 2001, p. 551). Fanon com sua formação em psiquiatria reconhece uma situação patologizante da atmosfera colonial, Irele (1981) observa então que o remédio para esse verdadeiro caso patológico, é que as massas colonizadas se lancem numa luta por libertação, recriando um humano pós-colonial. Há neste sentido um aspecto criativo na violência.

E qual a natureza dessa violência? Fashina (1989, p. 180) propõe um conceito de “violência política” que parece abranger de forma mais apropriada o que Fanon desenvolveu em sua obra. Violência no sentido de uso de força, mas não somente força física, para danificar ou destruir vidas humanas ou objetos, mas para o propósito de preservar ou alterar instituições políticas, sistemas, governos. A importância de colocar a violência nesses termos é

entendê-la não só pelo ato em esferas individuais, mas compreender o todo em que estruturas sociais podem ser profundamente violentas sobre certas camadas da população. A violência é um processo em si de caráter catártico, mas também é um fim para conquistar algo, processos para reconquistar a humanidade “perdida” e os caminhos para o controle de sua própria história. Para determinado fim, cabe ao uso da violência um lugar de estratégia: “violência por si só, violência cometida por pessoas, violência organizada e educada por seus líderes, fazendo o possível para que as massas entendam as verdades sociais e deem a chave para eles” (Fanon, 1968, p. 147)

Sobre a natureza da violência anticolonial, Faustino traz uma citação, muito interessante e precisa, de Paulo Freire sobre sua experiência com lutas de libertação:

Certa vez, continuou [dizendo o combatente a Paulo Freire e a sua esposa], ao regressarmos do esconderijo, após um bombardeio, encontramos, no pátio do Internato, três camaradas nossas, duas já mortas, a terceira morrendo, as barrigas abertas. Junto a elas, três fetos varados por baioneta. “Não lhe perguntei como tinham chegado à zona libertada os autores daquele crime. Não quis saber se haviam vindo no avião, que depois do bombardeio tivesse descido em um campo qualquer ou se teriam sido soldados de uma patrulha avançada do exército colonialista. Nada disto me interessou naquele instante. Perguntei apenas, mãos crispadas, o que faziam quando conseguiam aprisionar assassinos tão perversos. Tenho a impressão de que o jovem militante percebeu, na tonalidade de minha voz, nas minhas mãos crispadas, na minha face, em mim todo; no olhar de Elza, no seu silêncio que gritava, a revolta imensa que nos assaltava. Com voz sempre mansa e calma, sua resposta foi um ensinamento. “Gente ruim como essa, disse ele, quando pegada, era punida, de acordo com o tribunal popular. A revolução pune mas não tortura. O camarada Cabral falava sempre do respeito que se devia ter ao inimigo. Era uma palavra de ordem do nosso Partido, do PAIGC.” Aí está uma diferença radical entre a violência dos opressores e a violência dos oprimidos. A daqueles é exercida para preservar a violência, implícita na exploração, na dominação. A dos últimos, para suprimir a violência, através da transformação revolucionária da realidade que a possibilita. (Freire, 1978 apud. Faustino, 2015, p. 141-142)

Assim, após a delimitação da natureza da violência como uma forma de autodefesa e para fins estratégicos contra a opressão colonial, é necessário expor os fins a serem atingidos pelo uso da violência na luta de libertação. Dessa forma chega-se na terceira tese, em que a violência do oprimido é, em

meio ao regime colonial desumanizador, o único caminho viável para libertação, uma libertação do racismo concomitante a uma libertação nacional.

A luta de libertação, num contexto de uma sociedade que exerce domínio pela via do racismo, visa a desconstrução completa de qualquer noção de “raça”. Ou seja, como observou Fanon (2008), o processo de libertação vai pôr fim ao complexo de interiorização da população racializada em seus diversos âmbitos, tanto na esfera subjetiva interiorizada, quanto a inferiorizarão pela esfera econômica. A luta deve ter foco em pôr fim a distinção racial que é a forma em que a estrutura econômica desigual justifica a exploração e, também, acabar com a atmosfera de distinção entre brancos e não-brancos que é interiorizada por estes, reforçando a inferioridade (Kabede, 2001:552).

O caminho para a emancipação envolve a construção, por parte do colonizado, de um “novo humano” e uma nova sociedade, que representam o controle de seu próprio destino e da própria história. Tal ruptura deve buscar abranger a totalidade social, não se limitando somente a ação em determinada esfera, como a cultura:

Para Fanon, a prometida renascença do Povo Preto não pode acontecer através de uma mera redefinição cultural. Já que raça significa exclusão econômica, seu único remédio é a revolução social, a transformação completa da ordem econômica. Aqui, Fanon se une à análise marxista: a violência é necessária para destruir um sistema socioeconômico injusto. O mérito da análise social da noção de raça é colocar todos no mesmo sistema socioeconômico e conceituar raças como expressões de distribuição desigual. Esta análise compreende a noção de raça como uma construção social e reduz seu significado à discriminação. Dessa forma, a luta tem como fim a afirmação igualitária de direitos humanos através da extinção da noção de raça (Kabede, 2001, p. 552-553).

É somente pela transformação radical do regime colonial que pode haver de fato novas representações no horizonte do colonizado, tanto de uma sociedade como de seres humanos (Faustino, 2018a). O fim lógico da luta é libertar o território nacional do jugo colonial, e somente através da práxis revolucionária há a negação do estatuto colonial, restituindo esse oprimido da condição de coisa até um novo ser humano (Faustino, 2015, p. 75). Nas palavras de Fanon:

O processo de libertação do homem, independentemente das situações concretas em que se encontra, engloba e diz respeito ao conjunto da humanidade. O combate pela dignidade nacional dá a luta pelo pão e pela dignidade social a sua verdadeira significação. Esta relação interna é uma das raízes da imensa solidariedade que une os povos oprimidos às massas exploradas dos países colonialistas (Fanon, 1980, p. 172)

Assim, em suma, violência é um dos artifícios principais dentro da revolução social e a busca pelo fim do conceito de raça e transformação radical. Aqui surge uma questão fundamental, tratada no capítulo seguinte, que é a contribuição de Fanon para o debate das especificidades do processo de libertação e formação nacional dos países dominados. Tal questão passa por argumentações de Fanon sobre problemáticas como negritude, cultura nacional, consciência nacional e formação de Estados livres e em busca de modelos que visam o bem-estar humano.

CAPÍTULO 3 - SOBRE A QUESTÃO NACIONAL: LIBERTAÇÃO E NEGRITUDE

Ao fim do capítulo anterior foi possível observar a centralidade da questão da violência como forma de libertação em seus mais variados sentidos na obra fanoniana. A imposição autoritária dos regimes coloniais, operadas pela estrutura do aparato estatal, gera uma situação limite: um conflito intermitente entre opostos. O colonizado é na maior parte do tempo um corpo a ser controlado e dizimado. Assim, neste meio, Fanon vai propor a rebeldia do oprimido, que munido do recurso último e estratégico da violência, visa pôr abaixo as estruturas coloniais. Ainda, dentre os atores dessa rebeldia nos países colonizados seriam os lumpemproletariados a camada protagonista da revolução, visto que é esta a camada mais fragilizada nas colônias. Portanto, o cenário acima representa a proposta de práxis revolucionária do autor, mas deixa uma pergunta a ser levantada: se até o momento temos o ‘inimigo’ a ser enfrentado e os atores da luta revolucionária, qual o ‘espaço’ conquistado pelo colonizado em meio a luta desempenhada?

Fanon (1980) alerta que a luta revolucionária no contexto colonial é também uma luta pela libertação *nacional*. Sem a libertação do jugo colonial do espaço da nação dominada é impossível pensar em emancipação. Esta problemática implica outras questões: Como orientar o povo para a revolução e libertação nacional? Qual o projeto futuro para nação e para povo? Que tipo de cultura nacional reivindicar? Todas essas questões foram trabalhadas por Fanon e para abordá-las neste capítulo é traçado o seguinte caminho: primeiro, a questão nacional e racial no marxismo e o marxismo de Fanon; em sequência se apresenta o debate da negritude e a concepção de consciência nacional fanoniana, e; por fim, o problema nacional visto pela ótica do autor.

3.1. *Marxismo, Questão Nacional e Racial*

É de suma importância abordar, ainda que brevemente, a trajetória do pensamento marxista ao longo do tempo para situar as contribuições de Fanon em debates que giram em torno do mesmo objeto: *a questão das populações oprimidas pelas nações imperialistas*. Fanon e outros autores, entre as décadas de 1950 e 1960, retomaram temas desenvolvidos por marxistas durante as I, II e III Internacionais³, reorientando uma maior profundidade para a dialética entre capitalismo, colonialismo e raça. Portanto, é relevante elucidar em que momento a preocupação com as relações de dominação racial começa a surgir no léxico marxista.

A tradição marxista, na qual Fanon se insere de forma geral, trouxe importante arcabouço para a discussão do problema racial, pois possibilitou uma perspectiva mais abrangente sobre as relações de discriminação.

³ A I Internacional ou Associação Internacional dos Trabalhadores foi um comitê criado a partir de uma grande reunião pública de operários que ocorreu em Londres. Entre as diversas reuniões, vários conteúdos programáticos foram desenvolvidos a fim de mostrar os posicionamentos e definir estratégias para o movimento operário. Marx em pessoa estava envolvido com a organização das reuniões e ele mesmo foi dirigente do Conselho Geral. A Internacional durou de 1864 a 1876. Para mais consultar *Engels, Friedrich, & Karl Marx. "Obras escolhidas." Vol. I, II e III. São Paulo: Alfa-Ômega (1980).*

Já a II Internacional nasceu em 1889 e durou até 1914 em meados da Primeira Guerra Mundial. Formou-se por associação livre entre partidos socialdemocratas e trabalhistas com aspirações heterogêneas (reformistas e revolucionárias). Ficou famosa pelo envolvimento de autores como Karl Kausky (1854-1938), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Lênin (1870-1924), Otto Bauer (1881-1938) e muitos outros. A II Internacional chega ao fim por desavenças entre grupos nacionalistas pró-guerra, e grupos anti-potências imperialista.

Por último, a III Internacional ou Internacional Comunista foi um conjunto de reuniões internacionais entre partidos comunistas de diversos países. Aconteceram no período entre 1919 até 1943. Lênin foi organizador do evento que tinha aspirações marxistas revolucionárias. Foi dissolvida por Stalin em 1943 em um ato de conciliação com as demais potências da época (Mourre, 1998).

Chadarevian (2007) salienta que o modelo explicativo marxista fornece vantagens para compreensão do fenômeno, sendo duas delas: i) a visão holística do funcionamento da economia, ou seja, o papel da esfera econômica como eixo condutor do tecido social, que para funcionar independe da esfera individual, e; ii) a característica multidisciplinar possível nas análises – que normalmente levam em conta história, política e as instituições em seus modelos. Ainda, o que a tradição proporciona, é desenvolver o modo de produção capitalista como um sistema baseado na acumulação de capital incessante. Fenômeno que ocorre às custas do trabalho de muitos em detrimento de poucos – para tornar relações de desigualdade viáveis – e que necessita de mecanismos divisores da massa explorada e justificadores da exploração (Taylor, 2018).

Dentro da vastidão que é o campo marxista contemporâneo, pode-se dizer que as opressões emergem das relações materiais e econômicas do capitalismo. Isso significa que é a partir da estrutura material que há origem de ideologias que justificam, explicam, e sustentam as relações do modo de produção (Taylor, 2018). Portanto, o racismo, a partir desta ótica, é visto como uma dessas ideologias que são parte fundamental da lógica de acumulação do sistema. Entretanto, as discussões que refletem esse ponto na história do marxismo não foram tão imediatamente desenvolvidas. A compreensão de racismo e suas implicações levou certo tempo para ser teorizada.

O raiar no horizonte do problema racial na teoria marxista começa a despontar em fins do século XIX e começo do XX, com certos escritos de Marx e Engels, ganhando impulso na tradição com as I e II Internacionais Operárias e a III Internacional Comunista. Chadarevian (2007) ressalta que o desenvolvimento inicial da temática, que partiu de Moscou, era insuficiente na tratativa da questão devido ao reducionismo da opressão racial como sendo exclusivamente decorrente da opressão de classe. Posteriormente, o problema racial seria aliado à questão nacional, tendo em vista os desafios revolucionários à época e estando ausente uma definição marxista mais paradigmática do racismo. Entretanto, mesmo com inúmeros embates – ocorridos pela junção do problema racial e nacional –, tal apresentação do problema marcou a origem de um “conceito de opressão racial, de racismo

enquanto mecanismo de divisão da classe trabalhadora, e de superexploração de trabalhadores de minorias sociais” (Chadarevian, 2007, p.76).

No que tange a obra marxiana, o período que Marx e Engels estão escrevendo, ao longo do século XIX, veio acompanhado de momentos históricos marcantes: a desintegração progressiva de antigos impérios europeus, como o Austro-Hungáreo, Otomano e o Russo (Chadarevian, 2007). Não só notado por estes eventos, o período ainda teria episódios decisivos como a Guerra de Secessão (1861-1865) e pela questão irlandesa, dilema presente ao longo do século referido, mas que reflete as tensões da interferência histórica inglesa sobre a Irlanda, acompanhada por domínio econômico e racismo. Precisamente devido a esta avalanche de acontecimentos desestabilizadores, o contexto foi ligado à ascensão de variados movimentos nacionalistas que reivindicavam autonomia frente influências externas.

Por conseguinte, as reivindicações, de cunho nacionalista, de minorias oprimidas nestas regiões, segundo Chadarevian (2007), acabariam por não passar despercebido por Marx e Engels em seus escritos, principalmente, nos dilemas políticos das regiões alsaciana, polonesa, irlandesa e norte-americana. O que diz respeito aos posicionamentos de Marx, limita-se neste estudo às questões irlandesa e norte-americana, pois a partir delas extraem-se perspectivas relevantes ligadas à questão racial.

Taylor (2018) defende que, apesar de Marx não ter escrito vastamente sobre escravidão e racismo, o autor estava consciente da centralidade de raça como componente dentro do capitalismo, nas palavras de Marx:

A escravidão direta é o eixo da indústria burguesa, assim como as máquinas, o crédito etc. Sem escravidão não teríamos a indústria moderna. A escravidão valorizou as colônias, as colônias criaram o comércio universal, o comércio mundial que é a condição da grande indústria. Por isto, a escravidão é uma categoria econômica da mais alta importância.

Sem a escravidão, a América do Norte, o mais progressista dos países, transformar-se-ia num país patriarcal. Tire-se a América do Norte do mapa e ter-se-á a anarquia, a completa decadência do comércio e da civilização moderna. Suprima-se a escravidão e ter-se-á apagado a América do Norte do mapa das nações. A escravidão, por ser uma categoria econômica, sempre existiu nas instituições dos povos. Os povos modernos conseguiram apenas

disfarçar a escravidão em seus próprios países, impondo-a sem véus no Novo Mundo (Marx, 1985, p. 108).

Colocações como a acima do autor, sobre a escravidão no Novo Mundo, não teriam sido seu foco até o período da Guerra Civil. Somente no período do conflito que o autor teria escrito mais análises em correspondências à Engels e outros colegas (Anderson, 2019). Em suas posições sobre a guerra entre a União e os Confederados, Marx colocou seus argumentos sobre o papel da escravidão no conflito, como sintetiza Anderson:

Marx também argumenta que a escravidão no Sul era uma instituição econômica para a qual, graças à rápida exaustão do solo, “a aquisição de novos territórios se tornava necessária”. O Sul escravista, portanto, nunca poderia consentir com as limitações à expansão da escravidão nos territórios. Foi somente por causa dessa expansão, bem como da agressão envolvida no processo, que os interesses de uma pequena minoria de escravistas poderia corresponder aos da vasta população de brancos pobres. Isso foi alcançado dando “uma direção inócua aos impulsos turbulentos [dos brancos pobres] e os amansando com a possibilidade de eles mesmos se tornarem escravocratas um dia”. O conflito setorizado sobre a escravidão, portanto, operou de forma ideológica, desviando os brancos pobres do conflito com as classes dominantes do Sul; quando estas se deram conta do rápido crescimento populacional do Norte em virtude da imigração, entretanto, elas perceberam no horizonte um obstáculo à expansão da escravidão para novos territórios. Elas decidiram, então, que “era melhor realizar a ruptura agora”, conclui Marx (Anderson, 2019 p. 174).

Marx, em suas análises, já apontava para a importância econômica da escravidão e das dificuldades de uma ideologia escravocrata para a luta operária. A discriminação fundada na raça vem acarretada de consequências concretas, não só para os escravos, mas também para a parcela de trabalhadores brancos devido ao clima de “ameaça constante de perder o emprego para o trabalho escravo” (Taylor, 2018). Ainda, como apontam Foster, Holleman e Clark (2020), os estudos do autor sobre a escravidão nas américas presente no capitalismo nos anos 1850 e 1860, concomitantemente com a produção dos manuscritos econômicos (*Manuscrito Econômico de 1861-1863* e os *Manuscritos de 1864-1865*), foram a base para a escrita de *O Capital*. Ainda segundo os autores, Marx forneceu um entendimento único sobre a escravidão no capitalismo, em que esta forma de dominação seria produto de um segundo

colonialismo, baseado em uma economia de *plantation*. A forma de trabalho escravista teria implicações importantes para o desenvolvimento capitalista, quanto à escravidão do Sul dos Estados Unidos, Marx aponta que “onde a concepção capitalista prevalece, como nas *plantations* americanas, escravidão assume a forma de produção de mais valia...concebida como lucro às custas dos escravos” (Marx, 1981 p. 940 apud. Foster & Holleman & Clark, 2020 p. 98).

