

# FRANTZ FANON E A DESCOLONIZAÇÃO

Renato da Silveira  

Universidade Federal da Bahia

**E**ste texto é um desenvolvimento da minha fala no painel intitulado “Debate sobre a colonialidade”, do seminário *Pensar a América*, um evento que trouxe simultaneamente à Bahia em 2009, coisa rara, vários intelectuais do mundo dito hispano-americano. Também já havia sido dito que nós brasileiros vivemos de costas para o continente, venerando a Europa, os Estados Unidos e depreciando nossos vizinhos. Na verdade, fomos condicionados a isso pela colonização portuguesa, pois, antes de virar Brasil, éramos um gigantesco território dividido em colônias regionais: Bahia, Pernambuco, Maranhão, Grão Pará, Rio & Minas, São Vicente etc. Com pouca, ou nenhuma comunicação entre si, todas prioritariamente voltadas para a metrópole, a serviço da metrópole.

Velho truque dos poderes autoritários: as linhas de comunicação devem ser verticalizadas, o nível mais baixo só poderia, salvo em casos excepcionais, se comunicar com o imediatamente superior, nada de perigosos horizontalismos. Além do mais, tudo o que existisse de intelectualmente mais qualificado, publicação, edição, pesquisa, ensino superior, seria exclusividade dos VIPs da metrópole, nosso espelho. Colônia, por definição, era um mundo amorfo, uma pedra bruta a ser burilada.

Com a independência, interiorizamos essa mesma relação centro-periferia, através da concentração do desenvolvimento do país no centro-sul, o qual passou a desempenhar o papel de espelho e a alimentar um soberbo desprezo pelo resto do território. *Pensar a América*, junto a outras iniciativas análogas, rompe essa lógica maldita, promovendo encontros horizontais entre aqueles que ontem desfrutaram de prazeres análogos e sofreram mazelas semelhantes, e hoje enfrentam a dominação dos modernos impérios do norte.

---

Fui convidado a participar desta mesa porque traduzi para a Edufba o contundente *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon, obra de juventude escrita em 1950, quando tinha apenas 25 anos, e publicada na França dois anos depois. Era inicialmente uma “tese de exercício” em psiquiatria, ou seja, um trabalho de conclusão de curso rejeitado por um orientador obtuso, que não foi capaz de perceber, entre os pequenos defeitos de um texto jovem e rebelde, as fulgurâncias da genialidade. Fanon foi então obrigado a apresentar uma tese qualquer, bem adaptada aos formatos canônicos e depositada em 1951, para poder exercer sua profissão na França.<sup>1</sup>

Mas a reprovação não o desencorajou de publicar o texto original, consciente da imperiosa necessidade de sua divulgação, exatamente por causa das suas malditas implicações, tendo sido finalmente beneficiado pela lucidez de uma editora parisiense. Lucidez, aliás, não isenta de trevas. E na “Introdução” do original, afinal publicado, desabafaria: “Este livro deveria ter sido escrito há três anos”, ele contém verdades que “não precisam ser jogadas na cara dos homens”, pois “podem ser ditas sem excitação”. “Não pretendem entusiasmar” pois “o entusiasmo é, por excelência, a arma dos impotentes”. Porém, se “não venho armado de verdades decisivas”, penso, “com toda serenidade [...] que é bom que certas coisas sejam ditas”.<sup>2</sup>

Apesar de ter apresentado sua obra como um “estudo clínico”, Fanon realizou algo muito mais audacioso, ao confessar abertamente a

---

1 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil, 1952; Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador: Edufba, 2008. E em edição mais recente: Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, São Paulo: Ubu Editora, 2020. Ver o “Posfácio” a esta edição por Deivison Faustino.

2 Cf. também o “Prefácio” de Lewis R. Gordon na edição da Edufba, acompanhado da versão inglesa original. Tal edição será a referência das citações a seguir. Deivison Faustino, no texto citado, faz um relato das peripécias envolvendo a primeira edição do *Pele negra, máscaras brancas*, inclusive a controversa criação do seu título. Francis Jeanson, seu primeiro editor, na edição da Ubu também faz um relato detalhado desse primeiro e complicado encontro com Fanon, em um texto intitulado “Reconhecimento de Fanon”, que havia sido publicado em 1965.

própria tristeza, seu intenso desespero; bem como ao abordar um amplo contexto social, aplicar uma metodologia complexa, antecipando intuitivamente a interdisciplinaridade e o papel da subjetividade no processo do conhecimento. O objeto central do seu estudo é naturalmente aquele que usa a máscara branca, o “indígena do mundo moderno”, ou seja, o negro vivendo no mundo arquitetado, construído e dominado pelo branco, aceitando tal dominação, carregando as desvantagens da pele negra mas deixando-se moldar uma máscara branca, quiçá uma alma branca. Nos dizeres de Sartre, “a Europa acreditou na sua missão, ela havia helenizado os asiáticos, agora cria uma nova espécie, o preto greco-latino”.<sup>3</sup>

Para escrever em profundidade sobre tal processo, Fanon utilizou vários tipos de linguagem: terminologias eruditas em latim, francês, inglês e alemão, teorias médico-científicas, psicológicas e filosóficas, a psicanálise e o existencialismo, passou por cima das habituais fronteiras acadêmicas, abordou criticamente a literatura e o cinema, o folclore e a cultura tradicional, entrou sem pedir licença onde sua intuição o mandava, com uma autoridade exemplar. Analisou a mitologia manipuladora de vários heróis populares, o cunho ideológico de certos regionalismos crioulos, dos provérbios e dos falares das Antilhas e do Senegal, de termos característicos do *argot*, a gíria metropolitana, tudo isso para desvendar os mecanismos íntimos de formatação das mentalidades dominadoras e, principalmente, das mentalidades submissas. Aliás, seu texto também é intensamente imerso na lírica contestadora e dolorida dos grandes poetas caribenhos, atraindo a cumplicidade do leitor, seu sentimento, para a intimidade da narrativa.

O texto de Fanon é epistemológico quando desconstrói conceitos, é didático quando divulga conhecimentos científicos, é político quando denuncia a opressão do homem pelo homem e é até mesmo poético, quando narra de modo comovente o drama do ser humano humilhado e oprimido. Claro que um orientador convencional não poderia dar seu aval

---

3 Jean-Paul Sartre, “Frantz Fanon, fils de la violence”, prefácio à primeira edição de *Les damnés de la terre*, publicado como encarte in Paris: Petite Collection Maspero, 1968.

a tamanha aberração, conceder o título de doutor a um sujeito que não carrega doutrina no bolso e que expõe publicamente a vulnerabilidade de sua consciência atormentada...<sup>4</sup>

O indígena do mundo moderno é portanto um ser “inferiorizado pelo sepultamento de sua originalidade cultural”, prisioneiro de um complexo de dependências, da ânsia de ser branco, do desejo de fazer sexo com a branca, da vergonha do próprio sotaque... Nos termos psicanalíticos de Fanon, é um “tipo neurótico obsessional”, alguém que interiorizou uma dominação, a qual portanto não é apenas material, é mental.

O dramático capítulo 5 de *Pele negra* é uma narrativa da sua experiência no pós-guerra da metrópole, sua vida cotidiana nas praças e nos lugares públicos. Ele havia lutado na Segunda Guerra Mundial ao lado da França, foi ferido no campo de batalha e condecorado por bravura com apenas dezoito, vinte anos. Depois foi viver no mundo dos brancos, cheio de expectativas e ilusões, “pretendendo descobrir um sentido nas coisas”.

No contexto metropolitano, o ideário republicano alimentava uma igualdade isenta de preconceitos, a vergonhosa pecha do racismo era atirada para o mundo anglófono: Inglaterra, África do Sul, Austrália, Estados Unidos, estes seriam os territórios onde reinavam os racismos institucionalizados, os *apartheids*. A lei de 1948 havia atribuído a cidadania a todos os habitantes do antigo Império Colonial Francês. Exatamente quando a Sociedade das Nações publicava a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, a proclamação da dignidade do ser humano virava na França realidade jurídica.

Por outro lado, desde essa época, o mundo editorial francês passou a ser mais aberto, ou, melhor dizendo, menos fechado aos intelectuais africanos e afrodescendentes. As Presses Universitaires de France (PUF) preencheriam dignamente, depois dos horrores da Segunda Guerra, sua função de alargar os horizontes culturais e humanitários, ao publicar, sempre em 1948, a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*,

---

4 Parafraseando Jeanson.

coletânea organizada por Léopold Sédar Senghor, um livro de poesias cometidas por seis negros geniais desconhecidos, contando com um célebre prefácio de Jean-Paul Sartre, obra atualmente considerada um clássico da literatura francesa.

Paralelamente, o professor senegalês Alioune Diop reunira em 1947 um grupo de intelectuais e artistas africanos, franceses e antilhanos, desenvolvendo os temas do “pensamento africano” e da cultura negra, para fundar a revista *Présence Africaine* e, dois anos mais tarde, a livraria/editora homônima, em pleno Quartier Latin, a Meca da inteligência ocidental. Léopold Senghor, ao lado de Aimé Césaire, era o principal animador da “Negritude”, movimento de exaltação das civilizações africanas pré-coloniais que vinha caminhando morosamente, desde que o haitiano Price-Mars publicara, em 1928, *Assim falou meu tio*, porém conseguia naquele momento certa audiência no seio das classes cultivadas da Europa.

