

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - DOUTORADO

NILSON LUCAS DIAS GABRIEL

Frantz Fanon e o existencialismo rumo a um novo humanismo:
Esboço para uma Psicologia Existencial de inspiração fanoniana

Maringá

2025

NILSON LUCAS DIAS GABRIEL

Frantz Fanon e o existencialismo rumo a um novo humanismo:
Esboço para uma Psicologia Existencial de inspiração fanoniana

Tese apresentada para Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lucia Cecilia da Silva
Coorientador: Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Maringá

2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) (Biblioteca
Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

G118f

Gabriel, Nilson Lucas Dias

Frantz Fanon e o existentialismo rumo a um novo humanismo : esboço para uma
Psicologia Existencial de inspiração fanoniana / Nilson Lucas Dias Gabriel. -- Maringá, PR,
2025.

221 f.

Orientadora: Profa. Dra. Lucia Cecilia da Silva.

Coorientador: Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia,
2025.

1. Fanon Frantz, 1925-1961 - Psicologia - Racismo. 2. Psicologia étnica. 3.
Humanismo. 4. Fenomenologia. 5. Existencialismo. I. Silva, Lucia Cecilia da, orient. II.
Faustino, Deivison Mendes, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-
Graduação em Psicologia. IV. Título.

CDD 23.ed. 155.8

Rosana de Souza Costa de Oliveira - 9/1366



Nilson Lucas Dias Gabriel

*Frantz Fanon e o existencialismo rumo a um novo humanismo: esboço para uma
Psicologia Existencial de inspiração fanoniana*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA

Profa. Dra. Lucia Cecilia da Silva
(Orientadora/Presidenta) – PPI/UEM

Documento assinado digitalmente
gov.br DELTON APARECIDO FELIPE
Data: 04/08/2025 10:32:29-0300
Verifique em <https://validar.itd.gov.br>

Prof. Dr. Delton Aparecido Felipe
Examinador–Externo–DHI/UEM

Prof. Dr. Erico Andrade Marques de Oliveira
Examinador - Externo- UFPE

Profa. Dra. Fernanda Alt Fróes Garcia
Examinadora - Externa- PUC/RJ

Profa. Dra. Josiane Silva de Oliveira
Examinadora –Externa- UFMT

Prof. Dr. Lewis Gordon
Examinador –Externo- UCONN

Profa. Dra. Sylvia Mara Pires de Freitas
Examinadora–Interna -PPI/UEM

Aprovado em 28/07/2025
Defesa realizada por videoconferência

*Para Akin e Itamires,
que são tudo para mim.*

*Para Frantz Fanon,
no centenário de seu nascimento.*

Agradecimentos

Filho, no momento em que finalizo estes agradecimentos, faz um ano e sete meses que você nasceu.

Desde que seus olhos se abriram pela primeira vez, coube uma vida inteira no seu olhar; eu estava lá e pude vê-la.

Um ano terminou e outro começou com a sua chegada.

Achei que não fosse superar tão cedo a passagem da sua gengiva inchada para uma gengiva carregada de dentes... mas o seu sorriso me lembra tanto o de sua mãe...

Eu não sabia que uma bagunça poderia ser tão bonita.

Akin, obrigado por me possibilitar buscar novos sentidos para a minha vida a cada nova descoberta que você faz. Continuo me descobrindo com você e em você.

Espero que, um dia, você se orgulhe do caminho que trilhamos juntos nestas páginas. Obrigado por ser o nosso maior motivo para continuar tentando. Obrigado por demonstrar, com sua coragem de saltar, a confiança que tem em mim.

Itamires, preciso, antes de tudo, usar este espaço para admitir que esta tese não existiria sem você, seu trabalho, sua beleza, sua dedicação e seu cuidado.

Obrigado por ter feito de mim uma das suas escolhas. Sou um pai orgulhoso do nosso filho e um homem grato e realizado na parceria que, ao longo desses anos, com muito amor e luta, transformamos em nossos.

Muito obrigado por me apoiar, com seu amor e esforço, durante toda a composição deste trabalho, mesmo enquanto precisava se dedicar à escrita da sua própria tese. Sobre ela, também prometo ajudar.

Mãe, Pai e Ge, muito obrigado por serem comigo há tanto tempo, perto ou longe; o apoio, o amor e a confiança de vocês culminaram nesta tese.

Obrigado por terem acreditado antes que eu pudesse duvidar.

Eu amo vocês.

Agradeço às minhas referências, que serviram de inspiração para acreditar, me manter firme e me portar dentro e fora dos espaços acadêmicos: DMN, SNJ, Realidade Cruel, Facção Central, Reviravolta Máfia, SP Funk, Posse Mente Zulu, A Família, Cassiano, Mc Cindy, MV Bill, Dexter, TINA, Kamau, GOG, e muitos outros(as). Em especial, à Banca 7 Taças — pelos trabalhos de Lito Atalaia, Professor Pablo e Pregador Luo, sobretudo o álbum *D'Alma*, do

Apocalipse 16, que me ensinou que “melancolia não é obra do acaso”. À família RZO, com quem aprendi que *Todos São Manos* e aos Racionais que me ensinaram que “a vida não é problema, é batalha, é desafio”. Ao Apelidado Xis, que compôs *Sonho Meu*, trilha sonora dos meus melhores e mais difíceis momentos. Ao Parteum, com seu *Raciocínio Quebrado, Inteiro* e sempre muito afiado. E, em especial ao DMX, descanse em paz, Earl Simmons.

O meu muito obrigado a todos(as) vocês!

Agradeço a todos os meus familiares, às minhas amigas e aos meus amigos, aos meus parceiros e parceiras de profissão, alunos e alunas, orientandas e orientandos, supervisionandas e supervisionandos, e a todas as pessoas com quem trabalhei e que, de alguma forma, contribuíram para a construção desta tese e que compartilham comigo o desejo incessante de um mundo novo.

Agradeço especialmente ao Victor Dias, primo, irmão e amigo, ao Diego com os seus discos e toca-discos, ao Fábio Marques, à Amanda (Nina a.k.a Dinda), à Jéssica Andrade e ao Gabriel, à Luara e à Dani Mezzari; ao Marcos Shiozaki, à Maria Rosa, ao Jeferson Garcia, à Michelle Santos; à Carol Garbelotti e à Joanneliese Freitas; à Naiá, à Paola e ao Thiago; à Priscila Santos, à Paula Helena Lopes, ao Walter Lippold, à Maiara Benedito, à Barbara Soares; ao Alexandre Trzan, à Débora Eliane, à Gisleide Sena, à Fabiola Freire, à Thaís De Sá Oliveira, a todo o NUCAFE, ao NUCAFRO, ao Quilombo Gestáltico e à família Wakanda *Hairshop*.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Lucia Cecilia, que desde o mestrado tem acreditado no meu trabalho, e ao meu coorientador, Deivison Faustino (Nkosi), cujo trabalho continuará a inspirar pesquisas e revoluções.

Obrigado pela oportunidade de ter meu trabalho orientado por vocês.

Em especial, também, à minha banca de avaliação, composta pela professora Sylvia Freitas, que, para além de sua avaliação sempre criteriosa e crítica, se tornou uma orientadora para a vida; ao professor Lewis Gordon, pela generosidade, cujo pensamento e engajamento com Fanon têm contribuído para a pavimentação do meu próprio caminho; à professora Josiane Oliveira, pela parceria e por todo cuidado com minha família desde que soubemos que ela aumentaria; à professora Fernanda Alt, por ser uma importante referência e amiga, e por me exigir uma leitura de maior rigor sempre que me volto aos trabalhos — “é disso que eu estou falando, Fer!”; ao professor Erico Andrade, pela acolhida, disponibilidade e contribuição para a construção de uma filosofia com muita identidade; e ao professor de longa data, Delton Felipe, que, quando precisei, compartilhou comigo seu abraço e sua força.

Agradeço imensamente ao programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (PPI-UEM), que me acolheu desde a minha chegada na cidade no início

do processo de mestrado, em especial a Waldéris e Norberto. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos no final do mestrado e no início do doutorado.

Agradeço também ao governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que, em seu retorno à Presidência, em 2003, garantiu o retorno do pagamento das bolsas de pesquisa atrasadas ao final do governo anterior e, logo nos três primeiros meses de mandato, promoveu o reajuste do valor dessas bolsas, atualizado pela última vez em 2013, no governo da 36^a presidente eleita, Dilma Rousseff.

Acredito que o meu trabalho seja a minha melhor expressão de agradecimento.

Não posso viver, não posso morrer – o lado Morto é
a vizinhança perfeita para mim: um lugar-algum.

– Michael LeRoi, Shadow Man, 1999.

Agora eu sei que só eu posso parar a chuva. Não
precisa ser do jeito que é.

– DMX, The Rain, 2003.

A mão tão suja como o chão, a mente limpa.

– Parteum, Raciocínio Quebrado, 2004.

Gabriel, N. L. D. (2025). *Frantz Fanon e o existencialismo rumo a um novo humanismo: Esboço para uma Psicologia Existencial de inspiração fanoniana*. [Tese de doutorado]. Universidade Estadual de Maringá.

Resumo

Nesta tese, proponho o esboço de uma psicologia existencial inspirada na obra de Frantz Fanon, tomando por problema central a compreensão do existir negro, interditado pela configuração colonial e por suas tradições de opressão, como o racismo. O trabalho girou em torno de duas perguntas centrais: “como Fanon comprehende a existência negra, mediada pelas tradições de opressão calcadas na configuração colonial?” e, a partir disso, se “é possível propor uma psicologia existencial de inspiração fanoniana?”. O itinerário teórico e metodológico articula o princípio sociogênico de Fanon, que entrelaça tanto as dimensões subjetivas quanto as objetivas no que diz respeito à constituição do sujeito negro, com três proposições fundamentais e incontornáveis para esta tese: Fanon como intelectual e revolucionário *Caliban*; seu pensamento como pensamento de encruzilhadas, capaz de dialogar com a fenomenologia, o existencialismo, a negritude e o marxismo, sem ser reduzido a nenhuma dessas tradições; e a biografia fanoniana como convite ao engajamento. Ao tensionar o existencialismo em sua sociogênese, Fanon historiciza categorias ontológicas como ser-para-si, ser-para-outro e ser-para-a-morte, situa nossa existência e nos convoca a uma ética de ação revolucionária. Busco, portanto, demonstrar que a viabilidade de uma psicologia existencial inspirada em Fanon nos auxilia na superação do reducionismo ontologizante e psicologizante, oferecendo novas e diferentes bases para práticas profissionais, reorientando o plano descritivo e compreensivo das psicologias existenciais em direção ao convite à transformação e reafirmando seu compromisso ético e político com a emancipação humana, mediada por um novo e radical humanismo para o existencialismo.