Além da situação dos negros nos EUA, outro aspecto importante levantado por Marx reside na situação do povo irlandês oprimido pelo domínio inglês. Marx volta-se à Questão Irlandesa preocupado que a situação de nação explorada e exploradora seria motivo de fratura e tensão entre o povo dos países, minando os “vínculos internacionalistas do proletariado” (Carvalho, 2019). O domínio inglês, principalmente através de donos de terra ingleses, ocorria pela exploração do trabalho da população irlandesa obrigada a pagar aluguéis exorbitantes e estigmatizada pelo fato de ser irlandês:

Uma classe de proprietários de terras ausentes tem sido capaz de embolsar não apenas o trabalho, mas também o capital de gerações inteiras, cada geração de camponeses irlandeses afundando um grau mais abaixo na escala social, na exata proporção dos esforços e sacrifícios feitos para a elevação de sua condição e de suas famílias. Se o inquilino fosse laborioso e empreendedor, ele seria taxado em consequência de seu labor e empreendimento. Se, ao contrário, se tornasse inerte e negligente, ele seria reprovado pelas “falhas aborígenes da raça celta”. Ele não tinha, portanto, outra alternativa a não ser tornar-se um pobre – pauperizar-se pelo trabalho ou pauperizar-se pela negligência (Marx & Engels, [1975] 2004, p. 158 apud. Anderson, 2019, p. 224).

Importante notar a colocação “falhas aborígenes da raça celta”, utilizada por Marx, para ressaltar um ponto crucial da questão racial. O caso irlandês acaba por evidenciar a presença de ideias, dentro da Europa, sobre uma civilização superior sem ligação com a cor da pele (Haider, 2019). Levantado por Allen (2012), deve-se notar que de acordo com a lei anglo-normanda, para ser absolvido perante uma acusação de estupro, por exemplo, bastasse ser colocado que a vítima era irlandesa. Aqui, há um caso de opressão racial que não tem como fundamento a cor da pele, Haider, assim, dimensiona acertadamente a questão racial explicando:

Portanto, a opressão racial surge no caso irlandês sem base na cor da pele. Somos forçados a perguntar como chegamos a uma ideologia racial que gira em torno da cor da pele, que representa os africanos como sub-humanos e que considera tanto os irlandeses quanto os ingleses como parte de uma unitária “raça branca”. O registro histórico mostra muito claramente que a supremacia branca e, portanto, a raça branca são formados na transição americana ao capitalismo. Especificamente por causa da centralidade da escravidão racial. Porém, temos que resistir à tentação, imposta sobre nós pela ideologia racial, de explicar a escravidão pela raça. A escravidão nem sempre é racial. Ela existiu na Grécia e na Roma antigas e também na África, e não estava vinculada especificamente a uma ideologia racial (Haider, 2019 p.83).

O ponto observado por Haider é fundamental e será aprofundado no próximo capítulo, no entanto é necessário frisar que a observação da questão irlandesa empreendida por Marx, mesmo que por uma ótica da preocupação com o nacionalismo insurgente, a análise do autor abriu caminho para estudos posteriores no campo das questões raciais. No contexto irlandês, Marx fez uma alusão com as condições dos negros nos EUA:

Todos os centros industriais e comerciais da Inglaterra possuem uma classe trabalhadora dividida em dois campos hostis: proletários ingleses e proletários irlandeses. O trabalhador comum inglês odeia o trabalhador irlandês por acreditar ser um concorrente que rebaixa seu padrão de vida. Em relação ao trabalhador irlandês, ele se sente um membro da nação dominante e por isso se transforma numa ferramenta dos aristocratas e capitalistas de seu país contra a Irlanda, assim, fortalecendo a dominação daqueles sobre si mesmo. Ele aprecia preconceitos religiosos, sociais e nacionais contra o trabalhador irlandês. Sua atitude é muito similar à dos “pobres brancos” com os “negros” nos antigos estados escravistas dos EUA. (Marx, 1870, p. 2 apud. Taylor, 2018, p. 184).

Assim, Marx caracterizou a Irlanda como “uma colônia mais antiga inglesa” dominada por “polícia, armada com carabinas, baionetas e algemas” numa opressão que permite a “liberdade do cidadão inglês” (Marx & Engels, [1975] 2004, p. 40-49 apud. Anderson, 2019, p. 226).

Agora, voltando a preocupação do autor alemão com a solidariedade entre classes, o autor levanta que a emancipação do proletariado inglês jamais ocorreria de fato se houvesse, por parte das classes dirigentes da Inglaterra, a continuidade do domínio britânico na Irlanda (Marx, 1971). A manutenção de tal

opressão somente faria com que o “povo inglês se mantivesse tutelado pelas classes dirigentes” (Marx, 1971).

A atenção voltada a questão irlandesa mostrava, por parte de Marx, certa cautela com o tratamento da questão nacional, visto que o problema à época estava ligada à ideologia liberal. A tensão em torno da nação em Marx vai estar sempre ancorada no internacionalismo operário, em que se avalia a questão nacional pensando na emancipação de toda a classe proletária. Assim, é olhando para os casos irlandês, norte americano, e o que não foi comentado aqui, o polonês que se pode contextualizar a citação de Marx:

Os operários não têm pátria. Não se lhes pode tomar aquilo que não têm. Visto que o proletariado deve, inicialmente, conquistar o poder político, transformar-se em classe nacional, constituir-se em nação, ele é nacional, ainda que de nenhum modo no sentido burguês da palavra. (Marx, 1943, p. 91-92)

Desse modo, a questão nacional, para a libertação irlandesa, como pontua Galissot (1984), é um meio de libertação também à classe operária inglesa. Libertação de um pensamento burguês que dissimula a consciência de classe. Assim, a luta irlandesa, enquanto potencial revolucionário, se mostra um objetivo estratégico para a prática política. Este raciocínio é importantíssimo para se ter a compreensão da forma como Fanon lida com a questão nacional. Alguns críticos o apontam simplesmente como um "nacionalista" ou até "populista" erroneamente por não observar que o plano nacional é somente estratégico, frente ao colonialismo, em que o que se busca na realidade é a emancipação do povo oprimido em busca da universalidade (Fanon, 1968).

Vale enfatizar que a essa altura a questão racial ainda permanece ligada profundamente, no ponto de vista analítico, à questão nacional. A preocupação em torno da opressão sobre nações servia como um grande guarda-chuva de vários tipos de opressões, como a racial, e no jargão marxista tais relações de dominação estavam aglutinadas em discussões sobre a *autodeterminação dos povos*. Apesar da bagagem de Marx, com seu tempo de análises sobre a escravidão no sul dos EUA, colocar certa atenção para a questão racial na I Internacional, as discussões que viram nas subseqüentes II e III Internacionais,

mesmo abordando o racismo diretamente, a centralidade dos debates eram em categorias como *problema nacional* e *autodeterminação dos povos*.

Logo, passando para a I Internacional, Dunaiévskaja (2000) aponta que o evento foi um fruto do impacto da Guerra Civil em relação aos trabalhadores europeus, bem como as condições de insurreição polonesa e irlandesa. Com Marx na dianteira, desde o início das reuniões, já havia em seu discurso críticas contundentes tanto à escravidão nos EUA quanto a posições políticas Inglesas que se mostravam simpáticas aos confederados durante boa parte da Guerra Civil norte-americana (Anderson, 2019). Apesar da falta de análises mais formalizadas sobre raça, havia ampla solidariedade para com o futuro dos negros, num posicionamento que, segundo Chadarevian indica pelos documentos da I Internacional, anteciparia elementos da questão racial:

Dado que a injustiça com uma parte de seu povo produziu resultados tão nefastos, façam com que ela cesse. Façam com que seus cidadãos de hoje sejam proclamados livres e iguais, sem restrições. Se vocês falharem em lhes dar os direitos de cidadãos exigindo deles ao mesmo tempo os deveres de cidadãos, continuará existindo uma causa de conflito para o futuro, que pode novamente manchar seu país com sangue de seu próprio povo (Documents de la Première, p.265 apud. Chadarevian 2007 p.70).

Já sobre a II Internacional (1889), de tendência socialista democrática, as contribuições teóricas estão ligadas a alguns autores como W. Lilnecht, K. Kausky, R. Luxemburg e O. Bauer. A tensão principal, discutida na época, foi a falta de uma posição clara sobre a questão nacional e colonial, e a falta de resoluções críticas sobre o avanço colonialista europeu (Chadarevian, 2007, p. 81). A discussão é novamente retomada, pois os autores citados, observaram uma certa carência teórica sobre o tema. Galissot (1984) indica que, nos escritos marxianos, a classe operária tem sua propriedade expropriada, o que supostamente a tiraria do âmbito de interesses privados, deixando-a suscetível à solidariedade entre trabalhadores. De novo, a questão entre a união entre trabalhadores, internacionalismo socialista e consciência de classe voltam ao cerne.

No entanto, a problemática da consciência se mostra complexa. Ela não está ligada exclusivamente a classe, oriunda da separação opressiva das

camadas pela exploração econômica. Ela está ligada também por "formações sociais coletivas, como a família para a educação, a comunidade no tocante à origem, a cultura dos pobres na cidade, o campo linguístico e político nacional" (Galissot, 1984 p.174). A partir desta complexidade, os autores contribuíram com escritos, especificamente para o campo político da nação. Galissot (1984, p. 230) salienta a posição de Otto Bauer sobre nação. O ponto fundamental é que nação é um "complexo de inter-relações", longe de ser atomístico, é uma comunidade constituída historicamente e se "realiza através da cultura".

A preocupação de Bauer com a nação, como um conjunto de inter-relações, é uma forma de não reduzir a nação somente a uma concepção liberal burguesa, mas como uma identidade coletiva e uma vida comum às classes (Galissot, 1984). Trata-se aqui, de uma crítica a um internacionalismo abstrato. Galissot (1984) também relembra, no entanto, que a posição de Bauer não passaria sem críticas, o autor foi acusado de ser demasiadamente influenciado pelo nacionalismo da época e ter sido exageradamente culturalista em suas análises. Receberia tais críticas de autores marxistas mais intransigentes no ponto do internacionalismo. Entretanto, apesar das críticas, o autor contribuiu com uma análise notável sobre uma possível relação entre capitalismo e raça, como exalta Chadarevian:

Após mostrar as raízes históricas na formação de tal hierarquização racial, o autor passa a descrever como seus mecanismos de reprodução estão associados à lógica de acumulação do capital. A dominação econômica da nação tcheca por uma minoria alemã se manifesta basicamente por meio de dois mecanismos: as trocas ilegais entre regiões tchecas agrícolas e regiões alemãs industriais, e a superexploração da força de trabalho tcheca. No primeiro mecanismo, há uma transferência da mais-valia produzida na região tcheca, onde a composição orgânica do capital é menor, para as mãos dos capitalistas alemães das regiões mais dinâmicas. No segundo mecanismo, o imigrante tcheco, que chega às grandes cidades em busca de trabalho, acaba por promover uma queda nos salários médios da indústria. O quadro analítico que desenvolve Bauer viria a influenciar de forma determinante a teoria marxista do racismo, sobretudo nos conceitos de racismo como divisor da classe trabalhadora, superexploração de minorias, e "etnização" da força de trabalho (Chadarevian, 2007, p. 82)

A posição acima já apresentava um avanço considerável na questão racial, principalmente dentro da tentativa marxista de equacionar o

nacionalismo ascendente a duas questões: a primeira, relativa às minorias oprimidas tanto na Europa como fora dela; e a segunda, sobre a relevância do direito à autodeterminação dos povos pela revolução. O enfoque foi dado à posição de Otto Bauer, visto a forma em que o autor propõe o problema da nação, mas tanto Rosa Luxemburg quanto Karl Kautsky deram suas contribuições de forma direta ao debate. No entanto, a partir deste contexto, Lênin esclarece sua posição durante a III Internacional defendendo a autodeterminação dos povos no caso de opressão de um país mais poderoso, apontando para diferenças entre opressões decorrentes de dependência política e econômica. Para solucionar a dependência política, o autor via as lutas nacionalistas como uma "manifestação legítima dos oprimidos". Já a dependência econômica, tratando-se de uma subordinação das economias sob capital financeiro, "exigiria uma série de condições econômicas (a revolução burguesa) e políticas (o grau de desenvolvimento da luta de classes) em cada nação" (Chadarevian, 2007, p.83).

Nas palavras do próprio Lênin:

O proletariado deve lutar contra a retenção forçada das nações oprimidas dentro das fronteiras do estado dado (...) O proletariado deve exigir a liberdade de separação política para as colônias e nações oprimidas pela 'sua própria' nação. De outra forma, o internacionalismo do proletariado não seria nada além de palavras vazias; nem a confiança nem a solidariedade de classe seria possível entre os trabalhadores das nações oprimidas e opressoras (...) Por outro lado, os socialistas das nações oprimidas devem, em particular, defender e implantar a unidade completa e incondicional, incluindo a unidade organizativa, dos trabalhadores da nação oprimida e os da nação opressora. Sem isso, é impossível defender a política independente do proletariado e sua solidariedade de classe com o proletariado de outros países (Lenin; Lorimer, 2002, p.137 apud. Taylor, 2018 p.187).

O posicionamento mais esclarecido de Lênin, em que é legítimo as lutas nacionalistas frente à opressão exterior, é fruto de sua formalização teórica acerca do imperialismo capitalista. De acordo com Mariutti (2003), o imperialismo por Lênin, é resultado da intensificação das contradições do modo de produção capitalista, que resulta numa forte concorrência inter-imperialista entre Estados e deságua em uma batalha por anexação de novos territórios e controles de novos mercados. A prática é um fim em busca da manutenção da

reprodução de capital. Lênin ampliou a questão nacional, justamente devido o avanço da revolução na Rússia, mas é bastante enfático em restringir a questão nacional à luta contra o imperialismo, e ao contexto de luta de classes. Lênin argumenta que a as reivindicações do proletariado no contexto nacional deve "assegurar o desenvolvimento da própria classe", "sem dar garantias a nenhuma nação", a autodeterminação dos povos é subordinada "aos interesses da luta de classes"(Lênin, 1966 p. 390-391 apud. Galissot, 1984 p.239)

Sobre a questão nacional no marxismo, Hobsbawn (1977) é incisivo em colocar que o marxismo não é, em si, nacionalista, mesmo com os posicionamentos e a política nacional de Lênin. O critério fundamental para abordar esse debate, segundo o autor, é de uma postura "pragmática marxista" de verificar "se o nacionalismo em si, ou em cada caso específico, faz avançar a causa do socialismo"

Os pontos apresentados por Lênin sobre o imperialismo, a questão nacional e autodeterminação dos povos deram um chão firme para o que viria após, em termos de teoria marxista, nas abordagens de raça e colonialismo. Mesmo o autor não contribuindo com uma teoria específica para o racismo, em seus estudos sobre o capitalismo estadunidense desenvolveu uma posição versando sobre a situação dos negros e da escravidão, como cita Chadarevian:

As sobrevivências econômicas da escravidão não se distinguem absolutamente em nada daquelas do feudalismo e são ainda muito fortes, até hoje, no Sul anteriormente escravista dos EUA. [...]A proporção de negros é de 10,7% para o total dos EUA. É inútil discorrer sobre a situação degradante à qual eles estão submetidos: neste aspecto, a burguesia americana não é melhor que a de outros países. Após ter libertado os negros, ela se esforçou, tomando por base o capitalismo livre e republicano-democrático, por fazer o possível e o impossível para oprimir os negros da maneira mais vil e escandalosa (Lênin, 1960 apud. Chadarevian, 2007).

A contribuição de Lênin ao tema abriu caminho para que outros autores marxistas, ainda dentro dos congressos feitos durante a III Internacional, desenvolvessem posicionamentos acerca do problema racial. Como as "Teses sobre a questão Negra", documento desenvolvido no 4º Congresso, em 1993, na qual é reconhecida a condição subordinada dos povos negros em África,

principalmente pelo imperialismo europeu, e nos EUA, pelo capital financeiro (Chadarevian, 2007).

Assim, partindo da direção traçada pelas análises acima do período, é possível argumentar: apesar do reconhecimento, pelo campo marxista, do amplo alcance da opressão racial em relação às bases materiais de exploração capitalista, o problema racial ainda se configurava – em meio de um turbilhão de argumentos atentos ao nacionalismo, nação e autodeterminação dos povos – sem uma centralidade no debate. Observar este ponto, não é deixar de reconhecer que as discussões tratadas acima, como bem aponta Chadarevian (2007), abriram possibilidade de entender o problema racial como mecanismo de divisão da classe trabalhadora e de exploração de trabalhadores de minorias raciais. Nesta linha, do racismo como divisor ideológico, Taylor (2018) insiste que não é por seu papel ideológico que o impede de ser tangível no mundo, tratá-lo desta maneira não o torna menos importante.

Para além, a ideia de questão nacional como foco de um pragmatismo marxista, liga diretamente com a forma em que Fanon aborda certos termos como libertação nacional, autodeterminação dos povos e emancipação. Ora, apesar da disputa em torno da obra do autor, Fanon estava dialogando nestes termos. O ponto na verdade reside em colocar que a obra do autor martiniquenho não só se limitou aos moldes marxistas aos quais ele estava ligado em sua época. Fanon não cai em uma centralidade pura e simples da nação, como conceito burguês, ele coloca a libertação nacional como *etapa* cujo fim é a busca da verdadeira universalidade, um novo conceito de humano com a abolição de qualquer noção de raça. Dito isto, pode-se dar atenção aos conceitos como negritude, consciência e formação nacional nas próximas sessões.