Lembremos que as vanguardas artísticas parisienses, desde o início do século, promoviam uma valorização das artes visuais africanas, inspirando-se nelas para criar movimentos renovadores como o Cubismo, e que os *jazzmen* americanos, fugindo da América dos linchamentos, fizeram da Paris do pós-guerra sua terra de eleição. Então, naquela época um tanto quanto ambígua, que por outro lado mantinha a linha dura nas colônias, promovia uma repressão brutal a qualquer manifestação anticolonialista na capital, na área da cultura a França saía na frente ao abrir caminho aos intelectuais negros, no momento em que Fanon completava seus estudos em medicina.<sup>5</sup>

Imerso nessas contradições, ele encontrou uma dura realidade na vida cotidiana, nos mercados, nas padarias, nos coletivos, nas ruas: “No novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um

---

5 Cf. François Châtelet e Évelyne Pisier-Kouchner, *As concepções políticas do século XX*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, pp. 374-375. Pascal Blanchard, Eric Deroo e Gilles Manceron, *Le Paris Noir*, Paris: Editions Hazan, 2001, *passim*.

estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu”.<sup>6</sup>

“Saia pra lá, preto sujo!”... “Mãe, olhe um preto, tô com medo!”. “O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio”. Insultos após insultos, olhares de desconfiança, de nojo... Ou de admiração, de comiseração: “Olhe, ele é bonito, esse preto”, “Ora essa, entre *monsieur*, na nossa casa o preconceito de cor não existe!”. Onde me situar, onde me meter, aonde me esconder? – interrogava-se Fanon: “Queria simplesmente ser um homem entre outros homens, gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente”. O negro em sua própria terra não precisava confirmar seu ser diante de ninguém, enquanto que, na Metrópole, a dolorosa descoberta foi que ele tem sistematicamente de ser negro diante do branco, se situar entre dois sistemas de referência hierarquizados numa posição frágil, porque o original era depreciado pela civilização imposta. “A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor. Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal”. Minha negrura passou a me atormentar, escreveu então, e o precipitou em uma busca frenética. “Alguns me associavam a meus ancestrais escravizados, linchados: decidi assumir”. Na sua mente, a necessidade de valorizar um sistema de referências próprio se impôs. Então descobriu a “Negritude”.

Descobriu, mas logo a rejeitou. Inicialmente se encantou com a descoberta das antigas civilizações negras, as metrópoles de cem mil habitantes, Segu, Djennê, Tombuctu, os doutores negros, homens educados e corteses, que sabiam construir grandes edifícios, curar enfermidades graves, manter centros livres e universitários, construir impérios! O negro, enfim, reabilitado por uma categoria histórica reconhecida no mundo oficial: “Do outro lado do mundo branco, uma feérica cultura negra me saudava. Escultura negra! Comecei a corar de orgulho. Era a

---

6 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 103.

salvação??” Por outro lado os poetas negros, como Senghor, exaltavam o ritmo, elemento vital por excelência, existente na sua pureza primitiva nas obras-primas da arte negra; ou como Césaire, que celebrava a vitalidade congênita da raça, “o que a terra mais tem de terra”, “carne da carne do mundo, palpitando no próprio movimento do mundo”, fonte de superação de todas as agruras:

Minha negritude não é nem torre nem catedral  
Ela mergulha na carne vermelha do chão  
Ela mergulha na carne ardente do céu  
Ela rasga a prostração opaca da paciência normal [...]

E Fanon repicando: “Eia! O tabaque baratina a mensagem cósmica. Só o preto é capaz de transmiti-la, de decifrar seu sentido, seu alcance. Cavalgando o mundo, esporas vigorosas contra os flancos do mundo”, eis o preto “borrifando o mundo com sua potência poética”: “Caso-me com o mundo, eu sou o mundo!”. Reencontrou então o “Um primordial”, mas logo perderia as novas ilusões, pois ficava fixado num passado valoroso, contudo definitivamente parado no tempo, arcaico.<sup>7</sup> Ouvia ainda que, quando os brancos se sentem mecanizados demais pelo excesso de civilização, voltam-se para os homens de cor como fonte de “nutrientes humanos”, uma espécie de último recurso ao qual a alma corrompida do civilizado, cansada dos arranha-céus, poderia recorrer. Porém como quem recorre a uma criança, virgem, espontânea. Insatisfeito, decidi então abandonar o passado glorioso e a espontaneidade radical, à procura

7 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 124. A Negritude esteve longe de ser unanimidade entre os próprios intelectuais africanos. Vincent Monteil, no seu *Islam noir*, cita alguns exemplos de rejeição, entre outros: Ezekiel Mphahlele, africano do Sul, afirmou em um colóquio literário em Veneza (setembro de 1961): “eu não passo minhas noites a me perguntar se vou acordar europeu ou africano”. Wole Soyinka, romancista iorubá com tiragens de 500 mil exemplares editados em sua própria língua, acredita que a Negritude enfatiza “valores muito ingênuos e simplistas, uma espécie de ‘infância’, virtude dos africanos da qual eles não deveriam se envergonhar”. Monteil, *L’Islam noir*, pp 31-32.

de novos horizontes. E encontrou o discurso marxista da linha maoísta, reverberando nas palavras de Jean-Paul Sartre.

No “Orfeu negro”, prefácio à Antologia já citada, Sartre havia escrito que ao negro apresentava-se uma oportunidade histórica ímpar, um novo impulso revolucionário, mas ele só poderia dar o grande grito que iria abalar os fundamentos do mundo quando virasse proletário. No processo revolucionário, a categoria de raça seria superada pela categoria de classe:

O negro [...] não deseja de modo algum dominar o mundo: ele quer a abolição dos privilégios étnicos, quaisquer que sejam eles; ele afirma sua solidariedade com os oprimidos de qualquer cor. De repente a noção subjetiva, existencial, étnica, da *negritude* “passa”, como diz Hegel, para aquela objetiva, positiva, exata – do *proletariado*. Para Césaire, diz Senghor, o “branco” simboliza o capital, como o negro o trabalho... É a luta do proletariado mundial que canta através dos homens de pele negra [...] De fato a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não é autossuficiente, e os negros que o utilizam o sabem bem; sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim a negritude existe para se destruir; é passagem e ponto de chegada, meio e não fim último.<sup>8</sup>

O marxismo dos poetas negros afirmaria a superação das suas lutas específicas e a adesão a uma causa mais nobre ainda, mais universal: a revolução socialista. “Quando li esta página – comenta Fanon – senti que roubavam minha última chance”. Sartre teria destruído a motivação negra, o melhor amigo dos povos de cor havia tentado demonstrar a relatividade do

---

8 Sartre, “Orphée noir” *apud* Fanon, *Pele negra*, pp. 120-121.

seu ativismo, seu caráter de mero veículo autodestrutivo. O próprio Césaire de certo modo o teria admitido, quando escreveu que o grande rio negro vai colorir o mar no qual se lança, que o papel da negritude seria reacender uma chama revolucionária mais vasta. Então, conclui Fanon, havia um devir histórico preestabelecido, previsível, este sentido já estava lá, me esperando. Sem passado negro, agora sem futuro negro, Fanon sentia-se amputado: “Eu sou dádiva, mas me recomendavam a humildade dos enfermos... Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar”. Porém, valente, não se conformaria: “Contra um devir histórico previamente estabelecido, deveríamos opor a imprevisibilidade. Eu tinha necessidade de me perder absolutamente na negritude”.<sup>9</sup>

Entrementes a história mostrou que Sartre e Césaire estavam redondamente equivocados, a pretensa passagem linear do negro ao proletário era apenas uma ilusão militante. No mundo que o Ocidente forjou, o trabalhador negro seria simultaneamente vítima da exploração enquanto operário e da opressão enquanto negro, cada uma no seu momento. E eventualmente nem mesmo isso: na África do Sul os operários brancos expulsavam os negros dos sindicatos, na Irlanda do Norte os operários protestantes expulsavam os católicos das fábricas: de norte a sul os “proletariados” empíricos eram muito mais complexos do que supunha aquela vã filosofia. Não usavam uniformes, eram poliformes.

*Pele negra, máscaras brancas* é uma obra rica de finas interpretações, boas intuições teóricas e grandes dilemas. Primeiro, de certo modo, antecipava a onda processualista (ou interacionista) que tomaria conta das ciências sociais nas décadas seguintes, ao adaptar o aspecto dinâmico da teoria marxista, desvinculando-o contudo da previsibilidade

---

9 *Pele negra*, p. 126. Na conclusão do *Discours sur le colonialisme*, Césaire bradaria: “Le salut de l’Europe [...] c’est l’affaire de la Révolution, celle qui [...] substituera, en attendant la société sans classes, la prépondérance de la seule classe qui ait encore mission universelle, car dans sa chair elle souffre de tous les maux de l’histoire, de tous les maux universels: le prolétariat”. Paris: Présence Africaine, 1955, p. 59.

evolucionista. Começaria a “Conclusão” com uma longa epígrafe de Karl Marx, extraída de *O 18 brumário de Luís Bonaparte*: “A revolução social não pode obter sua poesia no passado, [precisa] despojar-se de todas as superstições relativas ao passado [...] As revoluções do século XIX devem deixar os mortos enterrarem os mortos”.

Os operários negros que encontrou em Paris nunca estavam preocupados com “a torre substancializada do passado”, argumenta Fanon. “A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevê de humanidade”. Sem dúvida, esclarece, há algum interesse em reconhecer a qualidade da cultura negra antiga, mas não vê “em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe”. Só superando o pesado passado histórico é que os oprimidos poderiam introduzir um novo ciclo de liberdade. “Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade”. É em nome do presente e do futuro que todos os combatentes anticolonialistas aceitam morrer. “Não sou homem de passados”, arremataria então.

Por outro lado, ao contrário do que afirmara anteriormente, ou seja, sua necessidade de se “perder absolutamente na negritude”, ao longo da sua narrativa a especificidade da luta do negro seria deixada de lado. “Não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositária de valores específicos”, não lhe interessaria determinar em que sua raça seria inferior ou superior às demais, fixar no homem branco uma culpa pelos danos causados no passado, nem pisotear o orgulho do antigo senhor:

Não sou prisioneiro da História [...] Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência [...] Sou preto, e toneladas de grillhões, tempestades de pancada, torrentes de escarro escorrem pelas minhas costas. Mas não tenho o direito de me deixar paralisar [...] de me deixar atolar nas determinações do passado [...] Eu, homem de cor, só quero uma coisa: [...] que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem”. [Tanto o negro quanto

o branco] “têm de se afastar das vozes desumanas dos seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação”.