Palavras-Chave: Frantz Fanon. Existencialismo. Psicologia Caliban. Fenomenologia-Existencial. Humanismo radical.

Gabriel, N. L. D. (2025). Frantz Fanon et l'existentialisme vers un nouvel humanisme: Esquisse d'une psychologie existentielle d'inspiration fanonienne. [Thèse de doctorat]. Université d'État de Maringá.

Résumé

Dans cette thèse, je propose l'ébauche d'une Psychologie existentielle inspirée de l'œuvre de Frantz Fanon, en faisant de la compréhension de l'exister noir, interdit par la configuration coloniale et ses traditions d'oppression, telles que le racisme, le problème central. Le travail a tourné autour de deux questions centrales: « Comment Fanon comprend-il l'existence noire, médiée par des traditions d'oppression ancrées dans la configuration coloniale? » et, à partir de là : « est-il possible de proposer une Psychologie existentielle d'inspiration fanonienne ? ». L'itinéraire théorico méthodologique articule le principe sociogénique de Fanon, qui entrelace les dimensions subjectives et objectives en ce qui concerne la constitution du sujet noir, avec trois propositions fondamentales et incontournables pour cette thèse : Fanon comme Caliban, intellectuel et révolutionnaire ; sa pensée comme une pensée à la croisée des chemins, capable de dialoguer avec la phénoménologie, l'existentialisme, la Négritude et le marxisme, sans être réduite à aucune de ces traditions ; et la biographie fanonienne comme une invitation à l'engagement. En mettant l'existentialisme en tension dans sa sociogenèse, Fanon historicise des catégories ontologiques telles que l'être-pour-soi, l'être-pour-autrui et l'être-pour-la-mort, situe notre existence et nous appelle à une éthique de l'action révolutionnaire. Je cherche donc à démontrer que la viabilité d'une Psychologie existentielle inspirée par Fanon nous aide à dépasser le réductionnisme ontologisant et psychologisant, en offrant des bases nouvelles et différentes pour les pratiques professionnelles, en réorientant le plan descriptif et compréhensif des psychologies existentielles vers une invitation à la transformation et en réaffirmant leur engagement éthique et politique pour l'émancipation humaine, médiée par un humanisme nouveau et radical pour l'existentialisme.

Mots clés: Frantz Fanon. Existentialisme. Sartre. Psychologie de Caliban. Phénoménologie existentielle. Humanisme radical.

Gabriel, N. L. D. (2025). Frantz Fanon and existentialism towards a new humanism: Outlines for a Fanonian-inspired Existential Psychology. [Doctoral dissertation] State University of Maringá.

Abstract

In this thesis, I propose an outline of an Existential Psychology inspired by the work of Frantz Fanon, taking as the central problem the understanding of Black existence, interdicted by the colonial configuration and its traditions of oppression, such as racism. The work revolved around two central questions: “How does Fanon understand Black existence, mediated by traditions of oppression rooted in the colonial configuration?” and, based on this, whether “it is possible to propose an Existential Psychology inspired by Fanon.” The theoretical-methodological itinerary articulates Fanon’s sociogenic principle—which intertwines both subjective and objective dimensions with regard to the constitution of the Black subject—with three fundamental and indispensable propositions for this thesis: Fanon as an intellectual and revolutionary Caliban; his thought as a thought of crossroads, capable of dialoguing with phenomenology, existentialism, Négritude, and Marxism without being reduced to any of these traditions; and Fanon’s biography as an invitation to engagement. By putting existentialism under tension in its sociogenesis, Fanon historicizes ontological categories such as being-for-itself, being-for-others, and being-toward-death, situates our existence, and summons us to an ethic of revolutionary action. I therefore seek to demonstrate that the viability of an Existential Psychology inspired by Fanon helps us overcome ontologizing and psychologizing reductionism, offering new and different bases for professional practices, reorienting the descriptive and interpretive plane of existential psychologies toward an invitation to transformation, and reaffirming their ethical and political commitment to human emancipation, mediated by a new and radical humanism for existentialism.

Keywords: Frantz Fanon. Existentialism. Caliban Psychology. Existential Phenomenology. Radical Humanism.

Sumário

Apresentação.....	15
Preâmbulo.....	26
Capítulo I – Prolegômenos para uma Tese Fanoniana-Existencialista.....	37
1.1 O problema do falso “problema negro”.....	40
<i>1.1.1 Lidando com a falsa problemática.....</i>	<i>47</i>
1.2 O lado negro das filosofias da existência: teleologia da libertação.....	52
Capítulo II – O Método como Ferramenta Política.....	61
2.1 Em meio à tempestade está Fanon.....	63
2.2 Fanon, <i>Caliban</i>.....	66
2.3 Nas “encruzais” do pensamento fanoniano.....	71
2.4 Uma proposta de engajamento com Fanon.....	75
2.5 A pesquisa fanoniana e as minhas escolhas sobre ela.....	78
Capítulo III – Frantz Fanon: existência e revolução.....	84
3.1 Primeiras aproximações de uma admiração recíproca.....	85
3.2 O violento parto de um existir condenado.....	8
3.3 A encruzilhada existencial.....	93
3.4 O psiquiatra, intelectual e revolucionário martinicano.....	100
Capítulo IV - O Ser, o Nada e o Negro.....	106
4.1 A necessidade de historicização das ontologias existenciais.....	112
4.2 A zona ontológica do <i>não-ser</i> como condição humana.....	120
4.3 Ser para-si e a interdição do reconhecimento.....	132
4.4 Ser <i>negro</i>-para-outro <i>branco</i>.....	141
4.5 Ser para-a-morte em vida.....	144
<i>4.5.1 Por que continuamos?</i>	<i>158</i>
Capítulo V - Por uma Psicologia Existencial Inspirada em Frantz Fanon.....	161
5.1 A proposta de um humanismo radical.....	163
<i>5.1.1 Em defesa da ideologia existencial no humanismo radical fanoniano.....</i>	<i>172</i>
<i>5.1.2 A fenomenologia como método investigativo da existência humana.....</i>	<i>177</i>
5.2 O humanismo fanoniano como postura radical.....	182
5.3 Negritude como modo de ser <i>do negro</i>.....	185
5.4 O que a clínica-política fanoniana nos ensina?.....	191
<i>5.4.1 Reflexões acerca da Sociogênese e do Método Progressivo-Regressivo mediado pela Psicanálise existencial sartreana.....</i>	<i>193</i>
<i>5.4.2 A clínica política fanoniana.....</i>	<i>200</i>
<i>5.4.3 A socioterapia fanoniana como terapêutica.....</i>	<i>203</i>

Conclusão.....	206
Referências.....	211

Apresentação

Cada geração tem sua tarefa e não precisa incomodar-se tão extraordinariamente, tentando ser tudo para as anteriores e as posteriores.

— Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*.

De modo algum devo me propor a preparar o mundo que me sucederá. Pertenço irredutivelmente à minha época.

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Cada geração deve, em relativa opacidade, descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la.

— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*.

Mas, se quisermos que a humanidade avance para um estágio superior, se quisermos leva-la a um nível diferente daquele em que a Europa a revelou, então é preciso inventar, é preciso descobrir.

— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*.

Escrever por e para uma psicologia existencialista inspirada em Frantz Fanon, hoje, significa, antes de tudo, reconhecer esse esforço como uma responsabilidade intransferível para nós, enquanto psicólogos(as) existencialistas. Vivemos um momento em que o humanismo se aproxima de seu fim¹, e em que os conflitos sociais deixam de pertencer apenas a uma dimensão ontológica do ser, às relações de alteridade, transformando-se em tradições de opressão que destroem horizontes e aniquilam existências à margem dos limites impostos por um humanismo ocidental falho. Esta é a época à qual pertencemos, assumamos ou não as nossas responsabilidades.

E, nós já descobrimos as tarefas próprias do nosso tempo? Ou pateticamente recuamos ao nos perguntarmos: “O que é que se pode fazer?”². Fanon nos ensina que é preciso estarmos engajados(as) com as lutas do nosso tempo presente, para que o futuro possa se constituir somente enquanto construção constante daquilo o que fizemos.

¹ Referente ao artigo *The Age of Humanism is Ending*, original de 2016, de Achille Mbembe.

² Referência ao original “What can one do?” de Lewis Gordon (2000, p. 64).

Assumir essa tarefa implica por um lado, em reconhecer a nossa capacidade de, por tanto tempo, em nome de uma pretensa universalidade europeia, inviabilizar o que nos há de mais essencial: o existir humano em sua concretude. Por outro lado, é reconhecer a nossa limitação em admitir a ideia de que, em nossos marcos teóricos, advindos do mesmo continente, não encontramos e não encontraremos respostas para os nossos dilemas existenciais oriundos da neurose europeia³, por mais que tentemos.

Uma vez que os nossos passos vêm de tão longe (Werneck, Mendonça & White, 2000), os nossos dilemas e dramas também nos têm acompanhado ao longo dessa jornada secular transatlântica. Alguns deles afundaram junto às embarcações, salgando o mar; outros se transformaram com as ondas, borbulharam, e foram levados pelo ar; em novas terras, nós os respiramos e alguns se misturaram aos de cá. Alterando tudo de si, nos colocaram diante de novos problemas e nos exigiram criatividade com as soluções. Até não serem mais reconhecidos por nós, que viemos de longe, nem por aqueles que nos trouxeram para tão perto e nos impuseram outros tantos.

Negar nossos erros e equívocos em relação à situação vivida não contribui para o enfrentamento de uma sociedade contaminada e adoecida colonialmente. Ao contrário, por seguir esse caminho, não apenas compactuamos com as exclusões, as negligências e os processos de desumanização que acreditávamos, ou, pelo menos, dizíamos combater, como também os perpetuamos.

Nesta tese, veremos que a compreensão do ser da pessoa negra e a reflexão sobre fenômenos como o racismo não podem ser apressadamente — ou mesmo preconceituosamente — julgadas como modismos acadêmicos; se fosse o caso, isso indicaria que a situação que as engendra estaria próxima da sua superação, ou até mesmo, totalmente superada. Infelizmente, essa não é a realidade. Além do mais, um entendimento raso desses estudos sob uma perspectiva fenomenológica e existencial, reflete o medo em reconhecer que a universalidade das ontologias existenciais europeias é centrada em um indivíduo igualmente particular — um lugar do qual, inspirado por Fanon, será preciso removê-lo.