3.2. Negritude, Consciência e Cultura Nacional

A seção anterior teve como objetivo destacar como marxismo abordou a questão racial pela questão nacional. Ainda que a presença de elementos da crítica sobre racismo data do século XIX, Chadarevian (2009) expõe que uma versão mais elaborada sobre o tema só viria no pós II Guerra Mundial.

Contribuições originais, para a tradição marxista, sobre raça e racismo vieram com o "marxismo africano", com autores ligados às lutas de libertação africana que entraram em contato com o marxismo no entre guerras (Barbosa, 2020). O pensamento africano, anteriormente, viveu uma ambivalência entre categorias como nacionalismo africano e problema do negro por sua herança de debates em torno da "personalidade africana" que discutia ideias de raça, pan-africanismo, negritude, culturas africanas, diáspora entre outros temas (Barbosa, 2020). O marxismo africano, assim, emergiu entre os anos de 1950 e 1970, com certo distanciamento da dessa discussão africana anterior, mas mantendo alguns pontos centrais, e se aproximando do marxismo europeu, conforme descreve Barbosa:

Tratava-se de uma aproximação tanto no nível teórico quanto político, tendo em conta as relações desse grupo com a esquerda francesa no pós-guerra; em particular, o Partido Comunista Francês (PCF). É verdade que a tradição anglófona africana, de modo geral, esteve mais aproximada do marxismo do que a francófona, de onde se originou a Negritude. Mas tal diferença não era algo que se pudesse resumir só a questão linguística ou cultural. Era sobretudo política, que se explica pela forte repressão sofrida pelos agrupamentos políticos da África francófona entre fim da década de 1940 e início de 1950 (Barbosa, 2020 p. 100).

Teoricamente, esse marxismo africano era um contraponto a uma concepção de socialismo africano, que distante do marxismo tradicional, não passa por explicações ligadas à luta de classes. Assim é, frente aos moldes africanos anteriores, que questões que já tinham sido abordadas pelo marxismo retornaram em autores como Fanon. Entretanto, a questão nacional e o nacionalismo ressurgem nesses autores, não como uma ideologia engessada, mas como uma busca de constituir uma cultura fraturada pelo colonialismo em torno de uma identidade para um povo (Guiberneau, 1997). Neste contexto, portanto, Irele (2008, apud. Durão, 2013) situa que dilemas em torno de um nacionalismo voltado à cultura emergiram do movimento político intelectual da Negritude, marcado pela busca de elementos culturais comuns entre a população negra.

Resgatando a história do conceito de negritude, Lecherbonir (1977, p. 105 apud. Munanga, 2019 p. 53) identifica que, no vasto arcabouço teórico de

definições para o termo, há duas interpretações mais gerais e opostas que englobam a maioria dos autores: uma mítica e outra ideológica. Seguindo o autor, a primeira é voltada a negritude como um retorno a um passado perdido devido a colonização, buscando a retomada de uma cosmovisão antiga (visão de mundo, organização social, religião etc.). Já a segunda, hostil a primeira e voltada a ação, "impõe" uma negritude combativa aos brancos em reação às opressões variadas sofridas (agressões à história, psicologia e a vida da população preta).

Se hoje, segundo pondera Munanga (2019), pode-se dizer que cada grupo de negros desenvolve seu conteúdo sobre o que se entende como "negritude" – mediante características sociais, políticas, raciais e econômicas distintas – na década de 1950, o debate nos Congressos dos Artistas e Escritores Negros mostrou alguns tensionamentos entre a posição de autores, dentre eles: Fanon, Senghor e Césaire. Negritude, de forma ampla, é a reação do negro, vítima da supremacia branca, que é refletida na defesa de sua cultura, conforme a elaboração de Munanga, se assume:

Representa um protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não a dele, uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro, que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensados. Resumindo, trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica (Munanga, 2019, p. 57).

Iniciando os tópicos discutidos nos Congressos pelo pensador nigeriano Senghor. O autor abordou negritude partindo de sua visão específica sobre cultura, dando certa ênfase nas tradições culturais africanas frente à cultura ocidental. A cultura, na obra do autor, é o "espírito da civilização", e no caso da cultura negro africano, compreender os valores destes é entender os elementos ligados ao negro como os cultos religiosos, a arte africana, o modo de viver, etc. (Durão, 2013). Ainda, consoante Durão (2013), há por parte de Senghor uma valorização de uma alma negra, um tom subjetivo e enfático nas especificidades culturais do negro africano, que visa contra-atacar a assimilação cultural pela civilização europeia.

Assim, negritude é a forma de reabilitação da cultura do negro refutado o domínio cultural europeu, que considera primitiva a cultura de povos extra-europa (Senghor, 1959). Kabede (2001) destaca que a valorização da cultura do africano é fundamentada pelo autor nigeriano pela diferença racial sobre uma disparidade epistemológica entre emoção e razão. Ou seja, há uma valorização de elementos que supostamente são intrínsecos ao negro, como a vocação para arte, por exemplo. Uma visão sobre libertação pela cultura num sentido bem específico, como articula Reis, "a África se torna um guia, um lugar que teria tirado da decadência a arte européia, trazendo em sua fisiopsicologia o traço da capacidade da transcendência, do abandono de si no momento de compreensão e constituição de conhecimento do mundo" (Dos Reis, 1956, p. 6). Assim, Senghor desenvolveu uma "cognição que não falsei, nem máscara, mas essencializa (Dos Reis, 1956, p. 6).

Essa "fisiopsicologia", ou visão existente no mundo negro africano, é uma forma que Senghor trabalha uma essência comum aos negros. Tal cosmovisão, ao qual Senghor se refere como a do negro se dirige a elementos comuns a muitos povos africanos. Conforme Munanga (2019) elenca, é a forma de prezar o parentesco e a linhagem, a morte como passagem natural, a vida comunitária entre outros traços culturais. Certamente, esses elementos são comuns a muitas nações africanas e a culturas que atravessaram a diáspora, mas dificilmente é possível concluir que eles constroem uma essência negra. Esta é uma das críticas a Senghor que foram na linha de pensadores como Césaire e Fanon.

Césaire, em seu ponto sobre Senghor, considera falso a construção abstrata, de uma oposição entre um mundo civilizado, racional Europeu em relação ao mundo bárbaro africano (Nielsen, 2013). Esta era a leitura que o autor enxergava frente a tentativa de Senghor de enfatizar a razão na figura do europeu. Neste caso, não há como discutir negritude, sem discutir o âmbito político e a necessidade de pôr fim ao colonialismo, pois para Césaire (2011 p. 254), "todas as culturas negras se desenvolvem no momento atual dentro deste condicionamento particular que é a situação colonial ou semicolonial ou paracolonial".

Para Rabaka (2009), a contribuição de Césaire foi criar, dentro de um horizonte radical distinto do pan-africanismo, uma proposta de, além de manter o retorno e revitalização da cultura africana, reivindicar uma ação política para um presente autêntico para os povos oprimidos em África. É fundamental notar que a valorização cultural vem sustentada por uma luta política, uma contestação do regime colonial, pois nenhuma retomada cultural é capaz de se manter em um contexto de colonização

É destacada a contribuição de Césaire, a valorização cultural deve ser ligada a luta política, pois a "Europa é imperdoável", e só o levante dos povos oprimidos vão solucionar o que a Europa foi causadora e incapaz de solucionar: o problema colonial (Césaire, 1978). Eis aqui um redirecionamento na forma de lidar com a questão nacional, Césaire (1978) entende o problema do estado nação como um problema burguês. Entretanto, o nacionalismo dos oprimidos, junto com a defesa cultural destes, é somente meio para enfrentar a luta de classes. A centralidade é voltada ao problema do negro que estava sendo mal dimensionada. O argumento lidava diretamente com alguns aspectos do marxismo. Nielsen configura a contribuição de Césaire em:

[...] Embora considerem Marx, o movimento Negritude (e Fanon também) buscou expandir e revisar os ensinamentos marxistas não apenas incluir, mas também para dar prioridade à exploração econômica baseada na raça" (Nielsen, 2013, p. 347).

Assim, para pontuar, negritude em Césaire vai na direção de uma solidariedade entre os povos marcados pelo colonialismo e fica em torno da contestação do sofrimento imposto pela civilização europeia, no discurso do autor temos:

É também uma afirmação de nossa solidariedade. Era assim que era: Eu sempre tenho reconhecido que o que está acontecendo com meus irmãos na Argélia e nos EUA tem repercussões em mim. Eu entendo que eu não poderia ser indiferente ao que vem acontecendo no Haiti ou na África... Eu percebi que nesses lugares também havia um "problema do negro", que África também é meu país. Houve o continente africano, as Antilhas, Haiti; houve os martiniquenhos, os negros brasileiros, etc. É isso que Negritude significa para mim (Césaire, 2000, p. 92 apud. Nielsen, 2013, p. 346, *tradução livre*)

Em sequência, pode-se apresentar o posicionamento de Fanon quanto ao movimento da negritude. Sendo a busca dos escritores negros, que participaram do I Congresso, uma por uma cultura africana que possibilite a criação de uma identidade negra, este processo acaba por "postular a existência de uma essência negra, transcendental à realidade histórica" (Ortiz, 2014). O problema da tomada de consciência enquanto negro, como indica Ortiz (2014), leva a negritude por caminho de revelação do "substrato ontológico de todos os homens de cor". Elaborando este ponto, Fanon vai tomar outro caminho ressaltando uma crítica importantíssima para a problemática. A colocação do autor traz questionamentos que ressoam até hoje sobre as perguntas: O que é o negro? São todas pessoas de cor ligados à mesma cultura? Em que âmbito se pode falar de negritude e identidade negra em esfera comum? Nos dizeres de Fanon "o conceito de negritude, por exemplo, era antítese afetiva senão lógica desse insulto que o homem branco fazia à humanidade" (Fanon, 1968, p. 175)

Essa colocação de Fanon traz implicações relevantes para o debate. Entretanto, vale o questionamento, Fanon atribuíu um papel negativo à ideologia da negritude? Conforme Nielsen (2013) desmistifica, a crítica fanoniana não é um apelo a uma negatividade da negritude, na visão do autor, tal reação é um momento necessário contra a violência colonial. A crítica serve como um apontamento de que sozinho esse processo não é suficiente. Fanon está mais próximo de uma positividade do movimento da negritude do que qualquer outra coisa, mesmo com sua crítica contundente.

O caminho de consciência do oprimido sobre sua própria opressão tem para o autor martiniquenho diferentes momentos. O primeiro, é a descoberta de sua própria alienação, na linha do que foi exposto em seções anteriores acerca da dicotomia hegeliana senhor/escravo. É um processo de estranhamento passado pelo oprimido frente a condição de inferiorizado (Fanon, 1980). No segundo momento, está justamente a configuração da negritude para o autor, uma reação intensa a opressão sofrida, pela qual o "inferiorizado retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada" e "há nitidamente uma sobrevalorização que se assemelha psicologicamente do desejo de se fazer perdoar" (Fanon, 1980, p. 45).

O momento em que o oprimido mergulha em um passado cultural, um passado encontrado como comum é "condição e fonte de liberdade" (Fanon, 1980). Entretanto não pode o oprimido, restrito a uma camada ideológica centrada em elementos culturais, se libertar totalmente da condição que a supremacia branca impõe. Ortiz (2014) sublinha, remetendo a Fanon, que não se pode somente, pela valorização cultural, trazida pela negritude, fazer uma troca da ideologia do branqueamento por outra que negue "incondicionalmente a superioridade da cultura europeia". Este segundo momento, deveria, para Fanon, seguir o caminho lógico – que dentro do regime colonialista – está na busca por libertação nacional, que “para realizar esta libertação, o inferiorizado põe em jogo todos os seus recursos, todas as suas aquisições, as antigas e as novas, as suas e as do ocupante” (Fanon, 1980, p. 47).

Ressaltar o campo nacional, como o campo de batalha, não é cair em nacionalismo burguês ou populismo de qualquer espécie. A crítica fanoniana se preocupa com a história baseando-se na análise concreta do problema. E, a opressão colonial foi constituída de forma a uma nação subjugar outra. Reconhecer o problema pela via nacional foi reconhecer este problema. Além disso, tal abordagem era um diálogo direto com a proposta essencialista de alguns autores da negritude. Existe um cenário específico para cada povo, lutas peculiares e diversidade cultural que devem ser considerados. Ponto este que faz com que o autor se distancie de um essencialismo ontológico do negro (Ortiz, 2014). Não há a possibilidade de unidade cultural plena, a união africana ou de povos negros no mundo reside no plano político.

A consequência da proposta de Fanon acabou por lidar não com o nacionalismo, no sentido liberal, mas em *consciência nacional*. Esta consciência, para Fanon (1968), é um caminho para politizar as massas em busca de sua libertação: no campo nacional e no campo total. É a cognição de que o povo deve conquistar o controle de sua história, o povo é responsável por si mesmo. Trata-se aqui, do desprendimento do individual para a busca do bem coletivo, nos argumentos de Fanon:

A experiência individual, porque é nacional, elo da existência nacional, deixa de ser individual, limitado, estreita e pode desaguar na verdade da nação e do mundo. Assim como na fase de luta cada

combatente sustentava a nação na ponta do braço, da mesma forma, durante a fase de construção nacional, cada cidadão deve continuar em sua ação concreta de todos os dias a associar-se ao conjunto da nação, a encarnar a verdade constantemente dialética da nação, a querer aqui e agora o triunfo do homem total. (Fanon, 1968, p. 164-165)

Fanon não se mantém somente na instância da nação, o autor constata que a "nação não existe em parte alguma, senão num programa elaborado por uma direção revolucionária e retomado lucidamente e com entusiasmo pelas massas" (Fanon, 1968, p.166). É uma busca por uma nova sociedade, de uma nova concepção de humano livre, e não um caminho reacionário tomado por um nacionalismo chauvinista:

O nacionalismo, se não se torna explícito, se não é enriquecido e aprofundado, se não se transforma rapidamente em consciência política e social, em humanismo, conduz a um beco sem saída [...] A expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo (Fanon, 1968, p.35).

Assim, de acordo com o comentário de Barbosa (2020), Fanon contribuiu para uma "nacionalização do marxismo" observando o problema concreto na situação concreta. A concepção revolucionária de consciência nacional proposta na obra do martiniquenho pode ser encaixado como um nacionalismo do dominado, portanto, de libertação. Na visão de Balibar & Wallerstein (1991), este último teria como propósito a criação de um Estado ou comunidade baseado em direitos e deveres, derivado do amor e tolerante a causas diversas. Diferente do nacionalismo pautado pela subjugação e dominação que surge do ódio, numa perspectiva imperialista e racista. Sobre esta diferença, o movimento dos Panteras Negras – inclusive movimento influenciado pela teoria fanoniana – teria plena consciência da diferença apresentada, como no discurso do integrante do partido Huey P. Newton:

Há dois tipos de nacionalismo: o nacionalismo revolucionário e o nacionalismo reacionário. O nacionalismo revolucionário depende primeiro da revolução popular, tendo como objetivo final o povo no poder. Portanto, para ser um nacionalista revolucionário é necessário ser um socialista. Um nacionalista reacionário não é um socialista, e o

seu objetivo final é a opressão do povo (Foner, 1995, p. 50 apud. Haider, 2019, p. 38)

Já havia essa diferença em Fanon, ligado ao pragmatismo marxista, o foco era tornar o povo demiurgo de seu destino, condutor de sua própria narrativa, a busca por sua autodeterminação (Fanon, 1968). As lutas de independência, no caso da autodeterminação dos negros, estão ligadas aos projetos socialistas e necessitam de automobilização e auto-organização das massas (James, 1996 apud. Haider, 2019). Nestas condições o conceito de cultura segundo o autor é:

A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da qual o povo se constitui e se mantém [...] A cultura negro-africana, é em torno da luta dos povos que ela adquire densidade e não em torno dos cantos, dos poemas ou do folclore. Adesão à cultura negra, à cultura negro africana, à unidade cultural da África, passa primeiramente pelo apoio incondicional à luta de libertação dos povos (Fanon, 1968, p. 194-196).

Em suma, a consciência nacional e a cultura nacional, expressadas nesta seção, são elementos fundamentais para os outros dois elementos que foram discutidos no último capítulo, a saber: como se estabelece o racismo e como a libertação da opressão vem por meio da luta revolucionária. Ou seja, em outras palavras, o racismo é justificador das relações de domínio do capitalismo pela via colonial. Primeiro, o racismo como ideologia torna-se justificadora do domínio militar. O fenômeno abarca materialmente as esferas da vida do oprimido (subjetividade, economia, cultura). Assim, a dialética fanoniana delineia o caminho de libertação do oprimido. Do reconhecimento de sua alienação e condição de vítima frente ao aparato colonial, seguido da construção de uma consciência nacional e fortalecimento de sua cultura. Tal processo de formação política leva à luta de libertação nacional cujo a busca final é a concretização de uma humanidade livre.

Desse caminho, cabe traçar mais alguns tópicos bastante relevantes para a discussão. Primeiramente, como Fanon abordava a formação nacional, principalmente o que se derivou como a situação pós-luta colonial. E em um

segundo momento, como o autor expressa a construção de um "novo homem" tangenciando pontos como humanismo e universalidade.