E conclui com uma última prece: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”<sup>10</sup>

Na “Conclusão” de *Pele negra*, ao encorajar um ativismo defensor do oprimido em geral, ao negar o passado ilustre, o fatalismo militante, a especificidade da luta do negro, ao refugiar-se no próprio corpo, ao acalentar a ideia, nas palavras de Edward Said, “de um destino coletivo e plural da humanidade, ocidental e não-ocidental”, Fanon parece não ter encontrado uma solução satisfatória para o seu dilema. Talvez devido à sua formação de psiquiatra e filósofo, ele ainda não dispunha de equipamento intelectual suficiente para raciocinar dentro de contextos históricos específicos, em termos de organização da vida vivida, para proclamar que sua raça não era superior nem inferior apenas em termos abstratos ou orgânicos, porém inferiorizada social, econômica, cultural e politicamente, dentro de determinados contextos, precisando, por isso mesmo, de uma abordagem específica, de um programa político específico.<sup>11</sup>

Por exemplo, que entende ele pela recusa de se “atolar nas determinações do passado”, já tinha se esquecido dos doutores ilustres, dos técnicos refinados, dos universitários falando o mandinga? Parece não compreender que tais doutores não eram personagens de “torres substancializadas”, continuavam em atividade, criaram tradições intelectuais e profissionais em andamento, muitos deles resistiram contra a dominação colonial, eram, em uma palavra, parte de uma realidade social existindo em meio a rudes conflitos e contradições, é verdade, mas que se perpetuava na atualidade. Fanon não o compreende provavelmente também porque estava existencialmente muito distante desse “passado”, a cultura original

10 Esta, e as citações relativas à “Conclusão”, em *Pele Negra*, pp. 185-191.

11 Cf. Edward Said, “A representação do colonizado; Os interlocutores da antropologia” in Edward Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003), p. 134.

da qual ele e seus parentes foram extraídos existia na sua mente como algo “sepultado”, muito longínquo, muito vago, e termina seu contundente livro propondo mais enigmas do que soluções.

Pois Fanon era um *évolué*, um “evoluído”, membro da classe dos negros privilegiados que faziam a mediação entre a Metrópole e a Colônia, e portanto beneficiada por certas medidas: negócios privilegiados, acesso aos postos importantes da administração, às profissões mais prestigiosas e à educação superior. O “evoluído” é uma figura característica da colonização francesa, que instituiu a colônia como um “departamento”, um pedaço sócio-político-administrativo da Metrópole no Ultramar, embora tal política não tenha sido aplicada uniformemente em todas as colônias. De qualquer maneira, a sociedade das Antilhas foi moldada pelas instituições francesas, estruturas políticas francesas, empresas francesas, escolas francesas, religião francesa, mídia francesa, gerando intelectuais como Fanon, que tiveram, segundo seus próprios termos, sua originalidade étnica sepultada. Após a Segunda Guerra, Fanon ganhou uma bolsa para estudar medicina na França, em Lyon, com especialização em neurocirurgia e neuropsiquiatria, obtendo também um diploma em filosofia. Em 1953 solicitou uma transferência para a Argélia e começou a clinicar no hospital de Blida-Joinville, quando mudou radicalmente a orientação de sua vida.

Entre 1956 e 1961, Fanon tornou-se uma figura representativa da rebelião anticolonialista mundial. Trabalhando em Blida, já era suspeito de colaborar com a insurreição armada, mas a situação ficou insustentável quando da sua intervenção no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros na Sorbonne, em setembro de 1956, publicada em seguida na revista *Présence Africaine*, intitulada “Racisme et culture”. É então obrigado a deixar a Argélia, transferindo-se para a Tunísia e se integrando ao estado-maior da rebelião, que viria a ser em seguida o Governo Provisório da República Argelina (GPRA). Segundo suas próprias palavras, virou um “cidadão da revolução argelina”.

Como representante do GPRA, viajou pelo Congo, Mali, Gana, Guiné, Etiópia, participando de conferências anticoloniais em países

africanos e afro-asiáticos, tendo encontros estratégicos com importantes líderes africanos como Sékou-Turê e Patrice Lumumba. E teve seus textos rebeldes amplamente publicados na Europa, na Ásia e nas Américas. Nesse processo de internacionalização, Fanon foi deixando de ser aquele evoluído isolado em uma colônia sem história própria, ganhou uma maior intimidade com a África viva, pulsante, diversa, virando, segundo Sartre, “nada mais nada menos do que o intérprete da situação colonial”. Porém não perdeu a velha repulsa pela cultura tradicional africana.<sup>12</sup>

O desenrolar da história confirmou que “atolar-se nas determinações do passado” não era um problema real, o passado nem sempre era um atoleiro, também poderia ser um trampolim, uma vez que as solidariedades tendiam a ser muito diversificadas e as influências cada vez mais diversas. Então, a partir do início do século XX, o movimento negro americano demonstrou que a cor da pele e o status rebaixado em países independentes eram mais do que suficientes para a criação de solidariedades específicas, um poderoso movimento social que contava com diversas alternativas, desde a opção pela luta armada até a luta pelos direitos civis. E, inclusive, que a afirmação de um passado africano ilustre dava força moral ao movimento. Destaquemos naquele contexto a presença de William Edward Burghardt du Bois, um dos líderes do movimento Harlem Renaissance, editor do jornal nova-iorquino *Crisis*, órgão oficial da National Association for the Advancement of Colored People, fundada em 1910, que lutava pelos direitos civis e afirmava a excelência da herança cultural africana.<sup>13</sup> Tal movimentação não ajudaria de imediato os meninos de oito anos que trabalhavam nas plantações da Martinica, mas colocava o problema deles como ponto de pauta.

A esse respeito, se Fanon antecipou a postura teórica do interacionismo, ao enfatizar a agência dos indivíduos e dos grupos na atualidade,

---

12 Para maiores detalhes, ver Pirelli, “Il contributo di Frantz Fanon al processo di liberazione dei popoli. I dannati della terra”, *resistenze.org* .

13 Cf. Renato da Silveira, *A mitologia maldita: estereótipos políticos e raciais na gênese da indústria cultural*, Salvador: Edufba, 2021, pp. 358-359. Du Bois tem um livro editado no Brasil, *As almas da gente negra*, Rio de Janeiro: Lacerda Edições, 1999.

antecipou também o “presentismo”, defeito fundamental dessa corrente de pensamento, ao minimizar o papel das raízes antigas dos grupos estruturados em atividade, o peso das heranças culturais no processo histórico. Os movimentos étnicos que logo iriam ganhar força e visibilidade internacional, palestinos, eritreus, curdos, catalãos, bascos, bretões, índios americanos, entre tantos outros, demonstraram que a cultura tradicional poderia ser dinâmica e performativa, passando a desempenhar na arena política internacional, bem como nos estudos universitários, um papel destacado. A roda da história girava num sentido imprevisível, como queria Fanon, mas a base teórica, a concepção de cultura, as articulações políticas, a organização revolucionária com as quais ele passaria a operar, àquela altura do campeonato, dariam conta das novas realidades emergentes?

---

“A cultura tem ambiguidades graves”, escreveria ele para condenar as tradições em *Les damnés de la terre*, publicado em 1961, sua terceira e derradeira obra, livro considerado por Sartre “o clássico da descolonização”, e considerado por muitos sua obra da maturidade.<sup>14</sup> Hoje, a enorme variedade de leituras e a imensa quantidade de temas tratados dificulta que se diga algo de definitivo sobre a obra do mestre martinicano, mas talvez não seja ocioso recapitularmos algumas questões importantes, enfatizando aspectos insuficientemente explorados que têm repercussões na atualidade. Por exemplo, teria o Fanon argelino mantido o fundamental do Fanon martinicano, como já se pretendeu, ou teria, nessa transição, mudado radicalmente seu discurso, sua postura política? Os temas desenvolvidos em *Les damnés*: a relação entre cultura e ação revolucionária, a tentativa “de inserir a experiência argelina em uma perspectiva de unidade africana”, sua iniciativa de estender seu programa político a todo

---

14 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris: Petite Collection Maspero, 1968, com o encarte “Frantz Fanon, fils de la violence”, de Jean-Paul Sartre, prefácio à primeira edição.

o Terceiro Mundo, seu engajamento em um partido político marxista-leninista representam “dimensões em que se manifesta a maturidade de Fanon”, a ampliação dos seus interesses, de sua lucidez, como pretende, por exemplo, Giovanni Pirelli, seu biógrafo italiano?<sup>15</sup>

Começemos com o movimento do contexto cultural onde Fanon agia. Depois que, em 1848, a escravidão foi abolida nas colônias, o sufrágio universal foi instituído em todos os territórios controlados pela França. O colonizado, caso único na história das colonizações europeias, passou a ter os mesmos direitos do cidadão francês, inclusive elegendo seus próprios deputados para o parlamento metropolitano. Mesmos direitos vírgula, porque na prática a teoria era outra, mais ambígua, pois a Metrópole mantinha um controle rigoroso sobre a vida dos colonizados, uma vez que os governadores locais eram diretamente submetidos à autoridade do chefe do Estado metropolitano, o número de deputados eleitos nas colônias era muito desproporcional às suas populações, e em algumas colônias, como a Argélia, muitos nativos não tinham direito à cidadania.<sup>16</sup>

Consequência direta dessa lógica, as culturas tradicionais africanas, nas Antilhas e nas colônias de povoamento, foram desaparecendo com o tempo, com o detalhe fundamental de que as instituições políticas, econômicas, sociais e religiosas africanas foram aniquiladas, restando apenas algum folclore, alguns hábitos alimentares e vestimentares, além, é claro, do *créole*, a língua mestiça das Antilhas francesas. O afrodescendente antilhano foi portanto transmutado em um francês de segunda categoria, um desenraizado, enquanto que o “evoluído” sofreria uma lavagem mais

---

15 *Les damnés* foi publicado em outubro de 1961, um mês e meio antes do falecimento de Fanon, vítima de pneumonia enquanto tratava de uma leucemia nos Estados Unidos. Foi escrito em dez semanas, já na fase terminal de sua enfermidade. Cf. o “Prefácio” de Lewis Gordon in *Pele negra*, p. 12. As citações serão traduzidas da edição da Petite Collection Maspero, porém existe uma edição brasileira, intitulada *Os condenados da terra*. O julgamento severo de *Pele negra* foi feito por Pirelli apud Faustino, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 255. As demais citações em “Il contributo di Frantz Fanon al processo di liberazione dei popoli”.