O que quer a pessoa negra? Essa é uma das perguntas que Fanon (1952/2020), com todo o seu corpo e, sem entusiasmo algum, insistentemente fez ao longo do seu trabalho. Não satisfeito com as respostas possíveis para pessoas próprias de seu tempo, ele nos ofereceu um corpo teórico capaz de proporcionar novas elaborações para a busca de diferentes respostas

³ Referência a avaliação feita por Sartre (1961/2022, p. 355): “A França, outrora, era o nome de um país; cuidemos pra que não seja, em 1961, o nome de uma neurose.”

dante de problemas semelhantes. Sob outras formulações, é a essa pergunta que me refiro ao longo deste trabalho. Estou ciente da importância e da necessidade de alcançar tanto os aspectos universais quanto os singulares no esboço para uma psicologia existencial, neste caso, inspirada em Frantz Fanon e em seu diálogo crítico com o existencialismo, principalmente, o sartriano.

Por isso, cabe dizer que, ao buscar refletir sobre a historicização dos aspectos ontológicos existenciais, ressalto que não tenho interesse em ignorar ou me fazer esquecer o lugar que a branquitude ocupa nas relações humanas-desumanizadas, sobretudo no que diz respeito a relação dialógica entre o “eu e tu”⁴. Pelo contrário, isso significa, antes de tudo, reconhecer que perguntas, em suas mais diversas variações, como: “o que quer a pessoa branca?”, já foram realizadas um número incontável de vezes, tornando-se uma questão incontornável para qualquer profissional da psicologia.

O que nos impele a manter o foco e, por essa razão, o foco desta pesquisa está voltado para as pessoas negras e para o que elas desejam. Desse modo, parte do meu interesse com este esboço reside na necessidade de contribuir para a viabilização de uma psicologia existencial antirracista, o que inclui servir, não apenas psicólogos(as) negros(as), mas também psicólogos(as) brancos(as), principalmente, no que tange essa estranha experiência de ser uma pessoa negra diante o(a) branco(a) no Brasil. Dito isso, reconhecer o existir negro implica não só a necessidade de compreensão de ser em sua universalidade como a de ser negro em sua mais tenra particularidade.

Como disse Fanon (1952/2020, p. 242): “O negro não existe. Não mais que o branco”. Por isso, não usarei expressões como “ser negro” em seu sentido ontológico existencial, uma vez que sugere um sentido essencialista, contrariando a posição defendida nesta tese fanoniana-existencialista. Por isso, neste ponto, vale esclarecer o uso de expressões como “o ser da pessoa negra” ou “o ser do(a) negro(a)”, em vez de “ser negro(a)”, em consonância com Fanon (1952/2020) e em oposição ao seu uso entusiasta que parece compartilhar de certa pressa para encontrar trabalhos que legitimem uma espécie de ontologia essencialista do negro.

Dante desse quadro, é importanteressaltar a ambivalência no uso fanoniano do termo “negro”. Em seu texto original de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), o psiquiatra martinicano ora utiliza a expressão *Noir*, ora a expressão *Nègre*, como se observa na apresentação da estrutura do livro:

⁴ Essa expressão faz referência ao título do livro *Eu e Tu* (1923), do filósofo judeu Martin Buber (1878-1965). Em seu livro, o autor apresenta uma leitura das interações humanas, incluindo a relação psicoterapêutica entre psicólogo(a) e paciente, por meio da noção de relação dialógica, expressa na dinâmica “eu e tu”.

*Les trois premiers chapitres s’occupent du **nègre** moderne. Je prends le **Noir** actuel et j’essaie de déterminer ses attitudes dans le monde blanc. Les deux derniers sont consacrés à une tentative d’explication psychopathologique et philosophique de l’exister du **nègre**⁵* (Fanon, 1952, p. 34, grifos nossos).

Na tradução de Adriano Caldas (1983), o tradutor não distingue os termos. O mesmo ocorre com a tradução de Sebastião Nascimento em colaboração com Raquel Camargo (2020), que também não faz essa diferenciação. Já Renato da Silveira (1952/2008) os diferencia, justificando que *nègre* “corresponde ao inglês *nigger* e ao português *preto*, expressões carregadas de discriminação, sinônimas de escravo no mundo colonial; a não ser nas honrosas exceções *culture nègre*, *poésie nègre* e *art nègre*, nas quais o termo assume uma conotação valorativa.” (p. 30). Por outro lado, *Noir*, segundo o tradutor, “corresponde ao *black man* do inglês e ao negro do português, expressões respeitosas ou neutras, meramente indicativas.” (p. 30). No entanto, Silveira (1952/2020) pontua que, na maior parte das vezes, Fanon não estabelece critérios verificáveis para essa distinção.

Gordon (2015) e Faustino (2021) chamam atenção para a ambivalência do vocabulário fanoniano, complexificando a questão. Ambos autores mostram que Fanon recorre a *nègre*, como demarcação da violência colonial “para definir esses sujeito *assujeitado* pela colonização, [que] exprime o *status* rebaixado de sua humanidade para o nível da animalidade objetificada.” (Faustino, 2021, p. 465, interpolação nossa) — enquanto emprega *Noir* como antônimo de *white*, sublinhando a condição de sujeito histórico capaz de autodenominação e de reivindicação da sua humanidade outrora negada pelo branco (Gordon, 2015).

Essa ambivalência não deve apenas ser apontada, mas assumida. Isso porque nas vezes em que Fanon traça essa diferença, *nègre* — tomado como ente existente — revela, de um lado, a recusa de qualquer essência fixa e; de outro, *Noir* continua designando um modo de ser singular, historicamente, politicamente e economicamente situado. A duplicidade, portanto, sustenta simultaneamente uma recusa ontológico-existencial à universalização do *negro* e a tentação de naturalizar a negritude, ou seja, àquilo o que as pessoas negras (*Noir*) fazem daquilo que o *branco* (*white*) fez delas (*nègre*). Dito isso, não farei uma distinção sistemática no uso dos termos, até porque eles não serão tão utilizados aqui. No entanto, o sentido adotado para *negro* será definido pelo seu uso articulado ao longo da argumentação.

⁵ Na tradução de Renato Silveira (2020, p. 30, grifos nossos): “Os três primeiros capítulos tratarão do **preto** moderno. Abordo o **negro** atual e tento determinar suas atitudes no mundo branco. Os dois últimos são consagrados a uma tentativa de explicação psicopatológica e filosófica do existir do **negro**.”

Essas questões são muito mais importantes do que a filosofia ocidental tem revelado ao longo da sua história e do que a psicologia, enquanto ciência e profissão, tem demonstrado — ainda que esta tenha se esforçado para instituir-se como uma ciência antirracista no Brasil. Na perspectiva dessa possível psicologia fanoniana-existencial, tradições de opressão como o racismo e a racialização, constituem etapas indispensáveis para a compreensão das relações humanas na contemporaneidade, e são problemas que nos exigem repensar as bases fundamentais para a investigação existencial em psicologia.

Por isso, uma psicologia existencialista fundamentada no humanismo radical de Fanon não pode se limitar apenas à desconstrução ou à crítica das estruturas opressivas que atravessam a realidade humana. Nem mesmo se bastar por oferecer algumas contribuições para a manutenção da mesma. Neste esboço, proponho também a construção de um caminho compreensivo dessa estranha experiência de ser uma pessoa negra. Não se trata, pois, de substituir o antiquado por algo diferente, ou substituir um humanismo por outro, mas mover-se em direção ao novo, em um humanismo radicalizado na obra fanoniana, que possibilite novas compreensões da experiência negra, logo, da existência humana.

Basicamente é o que busco expressar no título **Frantz Fanon e o Existencialismo Rumo a um Novo Humanismo**. Sem negar o passado ou rejeitar as postulações mais importantes do Existencialismo europeu, me vi diante também das Filosofias Africanas da Existência e das Filosofias Existenciais da Negritude, com as quais dialogo, mas que também, acompanhado de Fanon, critico e, por vezes, me oponho, comprometendo-me com uma psicologia existencialista engajada na emancipação humana dos povos colonizados. Afinal, nas margens do Atlântico Negro e na erupção violenta das diásporas africanas, emergiram também perspectivas existenciais com suas raízes fincadas nas experiências e reflexões de sujeitos negros. Não é das tarefas mais simples, mas isso não é motivo para que seja abandonada.

Importa ressaltar a amplitude desta proposta, sem, contudo, restringir esta pesquisa a apenas uma área ou a um campo específico das ciências humanas. Embora ela seja desenvolvida a partir de uma perspectiva fanoniana-existencialista, dialoga, ainda, com outros campos epistemológicos e áreas do conhecimento. O que se abre com essa possibilidade exige passos que ainda não foram dados. Essas delimitações e especificações, acredito, deverão ser tarefas para outros trabalhos, realizados por mim, por outras pessoas, e por aquelas que já deram e estão dando suas contribuições e oferecendo caminhos possíveis para a superação de velhas e cansadas práticas.

Por ora, é importante ressaltar, desde já, que esta tese constitui apenas um esboço, um primeiro passo com o intuito de somar forças à construção de uma perspectiva existencial em

psicologia inspirada em Frantz Fanon. Isso implica reconhecer meus próprios limites e pontuar que não se trata aqui de um modelo de intervenção clínica, seja individual, grupal ou institucional. Trata-se, antes, de um conjunto inicial de reflexões teórico-críticas mediadas por uma análise de inspiração fanoniana e, portanto, crítica e dialética; fundamentos e princípios éticos sem os quais qualquer aplicação ficaria à mercê de apropriações reducionistas e simplistas de um existencialismo europeu falho, bem como de seu humanismo. Espero que esse esboço possa apontar para a criação de novas metodologias, instrumentos a serem desenvolvidos e maneiras de cuidar inspiradas em Fanon, além de oferecer caminhos possíveis para futuras discussões e pesquisas. Assim, este trabalho realiza-se como convite e, se necessário, também em sua recusa, diante da realidade concreta que se impõe perpetuamente.

De certa forma, esta tese começou a ser gestada há cinco anos, em minha dissertação de mestrado, na qual abordei a noção de liberdade em um intenso debate fanoniano, mediado pelo existencialismo de Sartre. Mesmo assim, eu acreditava que uma primeira parte, como a que encontraremos aqui, baseada em minha experiência de pesquisa e nas reflexões sobre ela, já não fosse mais necessária.