3.3. Economia e Formação Nacional

A partir de Hobsbawm (1977) o conceito de Estado-Nação pode ser entendido como uma unidade territorial soberana e homogênea. Nação, por sua vez, é constituída seguindo certas delimitações étnicas, linguísticas, culturais e históricas. Dentro do marxismo, o aparecimento do Estado foi um pilar para o desenvolvimento do capitalismo, a expansão do mercado mundial e a sociedade burguesa (Hobsbawm, 1977).

Sendo o caminho histórico da Europa as revoluções burguesas, a formação do estado nação e a constituição do capitalismo imperialista; o foco das análises marxistas e, portanto, sobre a questão da luta de classes e o socialismo, foram voltadas aos casos europeus. Assim, Fanon havia observado uma dificuldade em transpor a realidade europeia, baseado em um materialismo histórico automatizado, para os países de Terceiro Mundo (Ortiz, 2014). O autor revolucionário argelino observava uma tendência evolucionista nas leituras marxistas do século XIX e XX. Havia por parte dos partidos comunistas uma certa ênfase na etapa de formação do capitalismo nas colônias, que em resumo como aponta Ortiz (2014), descamba na mesma narrativa da missão civilizadora do homem branco.

De todo modo, a etapa de libertação nacional era um processo histórico indispensável, e o aparecimento de Estados independentes seria a retomada dos povos oprimidos a tudo que o colonialismo destruiu (Fanon, 1980). Esta etapa era necessária para o término da presença do colonizador e com ele, o fim da ocupação militar, da exploração econômica e do silenciamento cultural (Fanon, 1980). Inclusive, apesar da centralidade que Fanon atribuía a parcela não industrial do povo, o autor dava importância a união do povo tanto dentro do país, quanto fora do país com a solidariedade proletária e internacionalista:

O processo de libertação do homem, independentemente das situações concretas em que se encontra, engloba e diz respeito ao conjunto da humanidade. O combate pela dignidade nacional dá à luta pelo pão e pela dignidade social a sua verdadeira significação. Esta relação interna é uma das raízes da imensa solidariedade que

une os povos oprimidos às massas exploradas dos países colonialistas (Fanon, 1980, p. 172).

Porém, como destaca Ortiz (2014), sendo o diagnóstico de Fanon a necessidade de luta por independência frente a situação colonial, na situação pós-independência quais seriam os dilemas enfrentados pela população da nação emergente? O autor aponta que as colocações de Fanon foram insuficientes para lidar com a construção nacional, entretanto o autor martiniquenho, tem passagens relevantes sobre qual era o contexto do que houve no período pós independência, principalmente do domínio capitalista sobre essas nações. Há aqui elementos bem conhecidos da pesquisa econômica brasileira como: desenvolvimento da economia nacional, dependência e influência externa, burguesia nacional etc.

Os dilemas da presença estrangeira no próprio território deram espaço para a dependência econômica. Dezenas de países em processo de independência se viram em negociações econômicas com as próprias metrópoles, discussões sobre: "bancos e zonas monetárias, autorização de pesquisas, concessões de exploração etc." (Fanon, 1980). Houve soberania meramente formal distante do que Fanon acreditava como libertação ou independência real. Para o autor, havia um cenário neocolonial de uma contínua influência externa com problemas marcantes que dificultavam a vida das recém autônomas nações. Como aponta Fanon (1980, p. 155), a "'lei padrão' oficializava a divisão do continente africano, dispersava por aqui e por ali conselhos de governos, criava zonas econômicas competitivas" e, deste modo, a "centralização da nação, a integração econômica do país, davam lugar à odiosa balcanização da África Negra" (Fanon, 1980, p. 155).

O neocolonialismo, nos termos fanonianos, que se introjetava nas sociedades pós-independência, estava refletido nas elites intelectuais que engrossavam as burguesias nacionais débeis desses países:

[...] em África, os países que se tornam independentes são tão instáveis como as suas novas burguesias ou os seus príncipes renovados. Depois de alguns passos hesitantes na arena internacional, as burguesias nacionais, não sentindo já a ameaça da

potência colonial tradicional, descobrem de súbito grandes apetites (Fanon, 1980, p. 223).

A burguesia nacional que se formou nesses países não obteve a mesma formação que a burguesia europeia. Na Europa a burguesia é a responsável pelo dinamismo, foi capaz de industrialização, incremento das comunicações e a busca por mercado ultramarino (Fanon, 1968). A burguesia nacional que assume o poder no pós independência é uma burguesia subdesenvolvida, sem poder econômico relevante no mundo competitivo capitalista; sem qualquer orientação para a produção, inovação, construção ou trabalho (Fanon, 1968). Esta burguesia não está entre as grandes elites industriais ou financeiras. Em outras palavras, sem uma camada dirigente, sem o poder ao povo, o país independente é um subalterno e depende de relações comerciais idênticas a relação do tipo colonialista (Fanon, 1968). As relações econômicas se mantiveram as mesmas do colonialismo baseado na exportação primária agro exportadora, com circuitos cristalizados:

A economia nacional do período da independência não é reorientada. Trata-se sempre da colheita de amendoim, cacau, azeitonas. Da mesma forma nenhuma modificação se opera no comércio dos produtos de base. Nenhuma indústria se instala no país. Prossegue a exportação de matérias primas (Fanon, 1968 p.126).

A situação agroexportadora poderia até enriquecer essa camada burguesa, mas a resumir as relações econômicas na camada burguesa claramente subalterna não remove o povo da miséria. Ainda, a situação latifundiária é restrita a poucos, e com heranças de controle metropolitano, que "surrupiam fazendas" em seu benefício, o que mantém relações assimétricas sem integração da agricultura na vida do *lupen-proletariat* à economia nacional (Fanon, 1968, p. 128).

Já em relação ao exterior, a ex-metrópole vai manter a pressão econômica, típica do capitalismo imperialista, no qual há uma retirada de capital das nações que não são mais colônias. Os capitais sem mercados "seguros" vão ficar restritos à Europa. Fanon sintetiza a questão na passagem:

Os pequenos Estados não têm outro remédio senão suplicar à antiga metrópole que fique mais um pouco. Igualmente, nesses Estados imperialistas, uma política militarista a todo o transe provoca a diminuição dos investimentos públicos em países ainda medievais. Os operários descontentes sofrem uma repressão tão implacável como a dos períodos coloniais. Sindicatos e partidos políticos da oposição estão confinados a uma quase clandestinidade. [...] O povo que dera tudo nas horas difíceis da luta de libertação nacional, interroga-se, de mão e barrigas vazias, sobre o grau de realidade da sua vitória (Fanon, 1980 p. 223)

É até mesmo um tom pessimista, uma burguesia que só é mera intermediária no domínio da burguesia das nações europeias. A burguesia nacional não é capaz de sustentar o processo de acúmulo e reprodução de capital. A precariedade econômica dessas regiões desaguou num processo de autoritarismo político, baseado em um nacionalismo reacionário, Fanon chegou a ver esse movimento político:

Economicamente impotente, incapaz de engendrar relações, coerentes, baseadas no princípio de sua dominação enquanto classe, a burguesia escolhe a solução que lhe parece mais fácil, a do partido único. [...] O partido único é a forma moderna da ditadura burguesa sem máscara, sem escrúpulos, único (Fanon, 1968 p.136).

Essa noção autoritária do partido, vai completamente contra o que o autor imaginava como um partido. Esta ferramenta política deveria focar nos interesses do povo e para a construção de uma sociedade avessa aos preceitos eurocêtricos. O que ocorre é um cenário adverso, uma burguesia nacional amalgamada ao Estado propagando elementos do período anterior. O partido torna-se um instrumento nas mãos da burguesia, com finalidade de controlar o povo, é um "instrumento de coerção nitidamente antidemocrático" (Fanon, 1968 p.141).

E ainda mais grave, não é a negrificação ou arabização dos postos políticos e econômicos que garantirá a libertação das relações de dominação, dentre eles o racismo. Na verdade, o que ocorre é a manutenção dessas relações e a burguesia nacional se "apodera dos bastões europeus" e reproduz a filosofia racista, reforçando a estrutura do neocolonialismo (Fanon, 1968, p. 134). É uma fórmula autoritária neocolonial aplicada nessas regiões. Normalmente, costuma-se atribuir insistentemente, o desfecho autoritário de

algumas nações africanas puramente as tensões políticas interna aos países, entretanto Barbosa coloca um ponto a se considerar:

[...] existia uma tendência ao autoritarismo em todo o Terceiro Mundo nas décadas de 1960 e 1970, em decorrência do acirramento da Guerra Fria. Por outro lado, na África pós-colonial, esse fenômeno autoritário correspondia ao esforço de construção acelerada do Estado-Nação e do desenvolvimento econômico. Algo que explica porque se tendia mais à homogeneização social do que à diversidade (regional, étnica, de gênero, de classe, linguística, racial, cultural). E, nesse aspecto, a experiência africana é próxima a de outras regiões do mundo que também enfrentaram tal desafio (Barbosa, 2020, p. 91).

Frente ao cenário acima, e a todo o processo de subdesenvolvimento econômico resultado de anos de colonialismo, é difícil de restringir o problema do autoritarismo somente a questões políticas internas ao país.

Voltando à questão neocolonial/imperialista, Fanon recorre aos mesmos caminhos frente à nova situação: a busca pela politização do povo e a *práxis* revolucionária. No entanto, é prudente ressaltar breves comentários em que o autor exprime sobre como deveriam decorrer alguns elementos econômicos numa sociedade em busca de emancipação. Fanon já teria chamado atenção para a inércia da burguesia nacional, porém o autor não cai em um desenvolvimentismo pelo qual a redenção se encontra no caminho burguês de busca por crescimento econômico sustentável. Como marxista, Fanon certamente compreendia que o desenvolvimento, no âmbito do capitalismo, não é sinônimo de libertação da exploração e com certeza não contribuiria para a autonomia do povo frente ao etnocentrismo europeu. Numa orientação socialista, o autor sugere uma nacionalização da economia é "pôr a totalidade da economia a serviço da nação", trilhando um caminho de "satisfazer as necessidades da nação" (Fanon, 1968 p.126)

Neste trecho, Fanon (1968, p. 148) diz que “nacionalizar o setor terciário é organizar democraticamente as cooperativas de compra e venda. É descentralizar essas cooperativas, interessando as massas na gestão dos negócios públicos”. Válido frisar que neste ponto fica claro a preocupação de Fanon em buscar soluções fora do mercado capitalista, só assim é possível construir outra sociedade.

Encerrando esta seção que se ateve em um "fanon economista", trata-se agora na última seção deste capítulo um desdobramento fundamental: a questão do humanismo na obra do autor e a busca pela universalidade real frente ao universalismo europeu. Essa última discussão é o ponto alto para fechar os argumentos centrais da obra do autor e para tecer comentários sobre como Fanon contribui para possíveis teorias que apontam o racismo como estrutural.

3.4. Novo Humanismo e Nova sociedade

A partir do que foi discutido é possível perceber que há um caminho que Fanon ressalta que vai do interior do indivíduo até sua luta pelo coletivo. Em outras palavras, o autor evidencia uma passagem do individual ao universal. Nesta seção o ponto fundamental está em delinear o que o autor reserva para esse "universal" frente aos diferentes sentidos da palavra. O que norteia as ideias neste momento é a pergunta que Hudis (2015) levanta: O que Fanon pode nos dizer sobre o resultado final que a busca por libertação deve trazer? Como visto anteriormente, a situação dos países recém independentes se mantiveram subalternos às antigas metrópoles. Subdesenvolvimento, racismo e autoritarismo são marcas pungentes do neocolonialismo. Ressaltando isso, é importante notar que – independente de uma realidade colonial ou pós-colonial –, enquanto houver opressão, a contribuição de Fanon que mirou em uma transformação radical da sociedade merece ser analisada como orientação para possíveis soluções.

Em sequência, dividiu-se a apresentação da questão em duas partes distintas, mas complementares. A primeira dá conta de contextualizar qual a problemática em torno do que pode-se chamar de universalismo. A segunda, analisa o sentido e implicações que o "novo humanismo" ou "nova humanidade" de Fanon trazem para a busca por emancipação.

3.4.1 Universalidade e Universalidade européia

A crença na universalidade, inicialmente aqui, é uma baseada na cosmovisão que compreende certas culturas, valores, posições ético-morais e modos de vida como passíveis de serem universalizadas. A comunhão com essa crença representa, como indica Balibar & Wallerstein (1991), um desafio

ao entendimento do racismo e sexismo. E o contrário é também verdadeiro, pois vendo a realidade do racismo e sexismo concretamente é desafiador aceitar a ideia de universalismo real. Tratar da universalidade é um caminho para contextualizar a importância dos argumentos fanonianos. Estes argumentos apontam, justamente, para a impossibilidade de aceitar o credo universal europeu – que inclui concepções humanistas – frente aos empreendimentos colonialistas da Europa pelo mundo. Desse modo, podemos ressaltar dois tipos de apelo ao universalismo:

O primeiro é o argumento de que a política seguida pelos líderes do mundo pan-europeu defende os *direitos humanos* e promove uma coisa chamada *democracia*. O segundo acompanha o jargão do choque entre civilizações, no qual sempre se pressupõe que a civilização *ocidental* é superior às *outras* civilizações porque é a única que se baseia nesses valores e verdades universais [...] (Wallerstein, 2007, p.26, *grifos do autor*).

Desses tipos de apelo ao universalismo decorrem duas explicações para o conceito. A primeira como um resultado de um conjunto de ideias de uma antiga ordem intelectual. A segunda, como uma ideologia absorvida em uma economia capitalista em expansão global (Balibar & Wallerstein, 1991).

Referente à primeira explicação, essa antiga ordem intelectual, que posteriormente deu origem ao Iluminismo, está ligada à herança greco-latina e judaico cristã – principalmente no que tange ao monoteísmo. Algumas características importantes compõem essa antiga ordem intelectual, sendo elas: i) uma autoridade institucional religiosa e cultura que direciona o coletivo sobre o individual; ii) tais comunidades estariam supostamente ligadas a um antepassado divino, ideia que vem conjuntamente com uma noção de "destinação vital comum" e, por último; iii) sendo o caminho da crença divina o correto e único, há a formação de uma epistemologia moral de valores que acompanha uma "pretensão à universalidade" (Danner, 2015, p. 35). Em outras palavras, em torno desse conjunto de ideias há, implicitamente, a concepção de unicidade da humanidade – que parte de um Deus e sua unicidade (Balibar & Wallerstein, 1991).

Todo o arcabouço dessa ordem intelectual, principalmente essa ordem religiosa pré-iluminismo, que surge de sociedades nas quais a vida do indivíduo é regida pela verdade divina, traz um caráter absoluto e inquestionável para o sujeito. Objetivamente, a genética divina e ontologia dos preceitos religiosos são o fundamento da crença do indivíduo. Danner vai expor as consequências dessas ideias que ele chama de "sociabilidade clássica":

[...] a sociabilidade clássica ou tradicional aspira à universalidade, tanto pelo fato de acreditar que seus valores religiosos-culturais básicos são fortemente objetivos, porque fundados em um passado que se remonta à própria divindade, quanto por causa da função missionária e messiânica que seus códigos religiosos-culturais adquirem no que tange à integração social (Danner, 2015, p. 36).

Assim, o Iluminismo vai romper com alguns preceitos dessa herança, ou seja vai no lugar do dogma divino colocar os preceitos de verdade científica apoiado ao racionalismo. A novidade do Iluminismo vai residir em fundamentar o conhecimento a partir da observação do homem em suas variadas facetas: a biologia enquanto estudo do ser vivo; a economia, no estudo do trabalho, e; o pensamento e a fala pela instância da psicologia e linguística, respectivamente (Almeida, 2019). O ponto fundamental está em ressaltar que o iluminismo moderno, no entanto, pegou a lógica monoteísta e a ampliou no que diz respeito a igualdade moral e direitos humanos, pois derivou estas categorias de uma suposta natureza humana (Balibar & Wallerstein, 1991). Ou seja, como Habermas (2012) levanta, a visão de mundo que surge da Europa vai solidificar uma epistemologia moral, separando a natureza do homem, que possui ainda fortes pretensões universais. Ora, se através da razão há a possibilidade de justificar normas, há aqui a possibilidade de sustentar algo universal.

Portanto, partindo dessa primeira explicação se pode compreender a segunda explicação de universalidade como ideologia. No momento que irrompe do desenvolvimento do sistema capitalista – pautado pela acumulação de capital incessante, expansão de mercados e exploração do trabalho – o universalismo, composto pelo imaginário liberal e humanista, vai servir de apoio ao caráter civilizatório da sociedade burguesa perante os "primitivos" do mundo (Balibar & Wallerstein, 1991). É, portanto, neste movimento de levar a "civilização", que "redundou o processo de destruição e morte, de espoliação e

aviltamento, feito em nome da razão a que se denominou de colonialismo" (Almeida, 2019, p. 21-22).