16 Cf. Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris: Guillaumin, 1902, cap. V: “De la colonisation française”. E Pierre Guillaume, *Le monde colonial – XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Armand Colin, 1999, cap. 12.

radical ainda, pois, em troca de reconhecimento e ascensão social, perdera sua expressividade corporal de origem e ganhara uma luzidia mente branca, cristã e ocidental: Fanon enquadrava-se nesta categoria, recebera uma completa educação francesa, era um detentor do saber científico europeu, perdera a memória do passado africano de sua gente, seu corpo movia-se como o de um “civilizado”, usando, na sua aparição pública, um dos mais importantes símbolos do poder no Ocidente: o terno e a gravata.<sup>17</sup>

Era um espírito rebelde, sem dúvida, tomou posição contra isso, mas estava enquadrado definitivamente em um tipo de educação superior; habilidoso operador de certas técnicas investigativas e discursivas, diga-se de passagem, brilhantemente aprendidas, mentalidade formatada dentro de certo padrão: pele negra, cérebro branco. Devido a esse enquadramento, em *Les damnés de la Terre* a cultura tradicional é concebida sob influência da “teoria da modernização”, muito em voga nos meios acadêmicos ocidentais nos anos em que Fanon estava escrevendo sua derradeira obra: superestimação acrítica do modelo ocidental de sociedade levando a uma subestimação deliberada das tradições como uma espécie de automatismo irracional, resistente ao progresso, um entulho que precisaria ser removido. Grandes ilusões então foram estridentemente propagandeadas, sem ambiguidades: a modernização seria sempre benéfica, elevaria significativamente a condição humana, tiraria os países do Terceiro Mundo da miséria, da estagnação, do despotismo e da ignorância, pela imitação das sociedades capitalistas ocidentais, os modelos maduros da evolução humana. Com um correlato político necessário: as elites modernizadoras teriam de se ver livres das elites tradicionais, para realizar eficientemente sua política, seu triunfo. Embora tenha feito uma severa crítica dos novos regimes africanos independentes, verdadeiras caricaturas das sociedades capitalistas europeias, as quais jamais poderiam ser consideradas modelos acabados, foi neste último item, ou seja, a malhação das elites tradicionais, que Fanon embarcou com mais entusiasmo.<sup>18</sup>

---

17 Ver uma foto de Fanon, devidamente engravatado, na edição da Ubu.

18 Consultados Piotr Sztompka, “As velhas e novas teorias da modernização”, in *A sociologia da mudança social*, (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, cap. IX);

Pior ainda, as observações pontuais que então fez sobre os mitos e os rituais tradicionais africanos em nada se distinguem das análises mais preconceituosamente eurocêntricas da antropologia evolucionista e do racismo científico, ali mesmo naquelas bibliografias universitárias estavam suas informações, as fontes que sedimentaram suas convicções. Nesses momentos, a mentalidade e o saber que adquiriu nos altos institutos franceses assumiriam, sem ambiguidades, o posto de comando; ele passaria a pensar como um branco erudito olhando a cultura dos coloridos com desprezo, limitando-se a repetir velhas fórmulas sacramentadas pelos pais do evolucionismo nascente.

Das “danças mais ou menos extáticas” e do transe, sua abordagem crítica merece um exame à parte. Lembremos de um poema de Césaire que ele citou em *Pele negra*:

devolvam minhas danças  
a dança do amacia-carcaça  
a dança do pula-prisão  
a dança do é-belo-é bom-é-legítimo-ser-preto  
devolvam minhas danças [...].

Na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris (EHESS), um aluno senegalês *évolué*, usando habitualmente terno e gravata, declarou por comunicação pessoal, em 1981, que a primeira coisa que um “evoluído” é obrigado a fazer é deixar de dançar segundo sua tradição, prática que passa a ser considerada algo infantil ou de mau gosto. O poema e o depoimento de tal aluno demonstram o óbvio. Em *Les damnés*, Fanon afirma mesmo que tais fenômenos, danças e transe, devem ser obrigatoriamente

---

e Anthony Giddens, *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*, São Paulo: Editora Unesp, 2001, passim. Para uma concepção dinâmica da tradição, ver Eric Hobsbawm, “Introdução: A invenção das tradições”, in Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *A invenção das tradições* (São Paulo: Paz e Terra, 2008), passim. O sociólogo Fernando Henrique Cardoso foi um dos lídimos representantes entre nós da “teoria da modernização”.

compreendidos com seriedade por quem pretende estudar o mundo colonial. Muito bem, mas por qual razão? Segundo sua opinião, é porque através “dessa orgia muscular que a agressividade mais aguda e a violência mais imediata encontram-se canalizadas, transformadas, escamoteadas”. Quanto ao transe, a possessão ritual dos fiéis pelas divindades negro-africanas e islâmicas tradicionais, tal “pantomima de feição desordenada” seria uma modalidade da alienação, uma “fragmentação neurótica da personalidade”, preenchendo uma função de estabilização conservadora, mecanismo psicológico de fuga, esvaziamento da agressividade que tornaria o colonizado um ser passivo, um brinquedo nas mãos do colonizador.<sup>19</sup>

Vincent Monteil, no seu clássico *L’Islam noir*, lembra que a tradição dos Walô da África Ocidental “conserva a lembrança da dança majestosa” de uma irmã da mais alta autoridade dessa comunidade, sua conselheira.<sup>20</sup> Ou seja, o modo de dançar, na África tradicional, era uma demonstração das mais altas qualidades do poder pessoal, quando o ser integral, com todas as suas qualidades, físicas e mentais, se manifestava em um movimento harmonioso único. “Orgia muscular” alienante?

Vamos em frente. Os rituais e o transe são fenômenos extremamente complexos que preenchem significações e funções sociais múltiplas em várias sociedades antigas e modernas, e exigem uma abordagem interdisciplinar impossível de sequer ser esboçada nos limites deste artigo. Mas, se levássemos a sério a afirmação fanoniana de que “a cultura tem ambiguidades graves”, admitiríamos coerentemente que, em qualquer

---

19 Eis aqui o que escreveu Charles Letourneau, um dos pilares da antropologia racista do século XIX, sobre as “danças extáticas” in *La psychologie ethnique*, Paris: Librairie Schleicher Frères, 1901: “Parecem fazer esquecer instantaneamente todas as misérias públicas e privadas”, tradução nossa. E Nina Rodrigues: o transe é “uma superexcitação nervosa extrema”, um “delírio furioso e duradouro” e, mais ainda, “uma larga porta para todos os abusos”. Cf. *O animismo fetichista dos negros baianos*, particularmente o capítulo III, uma pérola do racismo científico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935 (primeira edição, 1896). A única diferença entre esses autores e Fanon é que, para aqueles, essas são características do negro em geral, e, para este, do negro tradicionalista. Cf. *Les damnés*, pp. 22-23. Ver também Renato da Silveira, “Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na construção da hegemonia ocidental”, *Afro-Ásia*, n.23 (2000) .

20 Cf. Vincent Monteil, *L’Islam noir*, Paris: Éditions du Seuil, 1964, p. 94.

sociedade, os rituais tanto podem acobertar charlatões quanto preencher funções fundamentais. Ora, já engajado como dirigente da Frente de Libertação Nacional da Argélia, Fanon agora adota uma lógica assumidamente maniqueísta, sem ambiguidades, ao estabelecer uma oposição linear, totalmente artificial, entre os múltiplos defeitos da tradição e as glórias da luta armada:

Depois de anos de irrealismo, depois de largar-se nas fantasmagorias as mais surpreendentes, o colonizado, metralhadora em punho, enfrenta finalmente as únicas forças que contestavam seu ser: as do colonialismo [...] O colonizado descobre a realidade e a transforma no movimento da sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação.<sup>21</sup>

“A violência é a práxis absoluta”, “é o meio e o fim”! Tal entusiasmo, que ele condenara no *Pele negra*, se insere agora em um projeto de construção nacional, através da guerra popular, válido em tese para todo o continente africano e mesmo para o resto do intitulado Terceiro Mundo. Para tanto Fanon se inspirou na variação do marxismo-leninismo de Mao-Tsé-tung, doutrina de destruição do sistema capitalista não mais pela classe operária, incipiente nos países subdesenvolvidos, mas pela numerosíssima classe camponesa, fórmula àquela altura vitoriosa na Revolução Chinesa de 1949, e logo na guerra de libertação nacional vietnamita. Para Mao, a contradição principal não seria mais entre a burguesia e o proletariado, mas entre as nações oprimidas e o imperialismo. A Ásia, a África e a América Latina constituiriam “a fonte principal da atual revolução mundial em erupção”.

Já em 1920, as teses do II Congresso do Partido Comunista da União Soviética haviam estabelecido que era necessário forjar alianças com os movimentos de libertação nacional, porém mantendo a independência dos partidos comunistas locais. Nas décadas seguintes os comunistas chineses

---

21 Fanon, *Les damnés de la terre*, pp. 22-23.

introduziram uma postura mais ambiciosa na teoria revolucionária, ou seja, que a direção dos movimentos nacionalistas e anticolonialistas deveria ser assumida pelos partidos operários comunistas, embora a base social da revolução permanecesse a classe camponesa. O comunismo chinês estava ocupando o espaço deixado pelo desprestigiado “burocrático” e “reformista” comunismo soviético nos círculos da esquerda mundial radicalizada. Doravante o modelo chinês de revolução, ao lado do “foco guerrilheiro” de Che Guevara, ocuparia um lugar destacado no palco da luta.