No entanto, bastou uma última leitura antes da entrega desta versão do texto para que eu notasse, mais uma vez, a necessidade daquilo o que eu tanto procurava me distanciar: minha experiência. Assim, parte da minha trajetória, ou, ao menos, aquilo que nos interessa para trilharmos juntos(as) o caminho da construção desta pesquisa, justificando minhas escolhas, está registrada no **Preâmbulo**.

Essa escolha deveria ter sido feita há mais tempo. Meu interesse por essa pesquisa já pairava sobre algumas outras que, até então, me conduziram por caminhos que foram deixando de fazer sentido. Sartre (1960/2002) confessou certa vez que, como todos os escritores(as), ele também se escondia. No meu caso, em vez de procurar apoio em referências que poderiam me auxiliar (Minayo, 2016), preferi me esconder em suas sombras, por vezes, em seus escombros, postergando minha responsabilização por esta pesquisa. Mas, ainda que de maneira tímida, acredito muito que esses parágrafos e a coragem para compô-los representam a implicação que a pesquisa me exigiu ao longo de sua execução — e continua a exigir.

No primeiro capítulo, com o título **Prolegômenos para uma Tese Fanoniana-Existencialista**, assumo tal empreendimento que certamente me confrontou com perguntas que pareciam interpolar-se junto ao meu verdadeiro problema de pesquisa. Questões rasas e

problemáticas como: “Frantz Fanon foi um existencialista?”, acabaram, à medida que foram respondidas, por me ajudar, ao menos, a defender esta pesquisa do que ela não é, tal como aprendi com Aimé Césaire⁷. Essas reflexões e argumentações sobre o que denominei o problema do problema negro, me levaram a real problematização deste trabalho.

Aqui, de maneira breve, lido também com as diferenças entre as filosofias africanas da existência e as da negritude, ressaltando a importância do resgate histórico e epistemológico dessas perspectivas negras para a história da filosofia e consequentemente para as psicologias que se pretendem existencialistas, na medida em que também localizo o estatuto teórico fanoniano dentre essas diferentes formas de ver, pensar e proclamar a si e o mundo.

Nesse processo, ciente da inevitabilidade da dissolução dos métodos, conforme nos disse Fanon (1952/2020), foi preciso refletir metodologicamente sobre o caminho e como iria percorrê-lo no segundo capítulo, intitulado **O Método como Ferramenta Política**. Minha aposta metodológica, à luz do que o psiquiatra denominou de sociogênese, está na leitura, investigação e escrita crítico-dialética dos — e com — os textos fanonianos. Sobre esta perspectiva de Fanon, há um debate em seus estudos: parte da literatura a defende como categoria de análise; outra, como caminho metodológico.

Sendo assim, adotá-la como proposta metodológica não significa negá-la como categoria de análise, mas reconhecer sua importância como tal e extrair dela o que acredito poder ser uma boa aposta metodológica dialética. Significando que, o método e os procedimentos da pesquisa encerram o segundo e último capítulo da primeira parte desta tese. De todo modo, a sociogênese fanoniana permeia as páginas seguintes e se entrelaça a cada linha que as preenche.

Diante disso, neste trabalho, não pretendo reduzir o estatuto teórico fanoniano ao movimento existencialista europeu, nem menosprezar seu diálogo crítico com as filosofias da existência. Para evitar esses reducionismos e depreciações, fundamentei a formulação do meu problema de pesquisa e seus objetivos em quatro proposições principais: (1) **Fanon como um**

⁶ Sobre essas problematizações superficiais e inconvenientes, procurei demonstrar como esses simples problemas que circundam o objeto e o sujeito deste trabalho focado nas calibanaizações presentes no estatuto teórico de um intelectual e revolucionário negro, diante de um cânone filosófico predominantemente branco e europeu, servem como armadilhas para um fazer crítico. Sobre isso, leiamos o próprio Paulo Freire (2001, p. 260) em uma carta destinada a professores(as) engajados(as) no projeto de uma escola democrática e popular: “enquanto preparação do sujeito para aprender, estudar é, em primeiro lugar, um que-fazer crítico, criador, recriador, não importa que eu nele me engaje através da leitura de um texto que trata ou discute um certo conteúdo que me foi proposto pela escola ou se o realizo partindo de uma reflexão crítica sobre um certo acontecimento social ou natural e que, como necessidade da própria reflexão, me conduz à leitura de textos que minha curiosidade e minha experiência intelectual me sugerem ou que me são sugeridos por outros.”

⁷ Do recurso argumentativo empregado por Césaire (1955/2010) em seu *Discurso Sobre o Colonialismo*, quando o poeta martinicano faz questão de iniciar sua definição de colonialismo pelo que ele não é.

autor Caliban (2) seu pensamento como um movimento de encruzilhadas (3) a necessidade de uma pesquisa fanoniana engajada com o seu estatuto teórico⁸.

Essas proposições impõem a necessidade de uma compreensão dialética do existir negro no humanismo radical fanoniano, mediado por seu diálogo crítico com a filosofia existencial de Jean-Paul Sartre. Assim, me apeguei não apenas ao que era possível, mas ao que se fazia necessário: partir da calibanização das filosofias existenciais no pensamento fanoniano, indo além das meras apropriações ou das contribuições de Fanon para a psicologia existencialista. Considero que a noção de uma apropriação calibanaizada das filosofias existenciais abrange, em si, tanto as apropriações quanto os tensionamentos e as superações de Fanon para a viabilização de uma psicologia existencialista inspirada em seu humanismo radical.

Assim, minha posição engajada com Fanon não me permitiu uma atitude afastada de sua criticidade. Pelo contrário, estou ciente de sua posição crítica frente às ontologias fenomenológicas e existenciais e da inviabilidade de uma compreensão ontológica nos moldes de grande parte das ontologias europeias de seu tempo. Contudo, esse mesmo engajamento com Fanon me impediu de ignorar o diálogo crítico já estabelecido por ele com as filosofias existenciais, especialmente com a de Sartre.

Subordinadas a essas formulações, proposições e reflexões orientadas em referências que antes de mim já pensaram “sobre” e “com Fanon”; as questões de pesquisa que me guiaram ao longo desse percurso foram: **“Como Fanon comprehende a existência negra, mediada pelas tradições de opressão calcadas na configuração colonial?”**, **“Em que essa compreensão auxilia para a proposição de um humanismo radical para o existencialismo?”** e, a partir disso **“É possível propor uma psicologia existencialista de inspiração fanoniana?”** Minhas apostas estão voltadas tanto mais para a sua necessidade do que para a sua possibilidade.

Dito isso, no tocante à minha pessoa⁹ e, mais precisamente, no que diz respeito à essa pesquisa, tenho por interesse **esboçar uma psicologia existencial inspirada no estatuto teórico de Frantz Fanon**. Diante dessa proposta, os objetivos específicos são: (1) **compreender a concepção existencial do pensamento fanoniano;** (2) **analisar as**

⁸ As três proposições serão desenvolvidas no segundo capítulo desta tese: O Método como Ferramenta Política.

⁹ Não tenho o direito à humildade, como teve o inabitual Kierkegaard (1844/2015, p. 9), quando ele diz: “No que toca à minha humilde pessoa, confesso com toda a sinceridade que como autor sou um rei sem-terra, mas também, em temor e muito tremor, um autor sem quaisquer pretensões”. Tampouco tenho o direito ao orgulho e à pretensão, como tiveram grande parte dos filósofos europeus. Por aqui, seguimos aliados a Fanon (1952/2020, p. 23), convictos do trabalho a ser realizado e sem muita fé no entusiasmo, pois onde ele eclodiu “prenunciava o fogo, a fome e a miséria... E também o desprezo pelo homem”.

implicações do humanismo radical de Fanon para o existentialismo; (3) identificar os tensionamentos presentes em seu diálogo crítico com os métodos de investigação sartrianos.

Posto isso, uma vez que o diálogo crítico já foi empreendido por Fanon, minha responsabilidade não está na sua realização, ou reprodução, mas na sua análise. Portanto, ao passo em que aponto para o meu objeto de estudo e anseio por um sujeito de pesquisa próprio, focando, sobretudo, nos objetivos, nos problemas e nas reflexões metodológicas da pesquisa, encerramos a primeira parte da tese. É nessa seção de início, composta por um preâmbulo e dois capítulos, já mencionados, que estabeleço a fundamentação anteriormente descrita.

Na segunda parte, trato da compreensão que denomino fanoniana-existencial, no que diz respeito à investigação da existência e da experiência vivida da pessoa negra. Para servir de passagem da primeira para a segunda parte da tese, intitulei o terceiro capítulo **Frantz Fanon: existência e revolução**. Nele apresento a trajetória intelectual e política de Fanon, destacando como sua obra, inserida no contexto das lutas anticoloniais, se relaciona, com a psicologia, a fenomenologia, o existentialismo e as Filosofias existenciais africanas e da Negritude.

Posto isto, no quarto capítulo, **O Ser, o Nada e o Negro**, procuro lidar com o problema da ontologia existencial para pensar a existência negra, com foco nas dimensões de: ser-parasi, ser-pará-outro e ser-pará-morte. Diante de tudo isso, é importante, pontuar mais uma vez: a psicologia existencial de inspiração fanoniana, que nesta tese encontra parte de seu esboço reflexivo, não deve ser compreendida como um projeto conclusivo de uma psicologia ou como uma proposta imediata para resolução dos nossos problemas oriundos da nossa conjuntura social, política e econômica.

Tal projeto não carrega consigo a pretensão de, sozinho, transformar o mundo imediatamente. Essa empreitada humanista radical fanoniana para uma psicologia existencial consiste na superação de velhas práticas conformistas e, na contribuição para com uma postura ética e política necessária à prática psicológica empreendida por nós profissionais da psicologia e pelos(as) nossos(as) melhores, reconhecendo sua importância crítica, ainda que modesta, mas não desinteressada, para futuras investigações e práticas comprometidas com a transformação social.

Nesse sentido, o humanismo radical fanoniano, não diz respeito a uma solução definitiva ou simplista dos problemas humanos, mas exige um compromisso político-ético constante. Com isso, a psicologia existencial-fanoniana proposta aqui busca sobretudo refletir

sobre as ferramentas teóricas e éticas que nos auxiliem a lidar com essa realidade que nos esgota, mas, reconhecendo, os limites e a complexidade dessa tarefa.