Se anteriormente ressaltamos algumas concepções pseudocientíficas de racismo que surgem como justificação da dominação no século XIX e XX, agora há um passo a mais a fim de compreender as contradições que o universalismo traz como ideologia. Fanon, como será comentado adiante, em sua busca pelo "novo humanismo" impõe sua crítica precisamente nessa contradição, nos termos de Wallerstein (2007), o universalismo pregado é um "universalismo" europeu que vai omitir não brancos e mulheres dessa relação. Antes de entrar na contribuição de Fanon, Paul Gilroy sintetiza a questão:

Há um sentido limitado, por exemplo, de que a universalidade e a racionalidade da Europa e dos Estados Unidos iluministas foram usadas para sustentar e realocar, em vez de erradicar, uma ordem de diferença racial herdada da era pré-moderna. A figura de Cristóvão Colombo não parece complementar o par consagrado formado por Lutero e Copérnico, que é implicitamente usado para marcar os limites dessa compreensão particular da modernidade. Os interesses coloniais de Locke e o efeito da conquista das Américas em Descartes e Rousseau são simplesmente ignorados (Gilroy, 1993, p. 49)

3.4.2 *Novo Humanismo ou Nova humanidade?*

Assumindo, de modo geral, um denominador comum de humanismo, levantado por Copson (2015), o conceito seria composto pela ideia de que os humanos têm o direito e responsabilidade de dar sentido e autonomia de formar suas próprias vidas. Ainda, uma sociedade centrada no humano seriam baseadas no espírito da razão e as livres capacidades humanas. A premissa anterior é bem geral visto que seria impossível abranger todos os meandros do termo, portanto o conceito delimitado anteriormente vai permitir um ponto de partida.

De saída, haveria no mínimo uma contradição entre a concepção acima de humanismo e o colonialismo. Numa sociedade colonial racializada, o que é branco, Europeu, está dentro do status de humano – que possui direitos humanos respeitados e protegidos. Já o negro, um não humano, não lhe cabe direito algum, muito menos dar sentido e forma a sua vida (Rabaka, 2011). No contexto colonial fica escancarada a hipocrisia de se pregar valores humanos e promover a violência:

Quando os intelectuais franceses, repetem em coro que atualmente na Argélia há uma vasta campanha de desumanização da juventude francesa ou deploram que os soldados franceses lá aprendem o fascismo. É preciso ver que estes humanistas só se preocupam com as consequências morais de tais crimes sobre a alma francesa. A gravidade das torturas, o horror das violações de rapariguinhas argelinas, só não são ignorados porque a sua existência ameaça uma certa ideia de honra francesa (Fanon, 1980 p.78).

Faustino (2015) aponta que a relação entre Fanon e humanismo, perante debates intensos entre categorias que envolvem o conceito, podem ser vistas de três maneiras. A primeira é que há na obra do autor elementos que o tornaria um anti-humanista – como por exemplo o argumento em torno da violência revolucionária, que supostamente implodiria o conceito. Já a segunda, coloca que se o autor não implode o conceito pelo menos delimita bastante a noção de categorias como humano, universal, ontologia entre outros. E a terceira, que Faustino (2015) endossa, é que há em Fanon uma luta para que o humanismo seja de fato aplicado, ou seja, a busca por uma universalidade real do humano.

A crítica de Fanon gira em torno de recusar a universalidade direcionada somente aos brancos, no qual estes são a expressão do que é verdadeiramente humano. O negro tem para si – submetido pelo branco – lugares específicos e subalternos reservados. A busca da luta colonial e a luta contra o racismo deve ser reivindicada para que se faça sentido a universalidade. Sem esse objetivo a emancipação sempre será limitada (Faustino 2015). Um dos objetivos da revolução é minar qualquer categoria de negro ou branco que foi imposta pelo colonialismo, é "afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e através de uma particularidade humana, tender ao universal" (Faustino, 2015, p. 166). É livrar o "branco da brancura e o negro da sua negrura, desfazendo, assim, o duplo narcisismo colonial" (Faustino, 2015, p. 65).

O fim do do duplo narcisismo é acabar com a ilusão do branco em ser moldado como o ideal humano – racional, científico, tecnológico – ao mesmo tempo que coloca ao fim no mito do negro – sexual, exótico, sentimental (Fanon, 2008). É findar para o negro uma vida baseada em parâmetros brancos, sem recorrer a uma negritude trocando uma ideologia pela a outra. O

novo humanismo é efetivar o universal. Esse caminho nada mais é que o caminho de libertação que vai do individual até ao universal, a concretude da dialética fanoniana. A dialética do novo humanismo de Fanon passa por momentos, sendo elas: estranhamento e tomada de consciência, formação política e resgate cultural, luta pela revolução e busca pela decolonização. O resultado final é o novo ser universal numa sociedade sem opressão e em um mundo sem raças.

Mencionando essa dialética do autor vale enfatizar alguns aspectos relevantes. Se, como Faustino (2015) propõe, Fanon não rompeu com o humanismo europeu com suas ácidas críticas – e exigiu a concretização dos elementos humanistas contidos na ideia de universalidade – vale nos parágrafos seguintes comentar algumas implicações do pensamento de Fanon frente ao filho bastardo do Iluminismo: o marxismo. O intuito é levantar as dimensões da questão do fim do duplo narcisismo e a práxis revolucionária.

Fanon foi criticado pelo âmbito de sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* por ser demasiadamente incisivo com bagagens existenciais e psicologizantes. Tais características e preocupações o colocariam – como para Robinson (1993), por exemplo – no grupo de autores com interesses pequeno burgueses. Entretanto esta crítica se apresenta deslocada, visto que a preocupação de Fanon, em torno da busca por universalidade, antecipa debates que até os dias de hoje marxistas têm problemas em desenvolver.

Fanon, já nos anos 1960, apontou para a necessidade de enfrentar a complexidade do problema da particularidade dentro do universal. Isso implica em dizer que a história da escravidão e do colonialismo não são meramente questões particulares da vida dos negros. Este aspecto traz consequências diretas para o tema da luta de classes. De modo que não há aqui dicotomia entre raça e classe. Raça é um elemento que dá substância para o conceito de classe e pode-se utilizar a noção de duplo narcisismo para ver a ligação.

Se as sociedades colonizadas forjam seus indivíduos por meio da violência e do racismo – o que traz um processo de individuação que separa o *negro besta* e o *branco humano* –, o novo humanismo fanoniano considera findar essa separação tanto no campo mental quanto nas demais relações sociais. Essa argumentação esbarra na discussão da formação de consciência

na transição de *classe em si* para *classe para si*. Para que classe oprimida busque a revolução é necessário um arranjo complexo a partir da formação de uma consciência do seu lugar enquanto classe.

Marx, em a *Ideologia Alemã*, discute que a "produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens, ela é a linguagem da vida real", e ainda a "consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente (Marx & Engels, 2002, p.18-19). Em outras palavras, trazendo para discussão do racismo, quando Fanon elaborou o problema do duplo narcisismo, exigindo seu fim, o autor parte de que a opressão racial na sociedade é material. A formação da consciência do oprimido em seu processo luta deriva dessa condição material de opressão. A exposição do autor em desenvolver os efeitos da opressão no âmbito do sujeito colonizado em nada tiram a atenção do "edifício contaminado" pela estruturação racializada do colonialismo (Fanon, 2008, p. 28). A exigência fanoniana pelo fim do duplo narcisismo não exime o branco de sua responsabilidade pelo fim da supremacia branca. Não é só uma luta para os negros. Ora, parece tanto ingênuo quanto óbvio, mas se as palavras de Marx sobre "interesses comuns" fazem sentido, a consciência de classe que gera esses interesses não é etérea, ela parte da estrutura da sociedade capitalista, onde o racismo está presente. A consciência do proletário branco para formação de uma classe para si, preocupada com o fim da sociedade de classes – alinhado ao pensamento marxiano – necessita por fim também a ideologia de raça (Haider, 2019).

Haider (2019) sugere uma máxima igualitária: "luto pela minha própria libertação exatamente porque luto pela libertação do estrangeiro, do estranho". Nas palavras de Marx (1870, p. 23) a luta por liberdade do outro é "a condição primeira da própria emancipação". Na mesma linha, em Fanon temos que o "processo de libertação do homem, independentemente das situações concretas em que se encontra, engloba e diz respeito ao conjunto da humanidade" (Fanon, 1980, p. 173). Entretanto, mesmo insistindo pela universalidade, a conquista deste novo humanismo não cai em idealismos, ele deve vir pela luta. Assim, podemos partir para uma segunda ênfase na dialética de Fanon.

Aceitando a terceira via, pela qual Fanon reivindica o humanismo real sem implodi-lo como destaca Faustino (2015), pode-se trazer uma comparação com o jovem Marx. Segundo Losurdo (2015, p. 94-95), Marx demonstra que a sociedade capitalista nega um sentido do humanismo real, este humanismo de fato nada mais é – na mesma linha fanoniana – "identificar e concretizar a universalidade em lutas determinadas". Para além, Rabaka (2011) levanta que a noção de "novo humanismo" está presente com maior ênfase em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* e *Em Defesa da Revolução Africana* e em *Os Condenados da Terra* o termo usado seria "nova humanidade".

O certame aqui não é reivindicar um em detrimento do outro. Segundo Faustino (2015), implica que o novo humanismo para ser posto em prática necessita da práxis. Fanon não desenvolveu meandros de uma teoria de um "novo humanismo", mas coloca que o seu significado está prefigurado "nos objetivos e nos métodos da luta" (Fanon, 2008, p. 364). Ou seja, o significado está na práxis revolucionária, na decolonização como criação do novo homem. O sentido "forte" de humanismo até aqui é transformação radical da sociedade por mãos humanas, luta de libertação como agência. Rabaka (2011) descreve que o desejo final da luta de revolução é ser livre. É trazer à tona a liberdade como objetivo humano sem essencializar ou esquecer especificidades como "raça, cultura, etnicidade, nacionalidade, gênero, orientação sexual, a formação religiosa ou posição de classe (Rabaka, 2011, p. 285). Assim, de acordo com Hudis (2015), da mesma forma que a "nova humanidade" em Marx é uma sociedade sem classes conquistada pela revolução, em Fanon uma sociedade sem raças vem pela luta:

Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert, só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome (FANON, 2008, p. 185-186)

O objetivo final é superar o "dato histórico, instrumental" que foi imposto iniciando um ciclo de liberdade, o objetivo de cessar a "servidão do homem pelo homem", isto é. "criar as condições de existência ideais em um mundo

humano" (Fanon, 2008, p. 190-191). Assim como Hudis (2015) argumenta, essa nova sociedade não é uma cópia do modelo de sociedade da Europa, modelo que foi imposto ao redor do mundo. A Europa fracassou em advogar pelo universalismo através do domínio e do massacre. Desse modo, só é possível reverter esta situação pela emancipação do ser humano e da sociedade:

Vamos, camaradas, é melhor que mudemos de procedimento desde já. A grande em que estivemos mergulhados, cumpre que a abalemos e nos livremos dela. O dia novo que já desponta deve encontrar-nos firmes, avisados e resolutos [...]

[...] A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para as tarefas que aumentam a totalidade do homem são problemas novos que exigem verdadeiras invenções pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo" (Fanon, 1968 p. 271/271/275)

Por fim, Fanon nos direciona uma perspectiva, uma reexaminação da humanidade com seu rejuvenescimento e sua atualização (Hudis, 2015). Portanto, encerra-se alguns aspectos centrais de parte da obra fanoniana e passa-se para a discussão final deste trabalho abordando como Fanon auxilia uma perspectiva estrutural do racismo.

CAPÍTULO 4: FANON, ESTRUTURA E MATERIALISMO HISTÓRICO

Após traçar um panorama geral dos aspectos centrais na obra de Frantz Fanon, este trabalho se encaminha para uma última discussão que investiga as contribuições do autor em direção de uma teoria do racismo estrutural. Antes de tudo, vale ressaltar que o intuito não é levantar um novo fanonismo, numa tentativa incompleta de atualizar suas contribuições. O foco está em salientar como suas ideias resistem ao tempo e como se articulam com outras diversas contribuições. Este trabalho partiu do pressuposto que Fanon era marxista, mas sem tentar enquadrá-lo em um determinado tipo de marxismo – marxista freudiano, existencialista, terceiro-mundista, entre outros possíveis. A ideia central é destacar os ensinamentos do autor em como lidar com o racismo, seus fundamentos e suas consequências ao longo do tempo.

Assim, a noção de estrutural está ligada ao método materialista dialético marxista. A discussão vai se centrar, majoritariamente, em discussões em torno do materialismo histórico e como Fanon se encaixa mais adequadamente nessa equação entre racismo e estrutura. O capítulo terá duas sessões. A primeira discute apontamentos teóricos do método marxista e apresenta o enquadramento do presente trabalho. A segunda, propõe um diálogo entre a contribuição de Fanon e autores de reflexão marxista mais recentes.

4.1 Estrutura e Materialismo Histórico

Quando se ouve falar em termos como *estrutura* ou *estrutural* logo é possível associá-los com *estruturalismo*. Pode-se resumir estruturalismo como sendo uma tradição intelectual diversa que obteve muitos adeptos durante os anos 1950 e 1960 – principalmente na França. Seus principais nomes foram autores de peso como Michel Foucault, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan e Claude Lévi-Strauss (Dosse, 2018).

O termo *estrutura* tinha antigamente um sentido próprio ligado à arquitetura – algo para designar a forma em que um edifício é erguido (Dosse, 2018). De modo geral, entre os séculos XVII e XVIII o vocábulo "assume o sentido da descrição da maneira como as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade" (Dosse, 2018, p. 28). Posteriormente, uma postura estrutural ou voltada a uma totalidade, só surgiu nas ciências humanas a partir do século XIX, com outros autores como Spencer, Morgan e Marx.

Em Marx, o termo "estrutura" só aparece no prefácio à *Crítica da Economia Política* (1959). Pela metáfora que compreende um modo de produção numa separação entre estrutura e superestrutura, dividindo para compreender o todo entre as relações sociais de produção e demais relações sociais – como cultura, Estado, ideologia etc. O sentido desse artifício utilizado por Marx ainda rende fortes discussões em torno do seu real sentido, que levou a diversos atores assumirem e debaterem sentidos distintos dessa questão dentro do materialismo histórico. A citação marxiana é a seguinte:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, ao contrário, é o ser social que determina sua consciência (Marx, 2008, p. 47).

Para Wood (2006), a elaboração de Marx seria mais uma ferramenta para explicar como o capitalismo cria uma diferenciação entre os fenômenos – fundamentalmente entre as esferas econômicas e políticas. O intuito deste movimento foi para enfatizar que as relações produtivas – estrutura ou base – estão ligadas a uma superestrutura – Estado, ideologias, cultura, instância jurídica. Assim, não seria um método engessado, relação causal entre base e superestrutura apenas, que necessariamente precisa explicar a história a partir da esfera econômica. O argumento marxiano teria o objetivo, na forma em que ele foi desenvolvido, em tecer uma dura crítica à economia política clássica. Estes últimos separavam a economia da política e tratavam a realidade econômica capitalista como natural e universal (Wood, 2006). A questão basilar em Marx a ser ressaltada é que: "a disposição de poder entre capitalista e trabalhador tem como condição a configuração política do conjunto da sociedade" (Wood, 2006, p. 28). Tal condição cria "o equilíbrio de forças de classe e os poderes do Estado que tornam possível a expropriação do produtor direto" (Wood, 2006, p. 28).

Isto quer dizer que a esfera econômica não existe por si só, há um todo social que permite a manutenção do modo de produção capitalista. Assim, é possível observar em Marx mais continuidades entre estrutura e superestrutura pois há um conjunto complexo de relações sociais em ligação com as relações econômicas. "A base produtiva em si existe sobre o aspecto de formas políticas, sociais e jurídicas – em particular, formas de propriedade e dominação" (Wood, 2006, p. 29).

Este é um ponto fundamental para abordar a contribuição de Fanon. Por ora, vale esmiuçar o fato de que o argumento de "mais *continuidades* do que *descontinuidades*" nem sempre foi predominante ao analisar este ponto sobre o

materialismo histórico dentro da tradição marxista. Segundo Mattos (2007) pode-se observar dois troncos na tradição marxista quanto este aspecto. A primeira seria a tradição marxista-lenista, formulada mais pelas interferências stalinistas do que cunhada por Marx e Lenin. A segunda seria uma tradição crítica do materialismo histórico (Mattos, 2007)

A primeira tradição, nomeada também de marxismo ortodoxo, "tratam a base econômica e a superestrutura legal, política e ideológica que a reflete como coisas qualitativamente diferentes, esferas mais ou menos fechadas e regionalmente separadas" (Wood, 2006, p. 28). Ainda, esse marxismo-lenismo espelhado pelos reducionismos de Stalin, trouxeram para o materialismo histórico um economicismo exacerbado que enrijeceu tanto a explicação das relações entre classes, quanto um caráter linear da história. Ou seja, classes são um fenômeno "natural e inevitável" caracterizados pelo confronto entre burguesia e proletariado dentro capitalismo (Stalin, 1938). Já no desenvolvimento linear da história, as contradições inerentes dos modos de produção, produziram uma "evolutiva": "o fim das comunidades primitivas dá-se a origem do escravismo; a este se seguirá o feudalismo, por sua vez sucedido o capitalismo, que inexoravelmente dará lugar ao socialismo" (Mattos, 2007, p. 40).

Já a tradição crítica do materialismo histórico levaria em conta relações menos engessadas na conceituação de estrutura e superestrutura, entendendo a complexidade histórica das relações sociais em espaços e tempos diferentes. Autores como Raymond Williams, E. P. Thompson, Gramsci e Lukács contribuíram para a noção de "estrutura contínua de relações e formas sociais com graus variáveis de afastamento do processo imediato de produção e apropriação" (Wood, 2006, p. 32).