Tal projeto revolucionário se cristalizou na célebre máxima de Mao e Lin-Piao: “O campo cerca as cidades”. Na conjuntura internacional, a América do Norte e a Europa Ocidental foram consideradas as “cidades”, enquanto que os países subdesenvolvidos seriam o “campo”. Enquanto o movimento revolucionário da classe operária havia perdido fôlego nos países capitalistas, “o movimento revolucionário dos povos da Ásia, da África e da América Latina desenvolveu-se vigorosamente”. Para alavancar tal iniciativa, o Partido Comunista Chinês remodelou a noção cultural de povo para lhe atribuir uma acepção decididamente politizada: povo passou a ser sinônimo de “massa”, ou seja, todos aqueles que não governam, que são destituídos de algum poder. Assim a revolução seria obtida pela “guerra popular”, uma luta armada que se distinguiu por ser nacional, abrangendo uma aliança com a “burguesia nacional”, e pelo fato de não ser encaminhada por uma elite militar e combatentes especializados, mas por um partido civil, militantes conscientizados e massas em armas. Mao: “A organização teve como agente principal o Exército, mas colocado sob a direção absoluta do Partido Comunista”. “O poder reside no cano do fuzil [...] O Partido comanda os fuzis”.<sup>22</sup>

Excetuando-se a aliança com a “burguesia nacional”, o conceito de guerra popular adaptava-se perfeitamente às condições africanas, pois o

---

22 Cf. Mao Tse-tung, *Scritti militari*, Milão: Edizioni Oriente, 1967, *passim*. Ver também *Lettere dei Quaderni Rossi*, Milão: Sapere Edizioni, 1963, pp. 323-338. E François Châtelet e Évelyne Pisier-Kouchner, *As concepções políticas do século XX*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, pp. 381-387.

poder colonial concentrava-se nas cidades. Na análise de Fanon, ali estavam os funcionários do Estado e a administração pública, o alto-comando militar, os engenheiros e a burguesia nacional beneficiada pelas reservas de mercado, ali estavam os intelectuais “oportunistas, espertos e astuciosos”, viciados pela frequência dos meios oficiais, ali os partidos políticos nacionalistas, pacifistas, defendiam a ordem estabelecida; ali estava também o proletariado, “o núcleo do povo colonizado mais mimado pelo regime colonial [...] necessário e insubstituível para a boa marcha da máquina colonial”. Toda essa população urbana escandalosamente privilegiada e corrupta alimentava um grande desprezo pela massa rural, comungando com o julgamento pejorativo feito pelos colonos europeus às suas políticas da independência, sem nenhum esforço para integrar essas populações a um projeto de desenvolvimento nacional.<sup>23</sup> Só que Fanon não se dava conta de que ele próprio comungava com tal pejoração ao pintar um quadro tremendamente depreciativo da cultura dessa massa camponesa.

As autoridades tradicionais, os sacerdotes, os chefes das “tribos”, das confrarias, segundo Fanon, teriam por sua vez sido confirmados pelo poder colonial, seriam os manipuladores da massa camponesa, animadores da religião tradicional, o mais autêntico “ópio do povo”. Esse “vampirismo”, esses “feudais”, “feiticeiros”, “fetichistas”, “homens-leopardos”, “homens serpentes”, “zumbis”, apelidos depreciativos que ele colou nas autoridades tradicionais, interporiam diante das massas imensas barreiras, inibições, proibições mais terríveis do que as do próprio poder colonial, ao carrear todos os problemas, toda a miséria deste mundo para um mundo fantasmático, substituindo o verdadeiro combate contra o colono por um combate ritualizado contra forças sobrenaturais inexistentes.<sup>24</sup> Só a

---

23 Fanon, *Les damnés de la terre*, pp. 15, 24. René Dumont fez um diagnóstico idêntico da corrupção após a independência, ao falar dos “novos príncipes do regime”. Cf. *L’Afrique noire est mal partie*, Paris: Éditions du Seuil, 1962, cap. XIV, “Deux écueils pour l’Afrique: sudaméricanisation et socialisme aventuré”.

24 *Les damnés de la terre*, pp. 22-23, 64-66. Nina Rodrigues: Como o africano seria “extremamente nevro-pático e histérico”, de “caráter profundamente supersticioso”, não poderia distinguir entre os sonhos e a realidade, isso permitiria que os chefes dos

violência organizada das massas revolucionárias acarretaria uma solução para tal quadro:

Acontece que para o povo colonizado esta violência, pois que ela constitui seu único trabalho, reveste-se de características positivas, formadoras. Esta práxis violenta é totalizante, porque cada um se torna um elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência primeira do colonialista. Os grupos se reconhecem entre si e a nação futura é previamente indivisível. A luta armada mobiliza o povo, isto quer dizer que ela o atira numa única direção, em um sentido único.<sup>25</sup>

Edward Said já advertiu: “Os leitores desatentos ou descuidados de Frantz Fanon, considerado um dos três mais eloquentes apóstolos da resistência anti-imperialista, tendem a esquecer suas suspeitas em relação ao nacionalismo”. Said tentou interpretar intenções ao escrever que Fanon e Césaire “exigiam dos seus militantes, mesmo no auge da luta, que abandonassem ideias fixas de identidade estabelecida e definição culturalmente autorizada. Tornem-se diferentes, diziam eles, para que seu destino como povos colonizados possa ser diferente; é por isso que o nacionalismo, apesar de sua óbvia necessidade, é também um inimigo”. Para Said, eles estavam combatendo a teoria essencialista da cultura, a ideia de identidades culturais fixas, ontológicas e não historicamente constituídas, portanto sujeitas a mutações permanentes e com fronteiras permeáveis. Se Fanon e Césaire estavam realmente dizendo isso, não há por que discordar. O problema é que eles não estavam dizendo isso, ou se eventualmente disseram, contradisseram-se grosseiramente. Deixando Césaire de lado, vejamos.

---

cultos sempre se saíssem com uma interpretação conveniente aos próprios interesses. Cf. *O animismo fetichista dos negros baianos*, pp. 100-127.

25 Fanon, *Les damnés*, p. 51.

Ainda segundo *Les damnés*, na fase de construção da nação, a unidade seria facilitada pelo trabalho da conquista “no sangue e na cólera”. A violência, o “único trabalho” no plano individual, desintoxicaria, porque libertaria o colonizado “do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas e desesperadas”. Mas a violência também seria totalizante, de natureza nacional, porque comportaria no seu íntimo a aniquilação do regionalismo e do “tribalismo”, fatores de enfraquecimento do movimento revolucionário. A liquidação das chefias tradicionais, das lideranças religiosas e das velhas confrarias seria assim uma condição prévia à unificação do povo: “A práxis que as atirou num corpo a corpo desesperado confere às massas um gosto voraz pelo concreto. A empresa de mistificação torna-se, a longo prazo, praticamente impossível”. O “ópio do povo” estaria com os dias contados.<sup>26</sup>

Tribos e tribalismos não por acaso aparecem nessas citações entre aspas: John Illife já denunciou que, após a Primeira Guerra Mundial, os antropólogos ingleses substituíram a palavra mais agressiva, “selvagem”, pela mais aceitável, porém não menos discriminatória, “tribal”, “requeitando o pensamento racial comum nos tempos dos alemães”, quando os administradores coloniais determinaram “que todo africano pertencia a uma tribo, assim como todo europeu pertencia a uma nação”. Os dois termos pretendiam designar o avanço de um e ao atraso do outro. Tribo, segundo postulou a antropologia evolucionista, seria um tipo de organização social vigente em um estágio atrasado da humanidade, a “barbárie”. Na época de Fanon os africanos eram eventualmente organizados em “tribos”, mas também em linhagens, comunidades ribeirinhas, cidades-estados, reinos e impérios, mas considerando que essas tipologias “podem continuar ao infinito, porque as sociedades diferem muito umas das outras, além de que os critérios de classificação empregados são arbitrários e limitados”. Na sequência, a mídia internacional passou a caracterizar os movimentos sociais africanos de “conflitos tribais” para

---

26 Fanon, *Les damnés*, p. 52.

desqualificá-los. Martin van Creveld: “Nos nossos dias politicamente corretos, o termo ‘tribal’ às vezes é considerado um insulto e é, portanto, proibido”. Fanon não só acreditava nessa categoria, como a elegia como uma pedra no sapato da revolução.<sup>27</sup>

É evidente que, diante dos novos desafios, o trabalho agrícola tradicional teria de se adaptar à explosão demográfica do século XX e resolver os problemas de mercado impostos pela descolonização, porém as comunidades agrícolas tinham suas práticas e conhecimentos consistentemente assegurados por gerações e gerações de praticantes e não se adaptariam tão facilmente às técnicas impostas e conselhos recomendados por alienígenas recém-chegados... Margaret Mead já denunciou que “os objetivos pelos quais os indivíduos irão trabalhar são determinados culturalmente, não são uma resposta do organismo a uma situação externa, culturalmente indefinida, como uma simples carência”. O processo pelo qual se transmuta um grupo de nativos em trabalhadores espoliados “é precisamente o que acontece, em regra geral, a uma população em meio a uma mudança violenta introduzida do exterior, ou pelo menos produzida no exterior”. Vários exemplos estavam ali, ao alcance da mão, ninguém de bom grado aceitaria aquele destino.<sup>28</sup>

Assim, as novas políticas econômicas jamais poderiam ser eficazmente implantadas sem a participação das comunidades locais, elas deveriam ser convocadas, integradas, e não sumariamente eliminadas. Por outro lado, ao criticar o “intelectual colonizado”, Fanon denuncia seu mau caráter, mas afirma que ele terminaria por descobrir “a consistência das

---

27 Van Creveld, *Ascensão e declínio do Estado*, São Paulo: Martins fontes, 2004, p. 262, n. 117. John Illife apud Terence Ranger, “A invenção da tradição na África colonial” in Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *A invenção das tradições* (São Paulo: Paz e Terra, 2008), p. 257. E Jan Vansina, “La tradition orale et sa méthodologie” in J. Ki-Zerbo (org.), *Histoire générale de l’Afrique vol. I*, Paris: Jeune Afrique/Unesco, 1980, pp. 167-190. Cf. também Pierre Bonte e Michael Izard, *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madri: Ediciones Akal, 1996, p. 716.

28 Margaret Mead apud Karl Polanyi, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Éditions Gallimard, 1983, p. 213. Há uma edição brasileira, publicada pela Editora Campus do Rio de Janeiro em 2000.

assembleias de aldeia”, ou a “extraordinária fecundidade das reuniões de bairro e de célula”. Acontece que essas assembleias e reuniões funcionavam bem exatamente por causa das longas tradições das comunidades africanas, acostumadas a se reunir para discutir os próprios problemas, e elogiadas até mesmo por exploradores europeus visitando aquelas regiões.