Bem, por isso, no último e quinto capítulo, **Por uma Psicologia Existencial Inspirada em Frantz Fanon**, busco compreender o humanismo radical fanoniano como atitude fundamental para toda a prática profissional em psicologia, a negritude como criação negra e um modo de ser particular, e; por fim, as relações metodológicas de tensionamento entre Fanon e Sartre. É na segunda parte da tese, que, ao cumprir os meus objetivos específicos, busquei alcançar meu objetivo principal e responder ao problema central da presente pesquisa.

Dessa forma, além de encontrar uma leitura crítica acerca das ontologias e da metafísica, é fácil identificar noções como a de ser-para-si, ser-em-si, ser-para-o-outro ao longo da obra fanoniana. Não é difícil também, como veremos, nos depararmos com referências às zonas ontológicas do ser e do não-ser acompanhadas de algumas temáticas comumente vistas nas Filosofias existencialistas.

No entanto, ao mesmo tempo em que Fanon reconhece a realidade humana como um para-si e, consequentemente, a sua zona ontológica do não-ser, que possibilita uma aparição autêntica diante do outro, o que faz dela uma relação ontológica de ser; o psiquiatra martiniano pontua que nem toda humanidade está condenada a existência infernal no exercício de sua liberdade, do sentimento de angústia frente à responsabilidade de ter de escolher. Nessa esteira crítica, a posição fanoniana contraria também as leituras essencialistas, deterministas e superficiais na concepção de um ser negro essencial, metafísico e igualmente superficializado em sua melanina.

Isso porque existe uma humanidade à parte dessa pretensa humanidade ocidental europeia: uma humanidade desumanizada em seu ser, descartada, que, colonizada — se considerarmos Heidegger —, não é reconhecida como o ser privilegiado capaz de interrogar o ser do ente. Ao contrário, ela é confundida com o ente, reduzida a mera objetividade ou, quando não, animalizada e, assim, tem sua realidade humana constantemente posta em dúvida. Diferentemente do *Dasein* heideggeriano, que se define pela condição ontológica de projetar-se em direção às próprias possibilidades, essa sub-humanidade, historicamente feita prisioneira na objetificação, é impedida de interrogar o ser que se é; em vez disso, é o seu ser que permanece sempre sob o juízo de um olhar opressor. Esse olhar branco do outro tenta conferir-lhe uma essência para além da sua própria existência.

Nesse sentido, nem o *Dasein* heideggeriano pode ser negro, como a liberdade sartreana também não pode ter cor da noite. Essas afirmações incorrem em admitir a existência ontológica do negro, o que veremos com Fanon, se mostrar um absurdo, se levarmos em

consideração que tanto a categoria de negro quanto de branco, à exemplo, são frutos do atravessamento histórico colonial. E por isso, ao invés de negar uma possível compreensão fanoniana do ser da pessoa negra, nessa tese, eu aposto em sua leitura historicizada da ontologia existencial sartreana. Ou seja, embora universal enquanto humano, o negro, em sua particularidade, não constitui uma essência, mas sim uma condição histórica, social e econômica que não pode ser ignorada, pois exige da singularidade de quem vivencia particularidades como o racismo uma resposta ao mundo da vida.

Espero que, nas páginas que se seguem, você encontre não apenas um trabalho inconformado com o apagamento e o silenciamento, ou a manutenção das negligências em torno do estatuto teórico fanoniano, mas um trabalho de psicologia comprometido com a compreensão e a transformação de um mundo que precisa ser repensado e refeito.

Preâmbulo

O negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo.

— Sartre, *Orfeu Negro*.

Não nasci com uma consciência negra. Duvido muito que alguém possa ter nascido
com uma.

— Gordon, *Medo da Consciência Negra*.

Estas primeiras páginas, embora não correspondam a um ‘antes’ ou a um ‘prefácio’¹⁰ são passagens nas quais teço minhas considerações iniciais sobre a minha experiência com a pesquisa, assim, o meu preâmbulo. A cada página preenchida, outra se impõe a mim, não me deixando esquecer de que escrever é, antes de tudo, me colocar diante de mim mesmo, um confronto com meus pensamentos — uma espécie de plateia barulhenta que constantemente me incita a prosseguir.

Foi assim que compus também minha dissertação de mestrado: mãos negras ansiosas por preencher espaços em branco que, ao longo de todo o processo de escrita, me confrontavam me interrogavam sistematicamente. Confesso, porém, que esses primeiros espaços, vagamente preenchidos por essas letras negras, não estavam na primeira versão desta tese. Isso, porque, antes disso, de maneira semelhante, já ocupavam outras páginas: as da minha dissertação.

Acredito, portanto, que meu interesse pela temática desta pesquisa tenha germinado muito antes de minha entrada na universidade. Sei que, a depender do lugar de ciência adotado, essa origem pode soar anticientífica. No entanto, talvez parte da nossa presunção acadêmica resida na herança cartesiana e na tradição positivista, ao acreditarmos que nossos interesses de pesquisa só possam nascer na e dentro da academia.

Ao suspender esses juízos, não seria absurdo assumir que esta tese ganhou seus primeiros contornos antes mesmo de qualquer linha escrita durante o mestrado. O quinto capítulo, *A Experiência Vivida do Negro*, da obra inaugural de Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) serviu como horizonte para a elaboração da minha dissertação. Nela,

¹⁰ Referência à peça teatral fanoniana *O Olho se Afoga* (2015): “Ginette. – E mais uma vez, esse será o começo. Eu te amo e cada momento deve ser único. Isso não é um antes, nem um prefácio...” (Frantz Fanon, 2015/2020, p. 123).

fundamentado no método biográfico progressivo-regressivo de Sartre, estabelecido em *Critica da Razão Dialética* (1960), comecei analisando minha própria experiência como homem negro.

Ciente de que, nesta tese, minha experiência ocupará um papel um tanto diferente daquele desempenhado em minha dissertação de mestrado, peço licença para que ela apareça mais uma vez.

Nasci em 1992, um dia em que os termômetros da capital paranaense registravam a noite mais fria daquele ano, uma marca que perdurou por alguns outros anos. Do meu pai, herdei o seu nome e a pele negra; da minha mãe, seu sobrenome e uma maior passabilidade social. Isso porque, além das baixas temperaturas, Curitiba, desde àquela época, já me mostrava seu sorriso gélido e seu olhar racializado. E assim, tão logo fui capaz de tomar consciência do que era ser uma pessoa negra em Curitiba, percebi que o nome escolhido pela minha mãe e meu pai não se fazia tão importante quanto os sussurros das pessoas da “Cidade Sorriso” que me tutelaram sob o apelido “negro”.

Ainda criança naquela época, encontro-me reflexivamente hoje nas palavras de Richard Wright (1945/1993): “qualquer coisa parecia possível, provável, plausível, porque queria que tudo fosse possível... Porque não tinha o poder de fazer com que acontecessem coisas fora de mim no mundo objetivo, fazia com que acontecessem dentro de mim” (p. 93). Já na adolescência, “pus-me na estrada, sentindo que eles poderiam atirar em mim, e que a calçada poderia desaparecer. Era como estar vivendo um sonho, cuja realidade poderia mudar a qualquer momento” (p. 61). E assim, “os dias e as horas agora começaram a falar numa linguagem mais clara. Cada experiência tinha um significado nítido e único” (p. 218).

Inspirado por Wright (1945/1993), assim como por Fanon (1952/2020, p. 125), “vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas.” Mas ainda criança, em meu primeiro contato com “o mundo fora do meu lar”, precisei pôr o meu ser à prova dos outros, que, diferentes de mim, comumente me diziam com palavras, olhares ou gestos: “‘Negro imundo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um negro’” (p. 125).

Tendo internalizado a concepção curitibana antinegro, eu a externalizei sob o julgo alheio, tornando-me tão “negro” quanto o olhar de estranheza do outro me impunha (Gabriel, 2021). A sensação de enclausuramento, junto à minha crescente necessidade de revide, encontrou na música negra as notas, batidas e rimas que davam vazão a tudo aquilo. O rap “me ensinou a ser quem eu sou” (Dexter, 2005), e as letras sobre “o sonho de liberdade [que] não se perdeu” (Pregador Luo, 2003, interpolação minha), tornaram-se algumas das minhas principais armas. Com o rap, aprendi a falar, pensar, ouvir e escrever.

Para além das palavras que você leu até aqui, eis algumas que aprendi:

Nessa época, eu também experimentava algo como uma espécie de proscrição. O assunto da raça e do racismo era tudo sobre o qual não se devia falar, não se podia falar em nenhum lugar e com ninguém. Foi, portanto, através desses poetas da liberdade – os músicos do Rap nacional que me proporcionavam a relação de ouvir e ser ouvido, entender e me fazer entendido, que ressignifiquei o que para mim era ser negro. A negridão de minha pele ganhava um diferente e novo sentido a partir dessas músicas rimadas, atribuindo novos significados para o meu modo de ser. Aqueles(as) poetas cantavam um sentido de ser negro novo para mim, uma orientação de ser negro e livre. Numa mistura de rebeldia e orgulho, por vezes vingança e ódio, eu escutava e cantava como um grito de liberdade, um canto de libertos em nome da libertação de todos(as) (Gabriel, 2021, p. 56-57).

Em 2007, eu e minha família nos mudamos para Manaus. Não é mera coincidência que a palavra "universidade" apareça somente agora, uma vez que foi ao chegar em Manaus que entrei em contato com a universidade pela primeira vez, em 2012.

Realizar um curso de graduação, fosse qual fosse, nunca tinha feito parte dos meus planos, nem sequer integrava meu projeto de vida até então, uma vez que a universidade não aparecia no meu horizonte de escolhas como uma possibilidade partilhada pelas pessoas mais próximas naquela época.

Ainda assim, uma vez lá, a universidade parecia insistentemente esvaziada de sentido. Ela me expulsava e se recusava a me enxergar. “Eu via tudo, mas ninguém me via”¹¹. Varria minhas roupas, silenciava o modo como eu falava e pensava, e me colocava diante do outro, evacuando a minha forma de existir naquele admirável mundo novo¹².

Depois de me habituar em meu corpo aos novos corredores, ao novo chão, às novas roupas, leituras, paredes e linguagem, encontrei na corrente fenomenológica e existencial em psicologia uma forte identificação, especialmente em sua crítica às ciências naturais e ao modo positivista de desenvolver uma psicologia científica. Como eu disse outra vez, essa abordagem naturalista, positivista e determinista era apresentada para nós como um único caminho possível para um fazer científico e profissional em psicologia:

O que em geral me incomodava nas perspectivas psicológicas, ora pelas posições interpretadas por mim como cômodas através do conforto oferecido pelas técnicas, ora

¹¹ Referência ao trecho “três da manhã, eu vejo tudo, ninguém me vê” da música *Da Ponte pra Cá*, do grupo Racionais MC's (2002).