As críticas à ortodoxia marxista-lenista foram variadas: o problema do reducionismo econômico da metáfora base/superestrutura, uma negação da ação humana nos meandros da história e a dificuldade de lidar com as esferas supostamente posicionadas como superestrutura – ideologia, cultura ou política (Wood, 2006).

Uma das posições mais relevantes para esta pesquisa, vem da contribuição de Thompson para o materialismo histórico. Vários de seus

apontamentos sobre o tema vem em forma de críticas ao posicionamento estruturalista de Althusser. A principal crítica do historiador britânico foi apontar que Althusser se equivocou em colocar como categorias iguais conceitos como *modo de produção e formação social*, por exemplo modo de produção capitalista e capitalismo (Wood, 2006). O posicionamento de Thompson volta-se à história concreta, mostrando a complexidade dos fenômenos. O autor coloca que "a lógica do processo capitalista encontrou expressão em todas as atividades de uma sociedade e exerceu uma pressão determinante sobre seu desenvolvimento e forma [...]"(Thompson, 1981, p. 254). Assim, fala-se em capitalismo e sociedades capitalistas.

Tal colocação do autor britânico observa que o econômico, em um modo de produção, não está separado do social. A "base não é apenas econômica, mas também resulta, e nelas é corporificada," em formas de políticas e ideológicas " que não podem ser relegadas a uma superestrutura separada" (Wood, 2006, p. 60). Thompson elucida este aspecto ao abordar a luta de classes:

A transformação da vida material determina as condições dessa luta e parte de seu caráter, mas o resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma. Isso significa que a transformação histórica acontece não por uma dada 'base' ter dado vida a uma 'superestrutura' correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem vivenciadas na vida social e cultural, de repercutirem nas idéias e valores humanos e de serem questionadas nas ações, escolhas e crenças humanas. (THOMPSON, 2001, p. 263)

O argumento estabelece uma reorientação do materialismo histórico sem no entanto abrir mão dele como alguns autores apontam. O autor é enfático em colocar as relações materiais de produção como formulações sociais que também se expressam em uma superestrutura. Ou seja, não é o mesmo que dizer que tudo é base e superestrutura ao mesmo tempo, mas dizer que "a superestrutura pertence à base produtiva e é a forma em que as relações de produção são organizadas, vividas e contestadas" (Wood, 2006 p. 60). A implicação histórica do argumento está que análise radical da história está em observar as rupturas das continuidades que operam na "superestrutura" por meio da lógica capitalista de acumulação (Wood, 2006).

Essas rupturas representam contradições do próprio sistema capitalista e se ligam à noção de luta de classes como força histórica, mesmo "quando não existem consciência completamente desenvolvida de classe" (Wood, 2006, p. 66). Por fim, a contribuição orienta a discussão entre estrutura e superestrutura juntos em um processo, no qual as relações de produção exercem pressões pelas alterações de realidades herdadas. Wood sintetiza a contribuição do autor:

É uma forma diferente de entender a própria base, pois ela está corporificada nas práticas e relações sociais reais. Também não é apenas uma questão de extinguir de forma analítica a base material das formas sociais em que ela inevitavelmente se corporifica no mundo real. A concepção de Thompson é, primeiro, a recusa de toda a distinção analítica que oculta o caráter social do "material" (e que é constituída, não apenas pelo substrato "natural", mas também um recusa indispensável para o materialismo histórico, mas, além disso, é uma forma de desencorajamento de procedimentos analíticos que tendem a obscurecer as relações históricas (Wood, 2006, p. 71).

Em uma linha argumentativa similar, Raymond Williams, tratando diretamente com cultura, vai propor que a palavra *determinação*, enquanto influência da estrutura econômica sobre a sociedade, vai ter um sentido de "fixação de limites e o exercício de pressões", afastando de uma noção idealista e rígida "de um conteúdo previsto, prefigurado e controlado (Williams, 2011, p. 47). Williams (2011) lidou com a questão de base/superestrutura de forma articulada relacionando os conceitos de totalidade em Lukács e hegemonia para Gramsci.

De forma breve, Lukács (2003) colocou que do ponto de vista marxista, na análise da história, a principal contribuição de Marx não é apontar os aspectos econômicos, mas sim construir uma noção de totalidade. Esta noção de todo concreto diz respeito a realidade, como um conjunto de conexões entre partes, formando uma unidade. Essas partes se relacionam de forma dialética e recíproca (Lukács, 2003). Para Williams (2011) o conceito de totalidade se opõe a noção em camadas de base e de sua consequente superestrutura. Lukács preferiu lidar com a verdadeira ciência revolucionária solapando economicismo e buscando o entendimento complexo da sociedade em seu todo:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova (Lukács, 2003, p. 105).

Williams (2011) reconheceu que o uso de uma percepção de totalidade auxilia a busca em não cair em uma dicotomia simplista entre base/superestrutura, entretanto ressaltou que só a noção de totalidade não basta. Primeiro porque há o risco do conceito se esvaziar de seu conteúdo marxista, isto é, a apreensão da totalidade somente como a interação complexa de práticas sociais que compõem a concretude do todo. Segundo, porque "embora seja verdade que qualquer sociedade é um todo complexo de tais práticas, também é verdade que toda sociedade tem uma organização e estrutura específicas," e são "diretamente relacionados a certas intenções sociais " (Williams, 2011, p. 50). Intenções estas ligadas a uma classe dirigente, ou seja, novamente a questão da luta de classes só que agora em relação a superestrutura (como se travar batalhas no campo ideológico, político e cultural). Williams complementa o conceito de totalidade com a noção de hegemonia de Gramsci:

Pois a hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, não apenas secundário ou superestrutural, como no sentido fraco de ideologia, mas que é vivida em tal profundidade, que satura a sociedade a tal ponto e que, como Gramsci o coloca, constitui mesmo a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência, de maneira que corresponde à realidade da experiência social muito mais nitidamente do que qualquer noção derivada da fórmula base e superestrutura. Pois se a ideologia for apenas um conjunto abstrato e impostos de noções, se as nossas ideias, pressupostos e hábitos sociais, políticos e culturais forem meramente o resultado de uma manipulação específica, [...] então seria muito mais fácil mover ou alterar a sociedade do que na prática sempre foi ou é. (Williams, 2011, p. 51-52)

A proposta de Williams lida com qualquer empecilho economicista entre base e superestrutura. O que se empreende a partir disso são conceitos que auxiliam na explicação dos efeitos concretos históricos de âmbitos como

ideologia, cultura e, porque não, racismo. A contribuição de Thompson e Williams vai na direção que Wood (2003) salienta, pela qual instâncias jurídicas, políticas, ideológicas e culturais se amalgamam no que se chama "superestrutura", mesmo que dentro delas existam relações independentes das relações produtivas. No entanto o que deve ser levado em conta é que as "relações de produção em si tomam a forma de relações jurídicas e políticas – modos de dominação e coerção – que não são meros reflexos secundários, nem mesmo apoios secundários, mas constituintes dessas relações de produção (Wood, 2006, p. 33).

Essa exposição é fundamental para lidar com uma teoria mais sistemática do racismo. A noção de estrutura complexa e articulada no todo ajuda a compreender que a formação do ser social não é construída de forma meramente individual. Trazer essa elaboração para as análises de racismo permite entender o fenômeno como fruto da construção social. Assim, o intuito na próxima seção é abordar de uma forma expositiva a proposta do racismo estrutural, tendo como base esse materialismo mais crítico, organizando algumas colocações de Fanon.

4.2 Fanon e Estruturas Racializadas

Preliminarmente, é crucial levantar a relevância de uma interpretação estrutural do problema. Os motivos dessa argumentação é que ela fornece ferramentas para a compreensão: i) da persistência do racismo nas sociedades que foram colonizadas e escravizadas; e ii) dimensionar a profundidade do problema visando a elaboração de formas de combatê-lo. Estas questões são os desafios de qualquer estudo sério sobre relações de opressão racial. E possibilitam uma abordagem sistêmica da questão, sustando lacunas de abordagens mais tradicionais do assunto.

A acepção estrutural do racismo busca contrapor certos desenvolvimentos do tema. A primeira vertente trata-se das teorias que focam em âmbitos individuais das relações raciais, focadas no preconceito e discriminação – muitas vezes restringindo o problema à esfera psicológica. Ou seja, o racismo se limita às atitudes e práticas de sujeitos na sociedade. A agrura é tida como característica do ser, fruto de ações emocionais, irracionais e reativos (Bonilla-Silva, 1997; Campos, 2017; Almeida, 2019). Ainda, dentro

dessa concepção individual mais geral, alguns estudos que priorizam a preocupação com a extensão das práticas racistas possuem dificuldades de mensurar discriminação visto a falta de maiores recursos teóricos para explicar o objeto. De acordo com La Pierre (1943 apud. Campos, 2017) "as sondagens de atitudes e os estudos de percepção sofrem uma enorme influência das ideologias ou crenças correntes e, portanto, seus resultados podem manifestar mais o caráter racista ou antiracista da ideologia dominante de um dado grupo".

As diversas formas individualistas de se compreender o racismo trazem algumas limitações, mesmo fornecendo pontos interessantes sobre as formas de atitudes racistas. A primeira objeção é que atribuindo o racismo exclusivamente como parte do indivíduo (seja em práticas, mentalidade ou patologia) assume-se uma dimensão estática do fenômeno, de forma que o racismo é algo do passado que sobrevive hoje de forma residual (Bonilla-Silva, 1997). Apesar disso, dentro das pesquisas quantitativas há a possibilidade de ser apontado dimensões pouco precisas do problema tanto devido a variabilidade de categorias de *práticas discriminatórias* quanto por "difícilmente elucidarem a lógica das ações que a engendram (Campos, 2017, p.7).

Chadarevian (2007), na mesma linha só que se voltando a teorias econômicas da discriminação – teorias estas enraizadas no individualismo –, enfatiza o problema de indefinição do fenômeno do racismo e da dificuldade dessas teorias em explicar a reprodução das consequências sociais do problema. Consequentemente, operar com uma conceituação de racismo focado no indivíduo desemboca em indagações como: i) instituições não podem ser racistas e ii) compreender o racismo é somente pesquisar qual a proporção da população sustenta crenças racistas (Bonilla-Silva, 1997).

Seguindo com outras abordagens, pode-se operar a questão do racismo como sendo uma ideologia dentro da sociedade. Nesta vertente há sentidos possíveis na medida em que se varia o conceito de ideologia. Storey (2015) focaliza cinco possíveis definições de ideologia, das quais neste estudo se enfatiza duas. A primeira toma ideologia como um corpo sistemático de ideias – sejam elas políticas, econômicas, artísticas – desenvolvidas ou articuladas por um grupo de pessoas. Já a segunda definição, ligada a Marx, de forma primária, sugere certo "mascaramento, distorção ou ocultamento", um conjunto

cultural que são distorções da realidade (Storey, 2015, p.15). Nesta definição é que se extraem a percepção de *falsa consciência* que parte dos marxistas geralmente adotam.

Na esteira do primeiro conceito, racismo pode ser definido como um conjunto de crenças ou dogmas que definem posições de superioridade e inferioridade para grupos humanos (Campos, 2017). Os conceitos variam de autor para autor, mas de modo geral, é a acepção do termo como um conjunto de ideias. Bonilla-Silva (1997) sintetiza um caminho para explicar esta abordagem: sendo o racismo um conjunto de crenças e ideias, a propagação dessas crenças tem um potencial de levar indivíduos a desenvolver preconceito contra um grupo de pessoas. Consequentemente, a partir desse preconceito, os indivíduos podem partir para ações reais de discriminação.

Já na segunda linha, baseado no pensamento marxiano pode haver alguns meandros. Hall (2013) enfatiza que na obra de Marx não há uma teoria sobre ideologia "pronta para o uso" e que há algumas teses que aparecem no decorrer da obra do autor:

Primeiro, a premissa materialista: as ideias surgem das condições materiais e refletem as circunstâncias nas quais foram geradas. Elas expressam as relações sociais e suas contradições no pensamento. A noção de que as ideias constituem o motor da história ou avançam independentemente das relações materiais, gerando seus próprios efeitos, é, especificamente, o que se declara especulativo e ilusório na ideologia burguesa. Em segundo lugar, a tese do determinismo: as ideias são apenas efeitos dependentes de um nível determinante maior na formação social – o econômico, em última instância. Portanto, as transformações no nível econômico se expressam, mais cedo ou mais tarde, como modificações no nível das ideias. Em terceiro lugar, as correspondências fixas entre dominância na esfera socioeconômica e na ideologia; as ideias "dominantes" são aquelas da classe dominante" (Hall, 2013, p. 299)

Assim, a partir dessa síntese, pode-se colocar que a apreensão do racismo por alguns autores marxistas seguem particularmente a segunda tese. O determinismo da esfera econômica para explicar o racismo acaba por equacionar classe em detrimento de raça, onde o racismo como ideologia de legitimação utilizada pela burguesia é uma ferramenta para dividir a classe trabalhadora (Bonilla-Silva, 1997). O argumento em si não é completamente

equivocado, Haider (2019) aponta esse aspecto divisor. O autor explicita que a ideologia racial nasce nos EUA a partir da necessidade de controlar a população negra e de separar a classe trabalhadora branca para equilibrar as tensões de luta de classes, acentuadas por situações de crise. Apesar disso, se o racismo está no campo ideológico e é um divisor, como lidar com a complexidade dessa distorção da realidade? Não seria esta abordagem uma compreensão de distorções da realidade uma falsa consciência das classes oprimidas? Aceitar exclusivamente essa abordagem levanta questionamentos pertinentes:

Serão as distorções meras falsidades? São falsificações deliberadamente patrocinadas? Se forem por quem então? A ideologia realmente funciona como uma propaganda consciente de classe? E se a ideologia for o produto da função estrutura, e não de um grupo de conspiradores, de que forma uma estrutura econômica gera um conjunto garantido de efeitos ideológicos? Da maneira como se encontram, os termos não são esclarecedores. Eles fazem com que as massas e os capitalistas pareçam ter um juízo fraco (Hall, 2013, p. 303).

Bonilla-Silva (1997) traça mais algumas críticas para as abordagens que cerceiam a questão racial somente ao nível de ideologia, seja as abordagens que operam tanto no primeiro sentido de ideologia quanto no segundo. Racismo sendo plenamente reservado ao plano das ideias apresenta restrições para explicar o tamanho impacto da raça em modelar a vida das pessoas. Se o racismo é só ideologia, ligado a supostas forças reais, as estruturas da sociedade não podem ser racistas. Ainda o argumento das ideias traz como consequência uma "análise circular do racismo", ou seja, se observa a presença do racismo na sociedade através das características racistas encontradas nela própria e estas características são justificadas pela ideologia. Em outras palavras, Campos (2017 p. 4) destaca que esse problema ocorre por se "considerar as ideologias racistas expressões da ideia de raça, cria-se uma equivalência entre racismo e racialismo, isto é, entre as práticas que subordinam grupos racializados (racismo) e a mera mobilização discursiva do termo raça".

Uma forma de lidar com esse problema é dar uma estruturação própria para a questão racial, não deixando a problemática resumida à esfera da

ideologia, mas também lidando com as práticas raciais (Bonilla-Silva, 1997). No entanto, mesmo com as críticas a esta abordagem, "se o racismo não for um fenômeno exclusivamente ideológico, possui dimensões críticas ideológicas" (Hall, 2013 p.236). Sobre essa dimensão ideológica é fundamental apontar que o racismo, o conceito de raça e a classificação de pessoas são criadas socialmente e estão ligados politicamente com práticas de "conquista, colonização, escravidão, castigos, servidão e segregação" (Bonilla-Silva, 1997, p. 471). Não são ideias movimentando a história, há estruturas que mantêm em curso relações raciais de dominação. Assim como em Almeida (2019, p. 19) o termo raça não pode ser estático, ele está "inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado".

Deste modo, o desafio é abstrair uma categoria que consiga interpretar um sentido estrutural ao racismo. Aqui se propõe esta reflexão em dois momentos. O primeiro deles atesta que o racismo é estrutural, pois tem efeitos concretos no todo social. Como se pôde verificar, a acumulação capitalista, mesmo a divisão internacional do trabalho, ou como elemento de segregação intraclasses, o racismo organiza materialmente a produção e reprodução da vida. O impulso colonizador era um senão fundamentado na diferença, isto é, na hierarquização da humanidade em raças. A empresa colonial organizou mercados a partir da escravidão racialmente dirigida, tanto no tráfico de humanos, quanto na produção e extração de matérias primas e bens de consumo dirigidos a metrópole. A forja das relações de produção pela propriedade privada dos meios de produção na Europa Ocidental, à subordinação do trabalho ao capital e a mercantilização da força de trabalho, foram categorizadas pela crítica à Economia Política de Marx. Neste esforço, a abstração pelo método marxista e a volta à interpretação de Fanon estabelecem o caminho para localizar o racismo como categoria da base material capitalista.

Isto posto, o segundo momento dá conta das mediações e da historicização necessária a qualquer categoria proposta pelo materialismo-histórico. É aqui que se pode interpretar que a ideologia racista – não em um sentido de superestrutura espacialmente separado, mas como componente da totalidade – é construída pela base material num movimento

dialético. A chave reside na indissociabilidade das relações da produção escravista-mercantil com a conformação das relações de produção capitalistas. Isto é, as estruturas racistas e capitalistas são historicamente formadas concomitantemente e conjuntamente. E, nesse processo, enquanto a dominação racial é a arma de dominação mais eficaz (Quijano, 2007), diversas relações raciais são histórica e geograficamente determinadas, sendo distintas entre si. Em outras palavras, enquanto a base material se justifica pela emergência de uma ideologia racista, esta, por sua vez, ganha diferentes formas e implicações ao redor do globo. Em suma, como manifestação cultural, institucional, ideológica, o racismo possui uma dimensão que não se compreende apenas ao afirmar que ele constitui uma estrutura no capitalismo.