Vejam o que escreveu o jovem escocês Mungo Park, que percorreu regiões limítrofes à atual Argélia entre 1795 e 1797: “Assisti a uma *palaver* para julgar uma questão bem singular [...] e argumentou-se dos dois lados com muita inteligência e sutileza”. Ora, *palaver*, corruptela da portuguesa “palavra”, é o termo que passou a designar, em várias regiões africanas, as assembleias de aldeia onde os problemas pendentes eram discutidos e todos, indistintamente, tinham voz e voto. Ao mesmo tempo, nos centros mais desenvolvidos, Mungo Park também fez referência às assembleias de chefes, uma espécie de segunda instância que resolvia os problemas mais complexos segundo as leis costumeiras, e aos tribunais que presenciou (ele falava fluentemente o mandinga, língua geral da região), elogiando a arte dos advogados maometanos que poderiam rivalizar com “os mais hábeis advogados da Europa”.<sup>29</sup> Uma política efetivamente democrática jamais poderia depreciar tais tradições, que nada tinham de “contemplativas e desesperadas”!

Além do mais, ainda segundo Fanon, durante a guerra de libertação nacional, “as massas” não permitiriam a ninguém apresentar-se como libertador, não existiriam líderes dotados de poderes especiais, pois a prática violenta elevaria sua consciência ao nível dos dirigentes. “Totalmente irresponsáveis ontem, hoje elas decidem compreender tudo e decidir tudo. Iluminada pela violência, a consciência do povo rebela-se contra qualquer pacificação”. No encaminhamento da guerra as famílias inimigas se reconciliariam, os traidores seriam castigados, as velhas querelas seriam abolidas, as tribos rivais “se desarmam na alegria e nas lágrimas, e juram assistência e suporte”, “uma generosidade espetacular

---

29 Fanon, *Les damnés*, p. 15. Mungo Park, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris: La Découverte, 1980, pp. 49, 99, 337.

e uma bondade desarmante” se instalariam nas aldeias, tudo isso em um “verdadeiro êxtase coletivo”. Ou seja, na sua imaginação a revolução seria a festa da massa animada pela magia da violência, que ganha espaço teórico enquanto entidade metafísica que vai iluminando e purificando tudo o que vai tocando. A metáfora física de “massa”, aliás, não poderia ser mais infeliz ou, segundo o ponto de vista, mais adequada, pois esvazia um número imenso de habitantes de qualquer conteúdo cultural. Como diria Régis Debray, “nenhuma metáfora é inocente”...<sup>30</sup>

Mas a lenda dourada, segundo a qual as massas em armas não precisariam de líderes pois seriam lúcidas, eficazes e responsáveis, logo mudaria totalmente de feição quando Fanon passaria a discursar como dirigente partidário e a traçar o Programa Revolucionário. Então surge o real protagonista dessa estória, o Partido, que dirige absolutamente, coordena, educa, assume a tarefa de “tornar o povo adulto”. As massas, antes conscientes, eficazes e responsáveis, agora sob sua caneta são infantilizadas, precisam ser “esclarecidas”, “organizadas” pelos novos militantes: “Os dirigentes da insurreição compreendem que é preciso esclarecer os grupos, instruí-los, endoutriná-los, criar um exército, centralizar a autoridade”! Eis enfim o que agora está politicamente em jogo: a centralização da autoridade partidária.<sup>31</sup>

Vamos em frente. O capítulo 4, intitulado “Sur la culture national”, reprodução de sua intervenção no Segundo Congresso dos Escritores e Artistas Negros de Roma, em 1959, é quando Fanon detém-se mais longamente na sua dinâmica concepção de cultura e sua estreita política cultural. Segundo sua interpretação, o intelectual colonizado, para escapar da supremacia cultural branca, promove um retorno às próprias raízes, mas quando volta à vida cotidiana traz na sua bagagem “fórmulas terrivelmente

---

30 Fanon, *Les damnés*, pp. 24-25. Aurélio: “Massa – Quantidade mais ou menos considerável de matéria sólida ou pastosa, em geral de forma indefinida”. Cf *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*, edição revista e ampliada, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 1099. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris: Éditions Gallimard, p. 228.

31 Fanon, *Les damnés*, pp. 84-85.

infecundas”, caíra numa “banal procura de exotismo”, viraria um estrangeiro diante do seu povo. Postula ainda que esses homens de cultura colonizados não se dariam conta de que toda cultura é antes de mais nada nacional, que “a consciência nacional é o modo mais elaborado da cultura”. Ele, ao contrário do que pretende Said, estabelece então uma ideia fixa de identidade, rígida, ontológica, e com fronteiras impermeáveis.<sup>32</sup>

Se tomarmos como exemplo a construção do Estado nacional francês, o modelo mais próximo da reflexão de Fanon, veremos que tal estrutura hegemônica foi consolidada no final do século XIX com a educação primária, pública, obrigatória e gratuita, instaurada em 1881 pelo primeiro ministério de Jules Ferry, quando o francês foi oficializado a língua nacional. Ora, todas as demais línguas praticadas no território francês – por exemplo, o bretão, língua de origem celta do noroeste da França, aparentada ao inglês – foram então expulsas das escolas, tendendo ao desaparecimento. Ao contrário do que Fanon pretende, de que o intelectual colonizado apegado às próprias raízes vira “um estrangeiro diante do seu povo”, o Estado nacional transmutou aqueles que não falavam a língua oficial em estrangeiros no seu próprio país. Inúmeros exemplos análogos podem ser encontrados pelo mundo afora, inclusive no Brasil e na própria Argélia. O momento histórico de construção dos Estados nacionais, iniciado na Inglaterra no final do século XVIII e amplamente desenvolvido no resto do mundo nas últimas décadas do século seguinte, inclusive na África, foi caracterizado pela institucionalização da bandeira nacional, do hino nacional, dos desfiles nacionais... e por práticas redutivas, foi “o modo mais elaborado” de uma espécie de colonialismo interno.<sup>33</sup>

Na Argélia a situação, neste particular, não foi muito diferente. Pois a complexidade da sua formação histórica fez com que o grupo

---

32 Fanon, *Les damnés*, pp. 152-154.

33 Sobre a institucionalização dos Estados nacionais africanos, ver Terence Ranger, “A invenção da tradição na África colonial” in Hobsbawm e Ranger, *A invenção da tradição*, pp. 219-269.

majoritário falando um árabe eventualmente contaminado por uma ou outra língua regional, convivesse com vários grupos étnicos minoritários, com línguas e culturas diferentes: entre outros, os berberes com suas variantes kabiles e chaouis, os tuaregues e os zenetes, com suas respectivas variantes, disseminados pelo interior do vasto território argelino. O historiador Mohamed H. Chérif já esclareceu que, antes mesmo da revolução promovida pela FNLA, houve uma tentativa, no início da década de 1850, de fundar um Estado “nacional” e promover uma certa “nacionalidade árabe”, e que o líder de tal movimento, Abd-al-Kadir, só conseguiu, no auge do seu prestígio, “unir em torno de si dois terços da população da Argélia”. Elikia M’Bokolo, por sua vez, esclareceu que

a “construção nacional” foi, com o “desenvolvimento”, o estribilho mais em voga na África das independências. Em todos os países puseram-se em ação as práticas mais diversas, em especial no domínio cultural, no ensino e a nível dos símbolos (bandeiras, hinos etc.), para conferir maior visibilidade à “nação” nascente. O “exclusivismo” nacional insere-se neste processo.<sup>34</sup>

M’Bokolo esclarece ainda que os novos Estados logo começaram a promover conflitos de fronteira em torno de populações repartidas arbitrariamente, disputas de territórios fronteiriços ricos, e, internamente, crises de violência entre “originários” e “estrangeiros”, grupos étnicos minoritários passando a sofrer humilhações, a ter seus bens pilhados e a servir de bodes expiatórios, ao ser responsabilizados pelos “infortúnios da nação”. Terence

34 Elikia M’Bokolo, *África Negra: História e civilizações* (tomo II, Do século XIX aos nossos dias), Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, pp. 653-654; Mohamed H. Chérif, “Nouveaux développements au Magreb: l’Algérie, la Tunisie et la Libye” in J.F. Ade Ajayi (org.), *Histoire Générale de l’Afrique* (vol. VI, Paris: Éditions Unesco, 1996). Também consultados: John D. Fage, *História da África*, Lisboa: Edições 70, 1997; J.F. Ade Ajayi e Michael Crowder (orgs.), *Atlas historique de l’Afrique*, Paris: Les Éditions du Jaguar, 1988; para uma versão oficial, ver Aumer U Lamara, “Majorité et minorités ethniques en Algérie?”, *Le Matin d’Algérie*, 22 abr. 2014 [🔗](#).

Ranger, no capítulo citado, faz várias referências às alianças entre elites africanas, administradores coloniais e missionários europeus na invenção de tradições étnicas desqualificadas, visando o controle da autoridade e a alocação das terras, “para consolidar redes de poder muito menos definidas no passado”. O fato de que esses termos definidores sejam colocados entre aspas pelos autores citados revela a dificuldade de tratar tal tema.<sup>35</sup>

Ora, para Fanon, o problema era bem simples. Ele denuncia os partidos nacionalistas porque não são realmente nacionalistas, porque sua clientela é exclusivamente urbana, porque não se engajam na derrubada radical do colonialismo, são “partidários da ordem”. Mesmo os partidos marxistas lutariam por uma “palavra de ordem abstrata, o poder ao proletariado”, esquecendo de que, “nas suas regiões, é antes de mais nada sobre as palavras de ordem nacionalistas que é preciso conduzir o combate”. De acordo com o projeto cultural de Fanon, os agentes da revolução seriam “as massas” – metáfora vaga que, como vimos, descaracteriza culturalmente tal protagonismo – e o intelectual conscientizado, que teria o dever prioritário de criar uma literatura de combate, necessária ao programa da verdadeira construção nacional.<sup>36</sup>

Aliás, todas as demais atividades deveriam estar a serviço do programa partidário, todas elas, as artes e as técnicas eram depreciadas em nome do “trabalho único”, a violência armada. “Querer reatualizar tradições abandonadas é não somente ir contra a história, é ir contra seu próprio povo. Quando um povo sustenta uma luta armada, ou mesmo política, contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significação”.<sup>37</sup> A tarefa do homem de cultura seria “definir o momento histórico da luta, delimitar o campo onde se desenvolverá a ação, as ideias em torno das quais se cristalizará a vontade popular”. Nesse contexto, o intelectual só teria alguma função dignificante se estivesse a serviço do Partido,

---

35 Terence Ranger, “A invenção da tradição na África colonial”, p. 267. Ver também René Dumont, *L’Afrique noire est mal partie*, Paris: Éditions du Seuil, 1962, passim.