¹² Alusão ao livro original de 1932, *Admirável Mundo Novo*, escrito pelo autor britânico Aldous Huxley (1894–1963).

pela compreensão da realidade vivida anterior mesmo à própria experiência; ou pelos inúmeros aparelhos psíquicos que desembocavam em operações causalistas, factuais e dualistas, mas na Fenomenologia, eu encontrava a crítica para tudo isso (Gabriel, 2019, p. 67).

Durante a maior parte da minha formação, com exceção dos últimos dois anos, ser negro não foi uma questão que considerei criticamente, tampouco foi algo discutido no curso. Essa perspectiva crítica, que nos faltava, hoje, me faz lembrar Guerreiro Ramos em sua empreitada fenomenológica realizada no Brasil, nos anos 50. Ramos (1958/2024) define essa tomada de consciência crítica como a capacidade de um povo refletir sobre seus próprios determinantes, sempre com a intenção de agir para promover mudanças, e nunca como uma reflexão conformada e acomodada em suas próprias condições. Nesse sentido, a consciência crítica é um produto histórico e “surge quando um grupo social põe entre si e as coisas que o circundam um projeto de existência” (p. 53).

Assim, em um primeiro momento, direcionei meus estudos para fundamentar um existencialismo humanista capaz de me compreender como liberdade, para além da má-fé universalista, e que depois me serviria de ferramenta para refletir criticamente sobre os estereótipos racistas que me particularizavam.

Acredito que, certamente em uma das minhas primeiras experiências com a pesquisa acadêmica, junto às novas colegas de universidade, busquei aliar as noções de liberdade, tão presentes na corrente existencialista, para pensar a saúde mental dos sujeitos em situações de vulnerabilidade e discriminação social. Era uma forma de atravessar a concepção ontológica de liberdade que nós vínhamos aprendendo entre as quatro paredes¹³ da universidade com os marcadores sociais vividos por nós e pelos sujeitos envoltos na nossa prática de estágio comunitário e, posteriormente, clínico.

Alguns anos após minha entrada na universidade e minha aproximação com a fenomenologia e o existencialismo, em uma visita a um sebo em Salvador — onde viajara para participar da 9ª edição do *Congresso Norte-Nordeste de Psicologia* (CONPSI) e do 8º *Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas* — conheci outra obra fundamental para esta tese: o texto *Orfeu Negro* (1948), de Sartre, incluído aqui no Brasil, na coletânea *Reflexões sobre o Racismo* na década de 1960. Naquele momento, minhas escolhas até então, muitas

¹³ Referência à peça teatral de Sartre, *Huis Clos*, escrita em 1944, que foi fundamental para minha formação em psicologia.

delas alienadas, começaram a fazer sentido, e, como em poucas vezes, senti-me sujeito da minha própria história.

Em *Orfeu Negro*, Sartre (1948/1968) propõe uma compreensão existencial da pessoa negra em um mundo branco, estabelecendo uma relação dialógica entre sua filosofia existencialista, o movimento de negritude e a filosofia marxista. O livro, retirado das prateleiras empoeiradas do sebo, com páginas desgastadas e amareladas pelo tempo, colocou-me em contato com os poetas francófonos da negritude e com o materialismo histórico-dialético marxista, que, até então, eu jamais ouvira falar com tamanha profundidade em minha formação. Foi preciso que um filósofo francês abordasse essas questões, e Sartre o fez.

Ao deixar a capital baiana, minha mais recente leitura de Sartre (1948/1968, p. 89) descrevia bem minha “comoção de ver e ser visto” pelo outro. E, na companhia desses autores negros, mediada por um autor branco, senti-me quase clandestino com minhas novas associações aos movimentos sociais, tanto dentro quanto fora dos muros da universidade. Assim, ao final da minha graduação em psicologia, encontrei-me nas intensas, sóbrias e febris palavras do psiquiatra Frantz Fanon.

Minha primeira leitura de Fanon me fez questionar referências, matrizes curriculares e todos os espaços de formação e troca profissional, que, até aquele momento, pareciam ter escondido de mim a sua obra. Como escrevi em outro momento, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) de Fanon “não permitia distanciamento, um livro que não passei uma página sequer sem tentar derrubar, em vão, minhas máscaras brancas” (Gabriel, 2019, p. 75).

Ao final da graduação em psicologia, entre 2016 e 2017, inquietações e questionamentos sobre as relações filosóficas e políticas entre Fanon, o existencialismo e o movimento de negritude começaram a serem incorporadas aos meus estudos. Isso porque, durante o cumprimento do estágio clínico supervisionado, as pessoas atendidas por nós urgiam por um novo humanismo que fundamentasse as nossas relações psicoterapêuticas.

Gosto de lembrar que a psicanalista brasileira Neusa Santos (1948-2008) também contribuiu para meu encontro com a obra de Fanon. Minha supervisora clínica na época me emprestou uma cópia de seu livro *Tornar-se Negro* (1983)¹⁴. Por entre as linhas dos parágrafos ali dispostos, aquela era a primeira vez que lia o nome do psiquiatra martiniano, que assim como eu, era negro.

¹⁴ O livro em questão foi o primeiro, no campo da psicologia, no Brasil, a fazer referência *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) de Frantz Fanon.

Seu primeiro nome, proveniente da família alsaciana por parte de mãe, e seu sobrenome, oriundo da família de seu pai, descendente de ex-escravizados(as) na ilha da Martinica, assim como muitas referências mencionadas em minha primeira leitura da autora, soavam estranhos àquela altura. No entanto, algum tempo depois passaram a fazer muito mais sentido. Isso porque:

Eu procurava por um ‘Fanon’, como anteriormente procurei por um ‘Sartre’, e me encontrei nos dois. De um lado, um pensador apagado, esquecido e silenciado, do outro, um aclamado. Um deles, marginalizado e que só me foi possível conhecer fora do ciclo acadêmico; o outro, nas grades curriculares, nas rodas de discussões, nos livros, nas livrarias e sebos, nas camisas, como interesse nas linhas de pesquisa de doutores e doutoras, eventos científicos etc. (Gabriel, 2021, p. 84).

Com a mediação de algumas professoras, vislumbrei pela primeira vez a academia como um caminho possível para minhas realizações, e a pesquisa científica como elemento fundamental do meu projeto de tornar-me pesquisador. Nesse momento, eu não apenas me identificava com a psicologia em seu enfoque existencialista, mas, acompanhado pelos textos e os estudos fanonianos, começava a me reconhecer como um possível psicólogo e pesquisador, ainda que dando meus primeiros passos na imensidão daquela orla repleta de ondas prontas para me puxar pelas pernas, derrubar e me afogar.

Naquele período, ao apresentar trabalhos em congressos e ciclos de psicologia e filosofia, invariavelmente, surgiam perguntas sobre Fanon, e a relevância dos encontros e dos descompassos conceituais, temáticos e políticos entre ele e algumas intelectualidades fenomenológicas e existencialistas europeias. Sem contar as várias ocasiões em que o nome “Fanon” soava desconhecido ao público, o que me desfamiliarizava daquelas pessoas que, a princípio, poderiam me acolher.

Já, nos ciclos de debate familiarizados com os estudos fanonianos, distantes dos debates fenomenológicos e existencialistas, eu enfrentava desconfiança ao tentar discutir a necessidade de uma leitura existencial para melhor compreender as chaves teóricas no pensamento de Fanon e sua postura política ao longo de sua biografia como psiquiatra e revolucionário martinicano radicado na Argélia.

Essas experiências em diferentes contextos me mostraram que, nos grupos fanonianos ou de pesquisadores(as) negros(as), dependendo de quem participava do debate, meus trabalhos de pesquisa frequentemente eram vistos como “brancos demais” para se inserirem nos estudos fanonianos. Já nos grupos que, em parte ou no todo, desconheciam Fanon, meus trabalhos frequentemente exigiam defesa por serem considerados “racializados demais” e, portanto,

aparentemente desprovidos da universalidade necessária para serem levados a sério. Era como se correspondessem a um vento passageiro que me soprava para longe dos estudos fenomenológicos e existencialistas.

Se, por um lado, negro, me formei psicólogo, adotando a perspectiva fenomenológica e existencialista como caminho epistemológico e metodológico para a construção da minha prática profissional clínica e de pesquisa, por um outro, apropriei-me da obra e da biografia de Fanon, *Fortificando a Desobediência e Traficando Informação*¹⁵, quase clandestinamente, dentro da universidade, em busca de contribuições e soluções para meu próprio trabalho.

Levou, contudo, muito tempo para encontrar pessoas e coletivos dispostos a me apoiar nos estudos que eu pretendia aprofundar: os possíveis diálogos entre Frantz Fanon, as filosofias existenciais e o movimento existencialista. Eu devo admitir que, desde aquele período, meu interesse específico era o debate existencialista francês, especialmente o existencialismo sartiano, que orientou tanto minha dissertação de mestrado como é parte fundamental desta tese.

Influenciado por minha experiência anterior ao espaço universitário e pelo compromisso com leituras acadêmicas, inclusive as que a academia insistia em ignorar e por vezes tentar excluir¹⁶, construí meu primeiro projeto de pesquisa em constante negociação com o que ainda fazia sentido para mim. Com o objetivo de ingressar no programa de pós-graduação em psicologia, intitulei meu projeto: “Do preto ao ser preto: alienação e tomada de consciência a partir do existencialismo sartreano”. E tão logo o submeti, eu o abandonei.

Percebi que meu projeto de vida, refletido naquele primeiro projeto de pesquisa, correspondia mais ao medo de criar um trabalho considerado insuficientemente científico do que ao desejo genuíno de explorar o que realmente me interessava. Creio que a banca também percebeu meu distanciamento, pois, apesar de uma boa classificação, não consegui a vaga. Mesmo assim, participar de um processo seletivo junto a pessoas que eu admirava apenas por acreditar que eram mais capazes do que eu de ocupar aquele espaço, fez com que eu começasse a acreditar que seguir por esse caminho era possível. No ritmo do grupo DMN (2004), pensava: “talvez eu seja só mais uma vítima do destino que cresceu desde menino pensando no amanhã”. Nesse momento, aqueles versos soavam para mim, mais como ponto de partida do que um ponto final.