A conjunção destes dois momentos se dá pois o racismo é fundamental para a reprodução do capitalismo. Ele articula tensões na estrutura material, partes contínuas do todo social. De todo modo, não é possível explicar o nascimento da ideologia racista ou instituições racistas puramente por uma determinação direta das relações de exploração econômica. Em outras palavras, não é a extração de mais-valia na produção industrial que explica ou determina a discriminação. Portanto, é fundamental que, após apreendemos os elementos materiais do racismo no capitalismo, sejam relevados os elementos históricos concretos para a formação de sistemas socialmente racializados.

Fanon auxilia na elaboração desses dois momentos, sustentando parte dos eixos em sua contribuição. Utilizando como base os pontos de Wood (2003), Thompson (2001) e Williams (2011) propostos anteriormente, é possível apreender o racismo estrutural, além de uma ideia criada socialmente, mas como uma corporificação da exploração material no mundo real. Sendo então, como aponta Gramsci (1991, p. 52-53) a estrutura e a superestrutura um "bloco histórico", isto é, um conjunto complexo – contraditório e discordante – o racismo é também parte do modo de produção.

Ao apontar que nas “colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura”, Fanon (1968, p. 29) não só corrobora a perspectiva anteriormente apresentada, como encaminha a mediação entre o contexto colonial e a conformação da modernidade. Ou seja, é uma ideia que contribui à

compreensão da colonialidade que resta no capitalismo. Ora, se no contexto colonial “o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça” (Fanon, 1968, p. 29), antes que a humanidade pudesse ser proletarizada, ela foi racializada. A condição *sine qua non* para a mercantilização do trabalho do homem, foi a mercantilização da vida, rebaixada na hierarquia racial a menos que humano. Enquanto isso representava um conjunto de ideias – a ideologia racista, uma superestrutura –, ela se “confundiu” material e objetivamente nas relações dispostas pelo escravismo, tráfico de escravos e produção pelo trabalho escravo. O que criou o senhor e o escravo – permitindo a vitória da burguesia como classe dominante e a expropriação dos trabalhadores livres – foi a raça. Que ao mesmo tempo que se torna algo concreto, material é uma ideia.

Conforme Faustino (2020, p. 40), o racismo é apropriado na sociedade moderna e permite o “empreendimento colonial”. A civilização europeia “é responsável pelo racismo colonial”, em que é de fato criado socialmente e politicamente a justificação do domínio (Fanon, 2008, p. 88-89). O colonialismo é um negócio do capitalismo para fins de maior expansão de mercados e busca de acumulação (Fanon, 1968). Nesta configuração as relações materiais se corporificam, a exploração do sistema colonial vai “engendrando posições sociais epidermizadas que marcados por um divisão racial do trabalho, pressupõe o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam” (Faustino, 2020, p.40). Fanon observou o racismo tanto como um produto, como um processo (Faustino, 2020). Fanon (1980), além de analisar o racismo como um produto do colonialismo europeu, precebe-se que a transição para o neocolonialismo no pós-independência mantém a ideologia racista operante na sociedade. Fanon entendeu uma mudança de articulação do racismo nas estruturas sociais.

Almeida (2019, p. 55-56) ressalta, baseado no pensamento fanoniano, que não é uma elevação espiritual ou moral que leva um racismo explícito (característico do racismo científico) para formas mais “sutis” do racismo. O que ocorre na verdade são “mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação”. Fanon acusa o ponto central na discussão:

[...] a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações econômicas, que , quer se queira quer não, arrasta consigo as ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo, das formas de racismo (Fanon, 1968, p. 36).

Dentre esses sofisticados modos de dominação, o racismo tem seus variados mecanismos: divisão racial do trabalho; desemprego desigual entre grupos raciais; diferenças salariais; reprodução precária da força de trabalho negra entre outros (Chadarevian, 2009). Balibar & Wallerstein (1991) permitem aprofundar a compreensão do racismo estrutural. O conceito de sistema mundo auxilia aqui a equacionar as ideologias racistas formadas na Europa, as estruturas escravistas, colonialistas e a incessante acumulação de capital do capitalismo. As formas de dominação como o racismo permitem equilibrar situações de exploração, pelas quais ao mesmo tempo grupos de pessoas são absorvidas pelo mercado capitalista, sendo relegados a situações subalternas. O racismo é um mecanismo que permite situações contraditórias para ampliar a acumulação de capital.

Aqui entra o segundo momento para qualificar a complexidade do racismo estrutural. O racismo como um produto e como funcional, não explica a totalidade das relações raciais na sociedade. Certamente a esfera econômica define pressões nas instituições, mas não é ela puramente a "pregar" o racismo nessas instâncias. As ideias não podem vir de nenhum lugar, de uma estrutura ahistórica.

Balibar & Wallerstein (1991, p. 17-18) definem racismo como um "verdadeiro fenômeno total". Em Fanon (2008) também há essa percepção de que o racismo flui em várias partes do tecido social. Tomando o conceito de sociogênese retomado por Faustino (2020), Fanon reconhece a dimensão econômica mas também vai criar suas análises além dela. O autor fez o caminho de observar o impacto da criação social dos problemas psicológicos do sujeito, ao mesmo tempo que receita mudança radical em âmbitos políticos,

culturais e econômicos. A dialética fanoniana preocupa-se com a libertação do todo social, não há liberdade "plena" se o oprimido somente livrar-se do complexo de inferioridade cultural, e também não se atinge o objetivo de emancipação somente conquistando independência nacional.

Ou seja, Fanon orienta fortemente para uma compreensão do todo racista, do racismo enquanto estrutura. Balibar & Wallerstein (1991) apontam que o problema da racialização é sempre embebido em outras estruturas, e segundo Bonilla-Silva (1997), a estrutura racista adquire certa autonomia. Bonilla-Silva (1997) situa que o racismo é uma ideologia fluida, que só pode ser oriunda de uma estrutura formada historicamente. Esta estrutura nada mais é que sistemas sociais baseados em racialização, formados "economicamente, politicamente, socialmente e ideologicamente em cima de categorias raciais". Essas categorias são formas de hierarquias que definem relações sociais entre raças criadas.

A formação desta estrutura racial ocorreu em momentos da história, nos quais as sociedades, como a colonial, são moldadas em direções racializadas. As discussões acerca do momento específico da história do capitalismo em que se formou essa estrutura racializada não apresentam acordo. O debate histórico em torno deste ponto está longe de ser concluído, mas vale ressaltar dois pontos que fortalecem o reconhecimento dessa estrutura. Em autores como Jordan, Robinson e Miles apresentam que na formação do capitalismo europeu, especificamente na transição do feudalismo para o capitalismo, o discurso racial já nasce naquelas circunstâncias, pois já havia uma ordem racial estabelecida naquela sociedade. Robinson (2000) trouxe o conceito de capitalismo racial para caracterizar a permanência do racismo no modo de produção que surgia às custas do feudalismo:

O desenvolvimento, organização e a expansão da sociedade capitalista perseguiram essencialmente direções raciais, e o mesmo ocorreu com a ideologia social. Como força material, então, pode-se esperar que a racialização vá inevitavelmente permear as estruturas sociais que emergem do capitalismo. Eu tenho usado o termo "capitalismo racial" para me referir a esse desenvolvimento e as subsequentes estruturas como agência histórica. (Robinson, 2000, p. 83)

Já outro conjunto de autores focaram em séculos posteriores para explicar essa estrutura racista. Boggs, Cox e E. Williams basearam-se em evidências disponíveis, para colocar que as ordens racializadas dentro do sistema capitalista emergiram depois da expansão imperialista europeia no Novo Mundo e África. Williams (2012) constrói a tese de que há um nexo entre o capitalismo, a acumulação britânica de capital e o comércio triangular. No contexto do colonialismo do Novo Mundo e da África foram impostos relações de subordinação via escravidão (relações hierárquicas racialmente orientadas). Tal formação é fundamental para a expansão da base material capitalista. O comércio triangular fomentou a revolução industrial em alguns aspectos: i) a mercantilização de escravos era feita em troca de produtos manufaturados ingleses, fomentando a produção britânica; ii) os escravos, levados ao outro lado do Atlântico, eram obrigados a trabalhar nas *plantations*. Regime este que produziu matérias primas para produção industrial inglesa; iii) A manutenção dessa ordem econômica estimulava o mercado ultramarino, fechando uma grande estrutura racializada pró-acumulação de capital da Inglaterra:

Em 1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio triangular ou direto. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos da acumulação de capital que, na Inglaterra, financiou a Revolução Industrial (Williams, 2012, p. 20)

Esta tese de Williams traz implicações importantes para a explicação proposta nesta seção. Voltando em Fanon (1968), em sociedades que impõem hierarquias racializadas, temos o racismo como produto, mas como desenvolve-lo também como processo ?. Em Williams (2012) é possível identificar uma estrutura formada na base material de produção, onde estão juntos o colonialismo, capitalismo e escravidão. Ou seja, o escravismo colonial – comércio triangular, colonização e trabalho escravo racialmente determinado – é condição econômica, infra-estrutura, base, das transformações materiais da produção do capitalismo. Isto quer dizer, a dominação racial do colonialismo é material e não apenas ideológica.

Tendo essas relações sido ressignificadas pela transformação final da base da sociedade, não se desloca a classificação racial como parte da

estrutura para qualquer outro canto (ideologia ou prática apenas). São essas mudanças na base material que definem uma estrutura racializada da sociedade. Pois as transformações materiais das relações sociais de produção enquanto eixo que sustenta o curso da história, são construídas também por outros âmbitos. Sobre a formação da sociedade com um todo racializado tem-se:

Primeiro, sistemas sociais racializados são sociedades que alocam diferenças econômicas, políticas, sociais e até psicológicas entre grupos ao longo de linhas raciais, linhas socialmente construídas. Depois que a sociedade se torna racializada, um conjunto de relações sociais e práticas baseadas em distinções raciais se desenvolvem em todos os níveis sociais. Segundo, raças são historicamente constituídas de acordo com o processo de racialização; estas se tornam efeitos de relações de oposição entre grupos racializados em vários níveis da formação social. Terceiro, é na base da estrutura, onde se desenvolve a ideologia racial. Essa ideologia não é simplesmente superestrutural mas se torna um mapa organizacional que guia as ações de sujeitos racializados na sociedade (Bonilla-Silva, 1997, p. 474)

No entanto, o que implica dizer que há uma estrutura racista que se forma no modo de produção capitalista? E que a estrutura material é composta por outros âmbitos? Não seria essa definição suficiente para abandonar uma noção estrutural que se livra da dicotomia base/superestrutura? Certamente, considerando estruturas de dominação formadas juntas, há uma interferência mútua entre elas. Porém, tais estruturas não possuem relações, cada uma à sua maneira, como outras esferas como cultura e política? Como lidar com uma *autonomia relativa* sem cair num dualismo novamente?

É possível articular esse problema recorrendo ao Quijano (2007) e seus argumentos da perspectiva decolonial. O autor levanta a noção de hietarquia, que aponta a história como uma conjunção de elementos historicamente heterogêneos. Ou seja, estruturas como o racismo possuem histórias específicas em espaço-tempo distintos. O que importa aqui é que a estrutura social em sua totalidade é formada por "elementos, experiências, produtos, historicamente descontínuos, distintos, distantes e heterogêneos" (Quijano, 2007, p. 98). Este modo de ver a estrutura social mostra que "raça e racismo não são superestruturas ou instrumentos para uma lógica preponderante de

acumulação capitalista, são constitutivos da acumulação capitalista à escala mundial" (Grosfoguel, 2008, p. 124).

Para articular as diferentes estruturas e formas de dominação e subjugação, a corrente decolonial levanta o conceito de colonialidade. Apesar do colonialismo e a escravidão terem passado como período, hierarquias coloniais ainda permassem arraigadas. Ponto alinhado com o que Fanon observou com as quedas dos regimes coloniais. Assim, colonialidade é "compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais" (Grosfoguel, 2008, p. 126).

A expressão que deriva dessa conceituação – *colonialidade do poder* – indica que a articulação de estruturas diferentes no todo social é "um processo de estruturação do sistema mundo moderno/ colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho como hierarquia étnico racial global" (Grosfoguel, 2008, p. 126). Ou seja, o capitalismo historicamente é uma das múltiplas "constelações" do "sistema mundo patriarcal/ capitalista/ colonial" (Grosfoguel, 2008, p. 125). Esta perspectiva explica a "autonomia" da estrutura racista, o capitalismo é um eixo condutor, mas sua destruição ou mudança material não implica necessariamente o fim de raça ou racismo. As estruturas se engendram de formas complexas e elas são decisivas para formação do todo social:

Não é menos decisiva para o capitalismo eurocentrado moderno/ colonial a distribuição mundial do trabalho em torno da colonialidade do poder. O capitalismo tem organizado a exploração do trabalho em uma complexa engrenagem mundial, em torno do predomínio da relação capital salário. Para muitos teóricos nisso consiste todo o capitalismo. Todo o resto é pré-capitalista e, dessa maneira, externo ao capital. No entanto, desde a América sabemos que a acumulação capitalista não vem precedida, em momento nenhum, a colonialidade do poder até o dia de hoje (Quijano, 2005, p. 121)

Por fim, retomando os dois momentos do argumento é possível elaborar: No primeiro momento é explicitado que o racismo não é mera ideologia. Nem é só um conjunto de ideias etéreas, uma superestrutura puramente determinada pela economia, ele é engendrado na base material. Pois ele implica na acumulação, além de ser divisor de classe. Também, como ideologia, o

fenômeno não pode ser desvincilhado do ideário capitalista. Mesmo sustentando por um materialismo-histórico "heterodoxo", pelo qual a ideologia é uma corporificação da exploração material na vida real, não se encontram elementos suficientes para explicar a existência do racismo e porque ele de fato se reproduz.

Assim emerge a relevância de se articular o segundo momento, pelo qual a formação da estrutura se dá através da história da formação do capitalismo e junto das sociedades colonizadas e escravizadas. São sociedades formadas globalmente por linhas raciais, e só a partir de sua formação é possível sustentar ideologias racistas. A relação das estruturas de opressão racista e classista se dão de modo que elas se consubstanciam na exploração capitalista. Pelo conceito de heterarquia pode-se entender este engendramento. Mesmo que por lugares diferentes do globo e ao longo da história tais relações se dão de modo distinto. Tudo isso para compreender que as relações de exploração em suas diversas formas propiciam a acumulação global de capital ditadas pelo ritmo da divisão internacional do trabalho. Compreender o problema dessa forma é apreender a totalidade do capitalismo quando se considera a raça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo é um fenômeno total que assola a existência humana por séculos a fio. A incompreensão do problema se apresenta perigosamente como um obstáculo para todos que sofrem com seus efeitos. No objetivo de contribuir, mesmo que brevemente, para elucidação do problema, este trabalho retornou a um dos autores mais vigorosos na luta contra o racismo. Após 59 anos de sua morte, esta pesquisa buscou compreender como os principais eixos da obra *Os Condenados da Terra* de Frantz Fanon contribuem para uma teoria que versa sobre o racismo como um componente estrutural do capitalismo. Essa busca foi desempenhada traçando ligações entre a obra do autor e o tratamento da questão de raça na tradição marxista, sempre atento ao materialismo histórico dialético.

Primeiramente, apresentou-se a trajetória curta porém intensa do autor. Fanon como um revolucionário-autor – e não um autor-revolucionário – esteve engajado durante toda sua vida com a libertação dos condenados. Lutou na II Guerra Mundial, pela libertação da Argélia, contra o colonialismo e o capitalismo. O ambiente de luta foi seu principal objeto de seu estudo, sempre buscando entender para transformar. Formado em psiquiatra e influenciado por diversas correntes teóricas, a originalidade de seus escritos levou sua obra a ser estudada pelos mais diversos autores. Cada um destes desenvolveram suas perspectivas da obra de Fanon, levando ao que temos hoje de “formas de fanonismo”. Neste trabalho, foi salientada a importância de entender a obra do autor, concatenando partes de seus escritos. O foco foi um dos pontos mais intrigantes da obra de Fanon: sua perspectiva de compreender as opressões da sociedade em suas mais diversas dimensões.

Como um combatente do racismo, também deixou um legado para a compreensão do fenômeno. Para o autor, o racismo é a pura dominação de certos grupos humanos por outros munidos da condição de “superiores”. É forjado na sociedade e pela história concreta desta. O racismo é ao mesmo tempo relação, processo e produto, cujo fim é sempre o mesmo: subjugação. Ao trazer diversos níveis analíticos sobre o objeto, esta pesquisa pôde apontar que Fanon deixou o racismo desnudado em várias instâncias da sociedade. O

fenômeno imposto em uma sociedade gera uma separação cruel entre dominadores e dominados.

No âmbito da vida do indivíduo o racismo o impede de viver questões que simplesmente fazem os humanos serem humanos. A racialização que separa negros e brancos, também racializa a experiência dos sujeitos envolvidos. O negro oprimido, um não-humano, é alienado até mesmo de identificar sua própria condição de vítima. A mitologia biológica criada pela Europa gesta a criatura negra e ironicamente cega os olhos da vítima com um mundo branco. O padrão a ser buscado pelo negro é tentar ser branco. Viver a vida atrás de uma máscara fora de sua própria existência.