36 Fanon, *Les Damnés*, p. 24-25.

37 Fanon, *Les Damnés*, p. 155.

se fosse, como diria Drummond, um homem partido, e o passado só teria algum sentido se utilizado como uma arma do presente,

na intenção de abrir o devir, de convidar à ação, de fundar a esperança. Mas para assegurar a esperança, atribuir-lhe densidade, é preciso participar da ação, engajar-se de corpo e alma no combate nacional [...] Não há combate cultural que se desenvolva ao lado do combate popular. [A construção da] cultura nacional, nos países subdesenvolvidos, deve portanto situar-se no próprio centro da luta de libertação [...] É em torno da luta dos povos que a cultura negro-africana se intensifica, e não em torno de cantos, de poemas ou do folclore.<sup>38</sup>

É lamentável ver como um homem que se apoiou tanto na poesia para reforçar seu sentimento rebelde, que elogiou o negro “borrifando o mundo com sua potência poética”, agora denuncia cantos e poemas como algo desprezível. Ele ignora ademais que o colonizado tradicionalista não “promove um retorno às próprias raízes” e depois “retorna à vida cotidiana”, ele vive as próprias raízes, as tradições estão presentes na sua vida cotidiana, constituem seus sentimentos, suas convicções, sua saúde. Ou seja, a sua não é uma identidade fixa, meramente autorizada, como a identidade nacional, está viva. Fanon não compreende algo tão elementar porque permanece, embora rebelde, um *évolué*, por isso, na política cultural traçada em *Les damnés*, a cultura tradicional, tal como um objeto inerte no passado, perde vida, substância, e os reais operadores da cultura daquela região viram personagens secundários, descartáveis. Pior ainda, desde que se converteu ao maoísmo, a própria cultura em geral vira um objeto manipulável, mero instrumento de um programa partidário, a velha “correia de transmissão” do partido leninista. Desde então sua política cultural assume prioridades: proíbe uns temas e promove outros, distribui tarefas, convoca combatentes, prescreve trajetórias, condena adversários,

---

38 Fanon, *Les Damnés*, p. 141-165 e 174.

o objetivo mais fundamental é a constituição de um poder centralizado, uma nova modalidade do absolutismo.

Nessa perspectiva se compreende melhor porque tanta virulência contra a cultura tradicional: é que ela não é apenas um discurso de que se pode oportunamente lançar mão, não é um arcaísmo estático, é sociedade viva, forja seus próprios valores, secreta suas próprias lideranças com as quais os quadros da Frente Nacional de Libertação da Argélia estão competindo. Sim, a luta armada é parte inevitável da história humana, teve o mérito de expulsar os invasores de muitas regiões pelo planeta afora, e é inegável que muitas lideranças e instituições tradicionais foram cooptadas pelo colonialismo... Mas também, durante séculos, outras tantas preencheram funções sociais importantíssimas, políticas, econômicas, jurídicas, técnicas, sanitárias, contribuíram para a manutenção da qualidade da vida daquela gente, além de terem liderado, nas Américas escravistas e através do continente africano, inúmeras guerras sangrentas contra o colonizador europeu. Estabelecer uma etiqueta infamante contra todas elas não passa de um reducionismo teórico lamentável, apenas uma arma ideológica na disputa pelo poder.

Dois anos depois da vitória da luta armada na Argélia, o Coronel Houari Boumedienne, um dos líderes da rebelião, deu um golpe de Estado para implantar uma estrutura governamental fortemente burocratizada, com predominância do Exército, visando a construção de um Estado nacional que deixou em um plano muito secundário a ativa participação popular sonhada por Fanon e marginalizou os grupos étnicos minoritários. Foi justamente o postulado da rígida identidade massas-partido-nação-Estado que justificou a tal concentração autoritária do poder, uma vez que os processos sociais reais, longe de serem de cooperação, de integração da diversidade, foram processos de discriminação, de fechamento de fronteiras, aqueles mesmos que a doutrina pretendia negar.<sup>39</sup>

---

39 O argumento foi desenvolvido por Yves Benot *apud* Châtelet e Pisier-Kouchner, *As concepções políticas do século XX*, com as demais observações nas pp. 407-408. Para as enormes dificuldades do processo de modernização/industrialização, cf. David E. Apter, “Sviluppo, modernizzazione e industrializzaaione” in Giovanni Sartori (org.), *Antologia de scienza politica* (Bolonha: Il Mulino, 1970), pp. 483-492.

Fanon é um bom exemplo de como um intelectual dotado desde cedo de uma honestidade exemplar, de uma grande capacidade de pesquisa, de espírito crítico e boas intuições, pode ser amesquinçado ao assimilar uma ideologia de fundo totalitário, de como um homem de grande sensibilidade pode virar um militante puro e duro, um doutrinário cujo discurso perde profundidade, perde interesse. Já ia longe aquele tempo em que escreveu que o negro foi “inferiorizado pelo sepultamento de sua originalidade cultural”, agora é ele próprio quem está trabalhando para sepultar tal originalidade, uma vez que só reconhece o valor da cultura tradicional no passado, nas “tradições abandonadas”. Setenta anos depois do lançamento de *Les damnés de la terre*, considerado por muitos seu livro mais importante, essa é a parte de sua obra que mais envelheceu.

---

O conteúdo tão datado de tal programa fica mais evidente ainda quando o contrapomos à política cultural de Amílcar Cabral, o grande africano líder da libertação da Guiné e das ilhas do Cabo Verde, ativo na mesma época. Cabral também era um homem de partido, porém revela outra sensibilidade e abertura, parece estar polemizando com Fanon: “A cultura não é, e nem poderia ser, apenas uma arma ou um método de mobilização coletiva contra a dominação estrangeira. Ela é bem mais do que isso”. É no reconhecimento das realidades locais, culturais, que os métodos mais adequados à luta seriam projetados, segundo Cabral. “Donde a necessidade, para o movimento de libertação, de atribuir uma importância primordial não somente às características gerais – de massa – da cultura da sociedade dominada, mas ainda àquelas de cada categoria social”. A atitude do indivíduo e dos grupos diante da luta depende certamente dos seus interesses econômicos, mas é também “profundamente influenciada por sua cultura”.<sup>40</sup>

---

40 Amílcar Cabral, “O papel da cultura na luta pela independência” in *Unité et lutte*, Paris: Petite Collection Maspero, 1975, pp. 171-192.

É evidente que, para o marxista Cabral, a cultura teria um caráter de classe, mas isso não o leva a simplificar o seu papel no movimento de libertação, reconhece que ela comporta elementos principais e secundários, qualidades e defeitos, contradições e conflitos. Só a luta revelaria como, para as massas populares, a cultura é “uma fonte inesgotável de coragem, de recursos materiais e morais, de energia física e psíquica, mas também, por certos aspectos, de obstáculos e dificuldades”... É sem dúvida na luta, propõe ele, que a complexidade dos problemas culturais se colocam com mais evidência, revelando a necessidade de estratégias e táticas flexíveis, passíveis de “adaptações e correções sucessivas”. “Tudo isso implica uma confrontação permanente, tanto entre os diferentes elementos da cultura, quanto entre esta e as exigências da luta. Uma ação recíproca desenvolve-se assim entre a cultura e a luta”. Como militante que propõe um programa e como partidário da modernização, Cabral também afirma que “é preciso liquidar progressivamente os restos da mentalidade “tribal” e feudal, rejeitar as regras, os tabus sociais e religiosos incompatíveis com o caráter *racional* e nacional do movimento de libertação”, porém em uma dinâmica de luta “que também exige a prática da democracia, da crítica e da autocrítica, da responsabilidade crescente das populações na gestão da própria vida”.<sup>41</sup>

Na década de 1970, quando os movimentos étnicos tradicionalistas entraram em cena, o índio cherokee Jimmie Durham escreveu um texto sobre os mal-entendidos entre os ativistas índios, os marxistas e os “progressistas” brancos, no qual também questiona outros aspectos do programa de Fanon. Durham denunciaria então que esses revolucionários, como parte da classe dirigente e da *intelligentzia* ocidental, os vinham tratando “como se fôssemos um lumpen-proletariado ignorante que teria necessidade de ser educado”:

A luta para manter uma cultura viva é, em si, uma luta revolucionária.  
É uma luta dinâmica e positiva e não uma atitude passiva. Nós falamos

---

41 Cabral, “O papel da cultura na luta pela independência”, pp. 188-189. A ênfase no “racional” é do próprio autor.

das nossas tradições, mas devido ao romantismo dos não índios que sempre falam de nós no passado, fica subentendido que nós falamos do que fazíamos [...] Falar de uma sociedade alienada é falar de um povo a quem roubaram sua cultura para que um sistema político qualquer possa explorá-lo [...] Então nós atribuímos uma grande importância ao fato de recuperar cada parcela (interna ou externa) da cultura que perdemos ou que estamos perdendo. [Amílcar] Cabral chama a isso um ato revolucionário.<sup>42</sup>

Quanto à sua religião tradicional, Durham afirma: “A opressão nos torna confusos [...] suscita uma necessidade natural, urgente, de evasão, que toma forma de uma fuga mental no misticismo, no alcoolismo, no suicídio, na via reacionária”, atitudes que não fazem senão aumentar nosso isolamento e desespero. Sobre o postulado marxista de que a religião é o ópio do povo, Durham concorda que frequentemente ela se torna a droga usada em benefício de um Estado opressor... “É por isso que combatemos o Cristianismo em sua totalidade”. Porém, “existem diferenças importantes entre nossa ‘religião’ e as religiões ocidentais. A nossa não é uma escapatória, ela está em oposição total à ideia de escapatória”, por isso pretendemos “que nossa religião é uma força de libertação [...] não somente para nós, mas para todos os povos do mundo”.<sup>43</sup>

Assim falou Jimmie Durham!