¹⁵ *Fortificando a Desobediência e Traficando Informação* são álbuns de estúdio dos rappers Xis e MV Bill, lançados, respectivamente, em 2002 e 1999.

¹⁶ Para mais detalhes sobre essa exclusão e minha experiência com ela, consulte meu capítulo *Mediações marginais entre sujeitos universais e particulares*, em Gabriel, Nilson Lucas Dias (2021). *A liberdade em Frantz Fanon: A existência aos olhos dos condenados*. Guarapuava: Apolodoro Virtual.

E foi a minha colocação logo à porta de entrada para o mestrado que me permitiu repensar o papel de Sartre na minha pesquisa. Ele me ensinou a importância de questionar e de interromper o ritmo dos meus passos quando eles deixassem de refletir meu projeto de ser.

Para ser honesto, ainda lamento o dia em que li uma declaração de Sartre em entrevista a John Gerassi (1931-2012)¹⁷, em que ele fala sobre pensar contra si mesmo – nunca consegui superar essa assertiva. Devido a isso, minha escrita tem funcionado em um esquema de vai e volta, exigindo um talento nada vocacional. O nome desse talento me parece ser uma série de atitudes ratificadas em um esforço constante¹⁸, e no meu caso, entendo como um esforço duplo, de uma consciência duplicada e não muito talentosa. Mais para frente, em minha análise, abordarei as questões implicadas em torno de uma consciência dupla.

Alguns anos depois, como foi dito, acreditando que poderia finalmente superar essa influência sartriana, conheci e me reconheci na produção intelectual do psiquiatra martiniano Frantz Fanon. Sua obra despertou em mim o interesse em buscar constantemente um ângulo melhor ou, quando necessário, um novo olhar, que me permitisse uma crítica mais aprofundada, mesmo que isso significasse pensar radicalmente contra ele e aquelas(es) que se disponibilizavam a pensar junto.

Foi nas memórias da filósofa francesa Simone de Beauvoir (1960/2017) que eu descobri que o psiquiatra martiniano e o filósofo francês compartilhavam essa contradição, tão presente e necessária em suas respectivas obras, o que de certa forma os aproximava e mediou também a nossa aproximação.

Após várias tentativas de alinhar meu projeto de pesquisa com meu projeto de vida, é certo que a sua delimitação se deu com o tempo. Assim, minha segunda tentativa, mais alinhada ao meu interesse de investigar a noção de liberdade fanoniana, emergiu como minha principal companhia de estudo.

Fruto do trabalho e da luta ancestral, compus minha dissertação quando as “verdades” já não mais nos queimavam¹⁹ e nem mais nos penduravam em árvores como outrora, mas que ainda eram silenciadas. Contíguo a outras vozes e mãos que vieram antes de mim, em julho de 2019, vinculado ao programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de

¹⁷ Refiro-me ao primeiro volume da única biografia de Sartre autorizada por ele mesmo, *Jean-Paul Sartre: Consciência Odiada de seu Século*, do autor John Gerassi (1989/1990).

¹⁸ Inspirado no verso do rapper Professor Pablo, na faixa de abertura de seu álbum *Estratégia* (2022), em parceria com o rapper Lito Atalaia: “Esforço, esse é o nome do talento, paro e penso, articulo, eu sou tormento”.

¹⁹ Trecho referente à introdução de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) que, segundo Gordon (2008, p. 13), diz respeito a um Fanon “irritado demais para produzir o tipo de trabalho necessário” e que igualmente não apresenta arrependimentos em relação à sua primeira publicação, que, na época, não havia sido bem recebida pelas pessoas a quem ele endereçara seu livro.

Maringá (PPI-UEM), defendi a minha dissertação de mestrado intitulada *A Concepção de Liberdade na Biografia e na Obra Pele Negra, Máscaras Brancas de Frantz Fanon*, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Lucia Cecilia da Silva e com uma banca composta pela Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas e pelo Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino (Nkosi), que agora coorienta esta tese.

A pesquisa biográfica, teórica-conceitual da vida e da obra de Fanon, possibilitou-me adotar uma perspectiva existencialista sartriana para entender a sua concepção de liberdade. Dois anos depois, em 26 de julho, no mês de nascimento do psiquiatra martinicano, o trabalho dissertativo foi publicado em formato de livro, intitulado *A Liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*²⁰.

Prefaciado e apresentado respectivamente pelas referências componentes da minha banca de mestrado e com algumas alterações estruturais e de conteúdo do texto original, mantive a busca pela liberdade em Frantz Fanon. Ambos os trabalhos oferecem diferentes, mas complementares, abordagens de leitura. Em um primeiro momento, busquei conferir científicidade à pesquisa sem me esconder atrás de um método que me isentasse da responsabilidade da investigação dialética. Assim, a pesquisa procurou compreender a perspectiva existencial de liberdade em Fanon em relação à realidade da pessoa negra vivida no Brasil.

Estabelecido o uso do método progressivo-regressivo, a segunda parte do livro e da dissertação foi dedicada a cumprir meu principal objetivo. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), mesmo sob condições de desumanização, a liberdade aparece como sinônimo de humanidade. Cabe pontuar que para o psiquiatra martinicano a animalização do sujeito humano promovida na colonização capitalista, não foi capaz de adestrar os sujeitos, que mesmo escravizados, transformados em “objeto”, exigem do outro a sua humanidade acrescentando sua liberdade no ciclo da história humana e assim exercendo sua liberdade historicizada ontologicamente (Gabriel, 2019; Gabriel, 2021).

E, por isso, a liberdade torna-se um dever que engaja a todos(as), seja em suas práticas profissionais ou em suas respectivas vidas cotidianas e ordinárias. Há, então, na trajetória intelectual e revolucionária de Fanon (1961/2022), o apontamento para uma missão de transformação radical de sociedade, para que, ao invés de condenado(a)s da terra, possamos nascer verdadeiramente condenados(as) à liberdade, como disse Sartre (1946/2013).

²⁰ O referido livro foi editado pelo filósofo Evandro O. Brito e publicado em 2021 pela Apolodoro Virtual Edições.

Concluí, então, que para Fanon, a liberdade não era apenas uma concepção pessoal, mas uma arma de luta, uma missão que ele próprio incorporava em sua vida e obra, de modo que não me foi possível defini-la de imediato. Fanon representava a sua própria liberdade e a sua luta pela liberdade dos povos oprimidos pela configuração colonial do sistema capitalista ao redor do mundo (Gabriel, 2021). E as suas contradições só faziam mostrar mais a sua proposta de um humanismo radical para pensar a liberdade humana.

Ao final da pesquisa, apontei para a importância de um trabalho comprometido em dar continuidade ao esforço de não encerrar a noção de liberdade fanoniana em seu diálogo crítico fortemente demarcado em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), com o existencialismo. Uma vez que as demais obras complementam e ampliam essa perspectiva, já que de maneira recíproca encontram umas nas outras a sua própria fundamentação e correlação.

Outros aspectos, outros conceitos e temáticas, assim como outras obras, saltavam em minha investigação e me pediam por suas respectivas contextualizações. Como se deve imaginar, pelo pouco tempo disponível, fazer isso foi mais do que eu acreditava ser possível. Portanto, fiz o necessário para que fossem ao menos contextualizadas, apesar de saber que não seriam passíveis de serem contempladas naquele momento.

Dentre elas, a noção de “experiência vivida” se mostrou desde o início uma chave essencial para qualquer debate fundamentado na obra de Fanon. E mais, para além da noção de liberdade investigada naquele momento, me parecia haver ali uma proposta de compreensão do existir negro, o que me colocava diante à interrogação de uma psicologia. Com isso, reconheci também a necessidade de uma psicologia que compreendesse o “existir negro” – mas já não havia tempo suficiente, e minhas leituras não reuniam as condições intelectuais para tal descida àqueles infernos.

E assim encerrei ambos os trabalhos fazendo uso da distinta prece fanoniana, — “ô meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!” — (Fanón, 1952/2020, p. 242), também a minha última e corporificada oração. Apesar do esforço bem intencionado de introduzir o pensamento fanôniano no debate fenomenológico e existencial, a limitação de tempo e experiência contribuíram para uma leitura mais apaixonada do que crítica, sendo mais uma análise sobre Fanon, do que uma pesquisa engajada com ele, como a sua obra exigia de mim.

Desta feita, mesmo delimitando a liberdade fanoniana como objeto de estudo e Frantz Fanon como sujeito da minha pesquisa, na medida em que busquei compreender as suas apropriações existencialistas, acabei por romper com o vínculo dialético necessário para a compreensão real das suas progressões frente ao pensamento fenomenológico e existencial.

Hoje, reconheço que a dissertação estabeleceu as bases para perguntas futuras. Dito isso, não pretendo fazer desta tese uma espécie de carta resposta ao trabalho anterior. Pretendo fazer novas perguntas, para novas respostas, ciente das possíveis superações mediadas pela defesa da tese de um diálogo inacabado, por sob a identificação das apropriações e das superações do pensamento fanoniano no que tange a filosofia existencial de Sartre. Tudo isso, de forma a não corroborar a redução simplista de um Fanon existencialista, especialmente no Brasil, que entendo como um problema a ser combatido e que, como tal, precisamos encarar se quisermos avançar no debate sem carregarmos responsabilidades que não são nossas.

Após essa breve exposição das minhas limitações e superações enquanto pesquisador, é importante dizer que a sua leitura testemunha a passagem de um projeto existencialista ocidental para um estudo cada vez mais fanoniano. E que em sua indissolúvel complexidade, o tenho compreendido, como um trabalho de pesquisa fanoniano-existencialista. Na busca do novo, não há espaço para a covardia. É, portanto, a partir das encruzilhadas de Frantz Fanon que, no capítulo seguinte, me dedicarei a ocupar as ruas sem saída das epistemologias ocidentais.

No mais, não existe projeto de pesquisa que não esteja vinculado à vida; reconhecer esses vínculos, no entanto, é uma escolha. Na perspectiva desse trabalho, escolher não é um ato gratuito, mas sim um ato de escolher a si mesmo, que, por sua vez, implica um engajamento. E por isso, espero que este nosso início de caminhada tenha cumprido seu propósito e que os espaços em branco, antes vistos como um problema, agora façam sentido, à medida que o meu verdadeiro problema da pesquisa começa a aparecer.

Capítulo 1

Prolegômenos para uma Tese Fanoniana-Existencialista

Um só dever, um só objetivo: expulsar o colonialismo por todos os meios.