No entanto, esta consciência não é fruto somente de um conjunto de ideias introjetadas no sujeito. A ideologia que separa negros e brancos é diretamente ligada a materialidade da sociedade. Fanon observando o colonialismo, constata o racismo justificando o domínio militar e moldando a sociedade em linhas raciais. Os lugares políticos, institucionais e espaciais foram radicalizados na divisão entre colonizador branco e colonizado negro. O colonialismo radicalizado vai relegar à sociedade dominada a desarticulação de seus modos de vida, cultura, tecnologia e costumes. Já num âmbito mais global, o racismo e o colonialismo são parte dos processos de expansão e acumulação do capitalismo imperialista. As colônias são transformadas em periferias do sistema, ligadas a divisão internacional do trabalho, pela qual essas regiões são mercados voltados às necessidades da Europa. É instituída uma divisão racial do trabalho em que regimes de trabalho forçados ou subalternizados são destinados a pessoas negras.

Esta elaboração de racismo, proporcionada pela leitura da obra do autor em relação a outros teóricos do tema, contribui à abstração de um conceito de racismo estrutural. Fanon estava preocupado com a materialidade da opressão de formações sociais radicalizadas. O autor traçou em que condições o colonialismo e sociedades na passagem pós-colonial engendraram o racismo. Assim, a perspectiva do racismo estrutural aqui apresentada, ainda que apenas em efeito teórico-didático, propôs seccionar a dimensão ideológica da materialidade do racismo como estrutura.

O racismo não pode ser restrito somente ao campo da ideologia, pois as ideias não surgem destacadas da realidade. O lugar de superestrutura apenas

também não basta. A ligação fundamental do racismo é a base material. O fenômeno é, mais uma vez, uma corporificação da exploração capitalista na vida real. Ele implica diretamente na acumulação de capital, além de gerar tensões na formação de uma classe revolucionária. A existência de uma forma de exploração como a analisada é proveniente de uma formação estrutural edificada historicamente no capitalismo em conjunto com as sociedades colonizadas e escravizadas. Racismo estrutural é dizer que a partir de um momento da história da humanidade sociedades foram formadas baseadas também por linhas raciais. A formação global do capitalismo tem em suas tramas estruturas de opressão racista e classista que se consubstanciam nas relações opressivas do todo.

Assim, dando a devida elaboração para o problema, este trabalho voltou-se para quais soluções Fanon propõe frente a um fenômeno tão complexo e desolador. O autor vai desenvolver sua própria dialética do “novo humanismo/nova humanidade” onde por meio da práxis revolucionária um novo ser vai ser gerado, sem dicotomias de raças numa sociedade verdadeiramente universal.

Se o racismo está presente no todo da sociedade, o caminho de luta para libertação deve passar também pela mudança de todo o conjunto social. O caminho composto do autor vai do individual até o universal. O processo de emancipação passa pelo estranhamento da condição alienante do oprimido, a revitalização das raízes culturais destruídas, o engajamento na luta nacional e a transformação radical da sociedade, tornando concreta a universalidade do ser humano.

Para Fanon, revolução é decolonização. É criar uma civilização no lugar da que a Europa fracassou em criar. Foi visto que essa forma de lidar com o problema traz pontos fundamentais ao marxismo. Olhando para o contexto colonial, a violência como parteira da história aqui se transforma na violência auto-defensiva e insurgente contra o idioma violento do colonialismo. A violência, na conjuntura colonial, é estratégica como via de liberdade.

Ainda, Fanon avança na leitura da luta de classes, onde é necessário analisar qual os atores do palco de cada revolução. No palco do Novo Mundo

são os *condenados da terra* que devem ter seu espaço na conquista de sua própria liberdade.

Na mesma linha que expande a luta de classes, o autor se volta à questão da nação sem cair em noções burguesas. A nação, sendo ela histórica, geográfica e culturalmente construída, é um espaço estratégico na revolução que não pode ser deixado de lado, mas também não pode ser resumida à simples independência. Fanon alerta, cair em um desenvolvimentismo da burguesia nacional é se submeter ao neocolonialismo

Depois de séculos de colonialismo e escravismo, as novas burguesias herdeiras do controle local da produção escravista mercantil, nada fazem a não ser reproduzir parcamente a indústria e continuar as relações coloniais de dominação, agora para a exploração capitalista. É um modo renovado de "acumulação primitiva". Renovado pois transformado para se adequar ao capitalismo. "Acumulação primitiva" pois é o processo de consolidação, sempre insuficiente e subalterno, de uma burguesia local pela colonialidade do poder. Portanto, o caminho pela revolução não deve parar enquanto as opressões capitalistas e racistas não cessarem.

Por fim, este trabalho junta-se a outros que, recentemente, estão trazendo à tona novamente as ideias de Frantz Fanon no Brasil. Nenhuma contribuição nesta pesquisa busca ser definitiva, a real intenção é cada vez mais fortalecer um campo de ideias e pesquisas focadas em debater questões tão delicadas e importantes quanto às relações raciais, mas da totalidade das relações sociais de produção. Fanon continuará atual enquanto não houver o novo ser universal, numa sociedade sem opressão e em um mundo sem raças. Assim, o último ensinamento de Fanon que esta pesquisa traz não poderia ser outro senão que o intelectual de um povo oprimido deve sempre buscar "escrever para abrir o futuro, convidar à ação e fundar a esperança" (Fanon, 1968 p.173)

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ALLEN, T. W., *The Invention of the White Race, vol.I.* New York: Verso, 2012

ALMEIDA, Silvio. Racismo Estrutural. 1ª edição. ed. [S. l.]: Editora Jandaíra, 2019.

ANDERSON, K. (2019). Marx nas margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais. Boitempo Editorial.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. Cadernos de Campo (São Paulo 1991), v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. Race, Nation, Class: Ambiguous identities. Verso, 1991

BARBOSA, Muryatan S. A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2020

BENSAID, Daniel. Marx o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BHABHA, H. *Day by Day... with Frantz Fanon.* In: Alan Read (ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation.* Seattle: Bay Press, 1996, pp. 186-205.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.

BONILLA-SILVA, Eduardo. Rethinking racism: Toward a structural interpretation. *American sociological review*, p. 465-480, 1997.

BROUSTRA, Jean. « Francis Jeanson », *L'information psychiatrique*, vol. volume 85, no. 8, 2009, pp. 779-781.

CAMPOS, Luiz Augusto. Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 32, n. 95, 2017.

CARVALHO, J. R. C. S. Fanon e a Questão Nacional. 2019 In: <https://www.novacultura.info/post/2019/10/28/fanon-e-a-questao-nacional-raize-s-e-tensionamentos>

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. IN: SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Cadernos para o diálogo, 1978.

CHADAREVIAN, Pedro C. Existe uma teoria econômica da discriminação?. 2009, Programa de Pós-Graduação em Economia Aplicada FE/UFJF, 2009.

CHADAREVIAN, P. C. (2007). Os precursores da interpretação marxista do problema racial. *Des théories Du racisme à l'analyse économique actuelle de ses conséquences sur le marche du travail au Brésil*. Tese de doutorado, Université de La Sorbonne, Paris, 3.

COSTA, Sérgio. *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21 no. 60, 2006. Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe*, La Découverte, Paris, 1998.

COPSON, Andrew. What Is Humanism?. *The Wiley Blackwell handbook of humanism*, p. 1-33, 2015.

DANNER, Leno Francisco. A crise das fundamentações universalistas: Religiões universalistas e racionalismo ocidental em questão. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 7, n. 1, p. 31-71, 2016.

DOS REIS, Raissa Brescia. *Négritude em questão: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956)*. *Temporalidades*, v. 4, n. 2, p. 142-154, 2012.

DOSSE, François. História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966-volume I. São Paulo, Editora Unesp, 2018.

DURÃO, GUSTAVO DE ANDRADE. A construção do nacional: Entre a conciliação de LS Senghor e a revolução de Frantz Fanon no Congresso de Artistas e Escritores Negros de 1959. XXVII Simpósio Nacional de História, 2013

DUNAIÉVSKAIA, Raia. Marxism and Freedom. From 1776 until Today. [1958] Pref. Herbert Marcuse e nova apresentação de Joel Kovel. Amherst, Humanity Books, 2000.

ENGELS, Friedrich, & MARX, Karl. "Obras escolhidas." Vol. I, II e III. São Paulo: Alfa-Ômega (1980).

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 1o ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

FASHINA, Oladipo. *Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence*. *Social Theory and Practice* 15 (2):179-212, 1989.

FAUSTINO, D. M. A disputa em torno de Frantz Fanon; a teoria e a política dos fanonismo contemporâneos – São Paulo: Intermeios, 2020 (Coleção Africamundi)

FAUSTINO, D. M. *Frantz Fanon; um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial, 2018a.

FAUSTINO, D. M. *Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FAUSTINO, D. M. *Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon*. In: V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, 2013. Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, 2013.

FAUSTINO, D. M. *Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo*. In: SER Social, Brasília, v.20, n.42, p. 148-163, jan-jun/ 2018b.

FOSTER, John Bellamy; HOLLEMAN, Hannah; CLARK, Brett. Marx and Slavery. MONTHLY REVIEW-AN INDEPENDENT SOCIALIST MAGAZINE, v. 72, n. 3, p. 96-121, 2020.

GALISSOT, R. Nação e nacionalidade nos debates do movimento operário; p.173-235 IN: História do marxismo IV: o marxismo na época da Segunda Internacional/ org. por Eric Hobsbawn; tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GEISMAR, Peter. *Fanon*. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.

GIBSON, N. *50 years later: Fanon's Legacy*. 12-21, Issue 564. Pambazuka News, 2011.

GIBSON, N. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press: 2008.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro como contracultura da modernidade. Rio de Janeiro: Editora, v. 34, 1993.

GORDON, L.R, SHARPLEY-WHITING, T.D., and WHITE, R.T. (org.). *Fanon: A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

GORDON, Lewis R. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Fordham University Press Publication, 2015.

GRAMSCI, AMAQUIAVEL, a Política e o Estado Moderno. R.J. Ed. Civilização Brasileira, 1991, 8a edição.

GROSFOGUEL, Ramón. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, núm. 16, enero-junio, 2012, pp. 79-102, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia

GUIBERNEAU, Montserrat. Nacionalismos: O estado nacional e o nacionalismo no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

HABERMAS, Jürgen. Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I). Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012

HAIDER, A. *Armadilha da identidade: Raça e Classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019 (Coleção Baderna).

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Editora UFMG, 2013.

HALL, S. *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?* In: READ, A. (ed) *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1996.

HOBBSBAWM, E. Some Reflections on the Break-Up of Britain, in *New Left Review*, Londres, set. Out, 1977, nº 105, p. 3-23. IN: *Questão Nacional e Marxismo*, Org. Jaime Pinsky. São Paulo, Editora Brasiliense, 1979

HUDIS, Peter. *Frantz Fanon: Philosopher of the barricades*. Pluto Press, 2015.

IANNI, Octavio. *Tipos e Mitos do Pensamento Brasileiro*. RBCS, [s. l.], v. Vol. 17, ed. nº 49, junho/2002 2002.

IRELE, A. *The African experience in literature and ideology*. 1981.London: Heinemann.

JAMESON, F. *Periodizando os anos 60*. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 81-120.

KEBEDE, M. *The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation: Fanon and Colonialism*. *Journal of Black Studies*, 31(5), 539–562, 2001.

KRÜGAR, C. *Impressões de 1968: contracultura e identidades*. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences Maringá*, v. 32, n. 2, p. 139-145, 2010.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. Boitempo Editorial, 2015.

MACHADO, Eliel. *Proletariado e luta de classes em Marx e Engels*. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, 2018.

MACEDO, J. R. (2016). *Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, V. Y. Mudimbe e Achille Mbembe*. *OPIS*, 16(2), 280-298.

MARIUTTI, Eduardo Barros et al. *Colonialismo, imperialismo e o desenvolvimento econômico europeu*. 2003.

MARQUESE, R. B. *Economia Escravista Mundial*. In: *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*/ Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.) - 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MARX, K; ENGELS, E. Correspondence, Ed. du Progrès, Moscou, 1971, p.232-234; apud Georges Haupt, op. cit., p.95-97. Carta de Marx a Kugelman, 29 de novembro de 1869. IN: Questão Nacional e Marxismo, Org. Jaime Pinsky. São Paulo, Editora Brasiliense, 1979

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã (Feuerbach). 5a ed., São Paulo: Hucitec, 1986

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. trad. Jose Carlos Bruni e M. Aurélio Nogueira, v. 7, 2002.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. trad. Maria Helena Barreiro Alves, v. 5, 2008.

MARX, K. Manifeste du Parti Communiste, Paris, Ed. Costes, 1934, p.91-92, apud Georges Haupt, Michael Lowy et Claudie Weill, Les Marxistes et la question nationale, Maspero, Paris, 1975, p.68, escrito em 1848. IN: Questão Nacional e Marxismo, Org. Jaime Pinsky. São Paulo, Editora Brasiliense, 1979

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. 1ª edição. ed. [S. l.]: Penguin, 2012.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. "Manifesto do Partido Comunista". In: Marx e Engels. Obras escolhidas. Tomo I. Moscou/Lisboa: Progresso/Avante, 1982.

MARX, K. Miséria da Filosofia. Tradução João Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985. Disponível em: <http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/marx_miseria-da-filosofia.pdf>

MATTOS, Marcelo Badaró. Classes sociais e luta de classes: a atualidade de um debate conceitual. Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, n. 20, p. 33-56, 2007.

MEREDITH, Martin. O destino da África: Cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios. 1ª edição. ed. [S. l.]: Zahar, 2017.

MBEMBE, A. *A universalidade de Frantz Fanon* (online). In: Centro de Estudos Comparatistas, 2012.

MIGUEL, Luis Felipe. *Violência e política*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 30, n. 88, p. 29-44, jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200029&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 ago. 2016. <http://dx.doi.org/10.17666/308829-44/2015>.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Editora, 2007.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. 2ª edição. ed. [S. l.]: Perspectiva, 2019.

Mourre, Michel, *Dicionário de História Universal*, vol.II, ASA, Porto,1998, p.694.

MUNANGA, K. *Négritude: usos e sentidos*. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2019. – (Coleção Cultura Negra e Identidades).

NIELSEN, Cynthia R. Frantz Fanon and the Négritude movement: How strategic essentialism subverts Manichean binaries. *Callaloo*, v. 36, n. 2, p. 342-352, 2013.

NKRUMAH, Kwame. *Luta de Classes em África*. Livraria Sá da Costa Editora, 1975 [1970].

OCHENI, Stephen; NWANKWO, Basil C. Analysis of colonialism and its impact in Africa. *Cross-Cultural Communication*, v. 8, n. 3, p. 46-54, 2012.

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.

DOS REIS, Raissa Brescia. Négritude em questão: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956). *Temporalidades*, v. 4, n. 2, p. 142-154, 2012.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. 2007, [s. l.], 2007.

RABAKA, Reiland. *Africana critical theory: Reconstructing the black radical tradition, from WEB Du Bois and CLR James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lexington Books, 2009.

RABAKA, Reiland. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's critical theory and the dialectics of decolonization*. Lexington Books, 2011.

ROBINSON, C. *The appropriation of Frantz Fanon*. In: *Race & Class*, 35(1), 79–91, 1993.

SENGHOR, Leopold. *Elements constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine*. In : *Presence Africaine – Deuxième Congrès des Écrivains et*

artistes noirs (Tome I – L'Unité des Cultures Négro-Africaines). Paris : Presence Africaine , 1959.

SCHWARCZ, L. M. *Teorias Raciais*. In: *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*/ Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.) - 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SPIVAK, G. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, 1988.

STÁLIN, J. V. Dialectical and Historical Materialism. 1a ed: 1938. Conforme <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm>, visitado em 30/9/2004.

STOREY, John. Teoria cultural e cultura popular: uma introdução. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

STREVA, Juliana Moreira. Teoria Descolonial de Frantz Fanon: anti-racismo, novo humanismo e luta. In *Conversações: Política, Teoria e Direito - Revista Discente da Pós Graduação - PUC-Rio*. Cadernos do Seminário da Pós 2015. ISSN 21769826. pp. 120-150. Versão Revisada.

TAYLOR, K. Y. *Raça, classe e marxismo*. In: Revista Outubro, n. 31, 2º semestre de 2018, 180-196.

THOMPSON, E. P. A miséria da teoria: ou um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser. Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, E. P. As peculiaridades dos ingleses e outros estudos. Campinas, Edunicamp, 2001, p. 263

WALLERSTEIN, I. M. Historical capitalism: with Capitalist civilization. Verso Trade, 2011.

WALLERSTEIN, I. “*Ler Fanon no século XXI*”. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 82, 2008.

WALLERSTEIN, I. “*Reading Fanon in the 21st century*”. In: New left Review n.57, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel. O universalismo europeu: a retórica do poder. 1ª edição. ed. [S. l.]: Boitempo, 2007.

WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na teoria marxista da cultura. Cultura e Materialismo. Tradução: André Glase. São Paulo: UNESP, 2011.

WILLIAMS , Eric. Capitalismo e escravidão. 1ª edição. ed. [S. l.]: Companhia das Letras, 2012.

WOOD, Ellen Meiksins. Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico. trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2006.