---

Décadas depois de Fanon ter publicado *Les damnés de la terre*, o intenso debate sobre sua obra e o movimento da realidade parecem ter esclarecido três problemas fundamentais, intimamente relacionados:

---

42 Jimmie Durham, “La culture, moyen de connaître le monde” in Jean-François Graugnard, Edith Patrouilleau e Sébastien Eimeo a Raa, *Nations indiennes, nations souveraines* (Paris: François Maspero, 1977) pp. 243-265.

43 Durham, “La culture, moyen de connaître le monde”, pp. 246-252.

1. A militarização do movimento social perdeu prestígio na arena política, mas não é inútil recapitularmos algumas questões pendentes, mais evidentes do que nunca nas sociedades fundadas pelas revoluções vitoriosas. A prioridade da luta armada cria um padrão de organização do qual ninguém escapa. Num contexto em que a direção se constitui como alto comando, o clima de guerra impõe segredos militares, disciplina rígida, e o poder dos chefes termina sendo exorbitante. Vitoriosos, os senhores da guerra estruturam o novo regime à sua imagem e semelhança. Mas a vitória tem levado à disputa de tendências, aos golpes de Estado, ao culto da personalidade do poderoso chefe, ao assassinato de adversários outrora companheiros, ao aparelhamento do movimento social. A habitual instauração do partido único nos regimes vitoriosos, com a desculpa esfarrapada de que a diversidade do movimento de resistência precisaria estabelecer uma única arena de diálogo, tem, ao contrário, criado as condições institucionais para o exercício de uma política totalitária, facilitando a corrupção e impedindo que a diversidade ganhe espaço no novo regime. A profecia de Fanon, segundo a qual na prática da violência os grupos armados se reconheceriam entre si e a nação futura já seria indivisível, não se concretizou em lugar nenhum. Muito pelo contrário, ainda estamos à espera de que a fraternidade revolucionária seja instaurada automaticamente pela violência purificadora.
2. Uma concepção mais aprofundada do processo revolucionário só foi elaborada por Antonio Gramsci, nas masmorras da ditadura fascista italiana, entre 1929 e 1935. Infelizmente sua obra só foi amplamente editada e conhecida na segunda metade dos anos 1970, com a publicação dos seus *Quaderni del carcere*. A tão ansiosamente desejada e temida revolução apareceu então sob um novo prisma, como um longo processo de natureza sociocultural. Gramsci desenvolveu o conceito de hegemonia, “a formação de uma vontade coletiva”, de “todas as suas fases moleculares”

detalhou a organização da vida cultural, o processo de constituição de grupos intelectuais e profissionais, de organizações religiosas, as relações institucionais entre a cidade e o campo, um processo, enfim, de muito longa duração sem o qual nenhuma transformação estrutural seria bem-sucedida. O modelo soviético – ataque rápido e frontal de um partido de militantes profissionais ao coração do Estado e sua substituição – a guerra popular chinesa e o foco guerrilheiro de Che Guevara, que continuavam inspirando os adeptos da revolução armada, foram modelos desenvolvidos em contextos de sociedade civil pouco desenvolvida, apareceram apenas como fruto de uma complexa combinação de fatores novamente improvável.

A Itália fascista onde Gramsci desenvolveu sua teoria já contava com uma sociedade civil bem organizada desde séculos, mas ele ainda acreditava no papel dirigente, didático, do Partido marxista-leninista, protagonismo questionado pela diversificação do movimento social nos anos 1970. Até então o movimento social era quase que exclusivamente sindical, e os partidos de esquerda, alimentados por versões mais toscas do materialismo histórico de Marx e Engels, trabalhavam prioritariamente com o binômio economia-política, a cultura levada em consideração pela militância, com honrosas exceções, apenas na rubrica “conscientização”. Foi naquela conjuntura que a preeminência desses partidos sobre o movimento social começou a perder espaço.<sup>44</sup>

3. Se, nos contextos de revolução vitoriosa, durante a luta de resistência as particularidades foram minimizadas e a união forjada em torno de um objetivo maior: a conquista do poder político, uma vez este objetivo superado, a cultura tem voltado com força total pela porta dos fundos. E então as lealdades étnicas, os particularismos religiosos,

---

44 Antonio Gramsci, *Quaderni del cárcere* (4 vols.), *Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana*, Torino: Einaudi Editore, 1975, cf. volumes I e II, *passim*.

os saberes tradicionais, as liberdades de expressão, produção e circulação de bens culturais, o status das mulheres e das minorias têm ocupado a cena com suas reivindicações próprias, e novas dilacerações têm ensanguentado o palco da história. A negação pura e simples da diversidade cultural tem levado à constituição de novos sistemas de opressão, tão cruéis quanto os anteriores. Parece-me que a atual batalha em torno da pós-colonização tem priorizado a denúncia do exclusivismo dos saberes ocidentais. Mas outros saberes autodenominados revolucionários, que enfrentaram e tentaram destruir o famigerado sistema econômico-sócio-político ocidental, também precisam figurar nessa prestação de contas. Então o uso do termo “revolução” para as transformações radicais pode ganhar outras conotações, uma vez que temos uma metáfora astronômica: o percurso completo que um astro faz até voltar ao mesmo lugar. Nenhuma metáfora é inocente...<sup>45</sup>

---

Bem a propósito, a imensa diversificação atual do movimento social e a constituição de grupos organizados de negros, indígenas, mulheres, homossexuais, grupos étnicos, favelados, ecologistas, consumidores, bem como de tantos outros, com suas agendas específicas e seus núcleos próprios de reflexão, exigem novos arcos de alianças que parecem sepultar de uma vez por todas a estratégia de constituição de um exército popular com poder centralizado que parte para a conquista do Estado e a mudança do sistema político. Os problemas fundamentais do nosso tempo, pouco importando quais sejam os sistemas econômicos e sociopolíticos,

---

45 Sobre a história do uso político da palavra revolução, ver Marco Mondaini, “O respeito aos direitos dos indivíduos” in Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (orgs.), *História da cidadania* (São Paulo: Editora Contexto, 2003) pp. 117-118. Mondaini cita Hannah Arendt como a introdutora dessa reflexão.

permanecem via de regra os mesmos, cada vez mais globalizados: a falta de respeito pelos direitos humanos, os abismos na distribuição da riqueza, a corrupção na condução dos negócios públicos, os racismos estruturais, o status degradado das mulheres e das minorias, a acelerada destruição do meio ambiente, as multidões de vítimas de guerras cada vez mais devastadoras, os ataques dos extremistas às instituições democráticas e assim por diante. Mas as mazelas da herança colonial e a agressividade das religiões fundamentalistas ainda mantêm viva a necessidade de defesa da diversidade cultural como uma riqueza fundamental da humanidade, sem pensarmos que a cultura, em maior ou menor medida, está na base de todos esses problemas. Este debate sobre a colonialidade/descolonização ainda pode trazer subsídios a uma reflexão sobre os indestrutíveis vínculos entre as culturas tradicionais, as atuais, e a luta pela cidadania. Marc Augé, em sala de aula: “A natureza humana é a cultura!”<sup>46</sup>

---

Recebido em 24 jan. 2022

Aprovado em 24 out. 2022

---

doi: 10.9771/aa.v0i66.47750



---

46 Também consultados: Samir Amin, *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris: Anthropos, 1988, pp. 169-194 e 561-578. Denise Rollemberg e Samantha Viz Quadrat, “Apresentação: memória, história e autoritarismos” in Rollemberg e Viz Quadrat (orgs.), *A construção social dos regimes autoritários: Legitimidade, consenso e consentimento no século XX - África e Ásia* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010).

Em 1952, um médico martinicano desconhecido chamado Frantz Fanon publicaria uma contundente denúncia do racismo estrutural na região do antigo Império Francês. Seu livro, *Pele negra, máscaras brancas*, além de ter pela primeira vez traçado um diagnóstico psiquiátrico da alienação causada pelo racismo, introduziria uma série de inovações como a interdisciplinaridade e o processualismo, que seriam em seguida adotadas pelas ciências sociais. Mas também revelaria uma decepção sofrida com o tratamento que recebeu na metrópole e um descontentamento com os temas propostos pelos movimentos de contestação então existentes, concluindo sua obra com mais dilemas do que soluções. Nos anos seguintes, Fanon se tornaria um militante anticolonialista mundialmente respeitado, como dirigente da Frente Nacional de Libertação da Argélia. Publicaria então, meses antes do seu falecimento, *Os condenados da terra*, uma áspera crítica das soluções políticas estabelecidas na África pós-colonial. Porém, no momento em que o movimento social estava internacionalmente se diversificando e as culturas tradicionais ganhavam destaque na pós-colonialidade, ele promoveria uma depreciação sistemática daquelas culturas e uma superestimação do papel dos partidos revolucionários, os quais, vitoriosos, terminaram decepcionando a humanidade militante, ao instituir uma espécie de neoabsolutismo e criar novos sistemas de exploração e opressão.

Fanon | Descolonização | Racismo | Revolução

#### **FRANTZ FANON AND THE DECOLONIZATION**

*In 1952, an unknown Martinican physician named Frantz Fanon published a blunt critique of structural racism in the region of the former French Empire. His book, Black Skin, White Masks, besides being a pioneering outline, in psychiatric terms, of the alienation caused by racism, introduced a number of innovations such as interdisciplinarity and processualism that would later be adopted by the social sciences. But he also revealed a disappointment with the treatment he received in the metropolis and a dissatisfaction with the contestation movements of the time, concluding his work with more dilemmas than solutions. In the following years Fanon would become a world-respected anti-colonialist militant, as leader of the National Liberation Front of Algeria. Months before his death, he published The Wretched of the Earth, a harsh critique of political solutions in post-colonial Africa. However, at a time when the social movement was diversifying internationally and post-coloniality was lending more prominence to traditional cultures, he systematically disregarded those cultures, overestimating the role of revolutionary parties, which, victorious, ended up disappointing militant humanity by instituting a kind of neo-absolutism and creating new systems of exploitation and oppression.*

Fanon | Decolonization | Racism | Revolution