— Frantz Fanon, *Condenados da Terra*

E acredito na ação em todas as frentes, por qualquer meio necessário.

— Malcolm X, *O Voto ou a Bala*

Neste capítulo, ciente de meu castigo e igualmente de minha responsabilidade, ao formular criticamente minha hipótese de pesquisa sobre a relação dialógica e igualmente crítica do estatuto teórico de Fanon com o existentialismo de Sartre, contrastarei o crime representado pela tentativa de redução do pensamento fanoniano a uma única corrente de pensamento²¹. Esse encontro nas encruzilhadas será mediado pela proposta de um pensamento fanoniano *Caliban* e por seu compromisso ético e político com um humanismo radical.

Há uma necessidade urgente de limpar o caminho dos reducionismos epistemocidas²² para refletir sobre o verdadeiro problema de pesquisa que me ocupa. Como veremos, o racismo é um dos principais obstáculos a serem enfrentados, funcionando como uma ferramenta colonial de apropriação extremamente eficaz. Campos europeus do saber, por meio de uma epistemologia aglutinadora, frequentemente se apropriam de maneira predatória — fazendo jus ao seu aspecto colonial — dos saberes produzidos por intelectualidades negras. Esse movimento, no Brasil, mostra-se particularmente evidente na reivindicação existentialista do estatuto teórico fanoniano, transformando sua crítica em meros acenos contemplativos e ignorando a radicalidade de seu pensamento.

Dito isso, realizar a varredura dos falsos problemas mediados pelo racismo não exclui a possibilidade de identificar a concepção de existência na proposta radical de Fanon. Pelo contrário, me permite, por meio da crítica dialética, compreender o lugar da filosofia existencial em seu pensamento e sua funcionalidade reflexiva para a transformação social. Além do mais,

²¹ Referência ao romance *Crime e Castigo* (1866), do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881), cuja obra influenciaria a literatura sartreana cerca de um século depois.

²² Cf. tese de doutoramento de Sueli Carneiro (2005), *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Aqui a filósofa aborda o processo de aniquilamento da racionalidade do outro como uma das formas de operacionalização do genocídio epistêmico.

e, apesar de estabelecer como foco a relação fanoniana com o existentialismo sartreano, nossas discussões não passarão imunes ao necessário resgate das filosofias africanas da existência e das filosofias existenciais da negritude, mesmo que de maneira breve. Quanto mais tomamos consciência de sua existência, mais essas filosofias desprivilegiam a Europa de seu posto autoproclamado de sensibilidade para com os assuntos a respeito do *Ser* e da existência humana. Essa incursão implica reconhecer que, historicamente, a existência humana não se esgotou nem nasceu das filosofias europeias da existência.

Por isso, neste primeiro capítulo, preocupei-me, inicialmente, com as questões referentes ao problema e aos objetivos da pesquisa. Convido você, portanto, a nos encontrarmos em novos caminhos, viabilizados pela elaboração de novas perguntas, citadas anteriormente em minha apresentação, que fundamentaram e direcionaram todos os meus esforços nas páginas que se seguem²³.

E como eu disse anteriormente, minha hipótese de pesquisa é que não apenas é possível, mas que sua viabilização se faz necessária e urgente.

É certo que outros questionamentos acerca das relações entre Fanon, o movimento existentialista e, possivelmente do método fenomenológico, bem como de outras referências negras de seu tempo e posteriores a ele, surgirão entre as linhas que se seguem. Algumas podem até ser respondidas; outras, por mais pertinentes que sejam, embora não encontrem aqui suas respostas, poderão encaminhar e possibilitar novos trabalhos.

Em um primeiro momento cheguei a acreditar que esta pesquisa estaria voltada para a identificação das influências fenomenológicas e existenciais no pensamento fanoniano. No entanto, quanto mais me aproximava do estatuto teórico de Fanon e de suas principais referências interlocutoras, mais me afastava daquilo o que identifiquei como uma maneira de reducionismo. À medida que tentava lidar com a complexidade inerente aos estudos fanonianos, em um segundo momento, passei a acreditar que a pesquisa deveria concentrar meus esforços não mais na identificação de suas apropriações, mas sim em suas contribuições.

Contudo, ao longo desse percurso, ao tentar exaustivamente “segurar a mão” de um Fanon tão intenso e febril²⁴, que sempre parecia escapar, comprehendi que seu estatuto teórico transcendia sua produção intelectual. Fanon se fez um ser político de ação e, o mais importante,

²³ A lembrar: “**Como Fanon comprehende a existência negra, mediada pelas tradições de opressão calcadas na configuração colonial?**” e “**Em que essa compreensão auxilia para a proposição de um humanismo radical para o existentialismo?**” Diante desses questionamentos, pergunto: “**É possível propor uma Psicologia Existencialista de inspiração fanoniana?**”

²⁴ Beauvoir (1960/2017, p. 380), já presenciando os últimos dias de vida de Fanon, nos conta: “quando eu apertava a sua mão febril pensava tocar a paixão que o queimava. Ele comunicava esse fogo; perto dele a vida parecia uma tragédia muitas vezes horrível, mas de um valor infinito”.

“tentou viver suas ideias e agir de modo a concretizar as ideias em que acreditava. Dessa forma, sua vida e personalidade estavam inextricavelmente ligadas às suas ideias²⁵” (Hansen, 1977, p. 12, tradução nossa).

A complexidade das encruzilhadas do pensamento calibanizado de Fanon, articulado ao mundo próprio de uma vida perturbada por guerras e enfermidades, mas também sombreada pelo amor e pela paixão — distante do entusiasmo ocidental —, conduziu-me a uma problematização igualmente alinhada ao necessário e ao possível. Como vimos, o mesmo se reflete em meus objetivos²⁶: situando-me entre o nada e o infinito criativo (Fanon, 1952/2020).

Se antes a tensão se dava entre uma perspectiva existencialista que pensa Fanon e uma pesquisa fanoniana que pensa o existencialismo, agora sabemos que se trata de uma pesquisa engajada com Fanon. Esta pesquisa, portanto, busca abarcar suas superações e proposições mediadas pela calibanização do existencialismo sartriano e pelas possíveis bases teóricas para uma psicologia existencial inspirada em seu pensamento francófono afrodiásperico.

É, portanto, essa última possibilidade de pesquisa que mais me interessa. No entanto, esse interesse, engajado com Fanon, não me impediu de refletir, ao colocar o *Ser* da pessoa negra em questão, em momento oportuno, sobre a inviabilidade da própria psicologia de orientação existencialista, quando esta não suspende seus preconceitos fantasiados de engajamento político.

Algumas considerações ainda precisam ser feitas para evitar as confusões mais entusiastas. Parafraseando Sartre (2011) que afirmou que à sua Psicanálise Existencial ainda faltava um Sigmund Freud (1856-1939) que viabilizasse sua aplicação, comprehendo que a aplicabilidade dessa psicologia Existencial, de todo o modo fanoniana, também dependerá de seus profissionais e de seus respectivos compromissos ético e político com as pessoas e a profissão.

Somos nós os(as) responsáveis por torná-la possível, ou não. Assim como Sartre não foi julgado por delegar essa tarefa, acredito que minha posição, ao convocar aqueles(as) dispostos(as) a esse empreendimento, também seja uma maneira de assumir minha

²⁵ Do original, *he was also a man of action. He tried to live his ideas and act in such a way as to bring the ideas in which he believed into being. In this way, his life and personality were inextricably linked with his ideas.*

²⁶ Assim como já mencionei na **Apresentação** e considerando as apropriações e superações fanonianas do humanismo existencialista sartreano, meu principal objetivo é **esboçar uma Psicologia Existencial inspirada no estatuto teórico de Frantz Fanon**. Para alcançar esse objetivo, proponho: (1) **compreender a concepção existencial do pensamento fanoniano**; (2) **analisar as implicações do humanismo radical de Fanon para o existencialismo**; (3) **identificar os tensionamentos presentes em seu diálogo crítico com os métodos de investigação sartrianos**.

responsabilidade em relação ao esse projeto fanoniano-existencial. Trata-se de colocá-lo à prova diante de quem se dispuser a contribuir.

Outra colocação importante: este trabalho não se propõe a ser total. Acredito que nenhum trabalho isolado — ainda mais nos moldes acadêmicos atuais — seja capaz de dar conta de toda a realidade. Isso, contudo, não significa dizer que essa psicologia se destine a anteder somente interesses particulares. Neste trabalho, voltarei minhas atenções à população negra, àquelas pessoas que experienciam a vida condenada aos ciclos infernais da alienação colonial. E onde está o(a) branco(a) nessa dialética fajuta? Em todos os lugares! Aquele(a), bem-intencionado(a), certamente encontrará aqui um espaço para chamar de seu. Conto com sua boa-fé e esforço para fazer deste caminho uma prática profissional possível, ou, se não, pelo menos, um ponto de partida.

Estabelecidos os objetivos da pesquisa e seu problema, é importante salientar que, de modo algum, carrego alguma pretensão de esgotar ou concluir este debate fanoniano, que permanece inconcluso (Hall, 1992). No cumprimento de meus objetivos, as perguntas levantadas intentam mais do que corpos positivados de respostas que sirvam como modelo ou que visem exaustivamente, o esgotamento de sentido daquilo o que pode ser compreendido e realizado.

Longe disso, a busca é por corpos inesgotáveis de questionamentos, que constantemente demandem novas perguntas capazes de tensionar e provocar outras fissuras em uma ciência psicológica que, ao longo de sua história, compartilhou da concepção de um mundo fechado, compartmentalizado e abarrotado de elementos que a desumanizam.

1.1 O problema do falso “problema negro”

De todo lado me acossam e tentam impor a mim dezenas e centenas de páginas. Mas
bastaria uma só linha. Uma só resposta e o
problema negro seria despojado de sua
gravidade.

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

O seu jogo é sujo e eu não me encaixo.
Eu sou problema de montão, de Carnaval a carnaval.
Eu vim da selva, eu sou leão, eu sou demais pro seu quintal.

— Racionais Mc's, *Negro Drama*, 2002.

Diante das possibilidades e limites intrínsecos ao processo de doutoramento — confrontando-me com a liberdade de escrita entre o criativo e o científico, entre o que é possível e o que é necessário escrever, e nas condições em que escrevo e sobre as quais escrevo — pergunto-me: por onde devo continuar?

No caso da investigação crítica, o mais importante para Sartre (1960/2002) é saber partir do problema. Partimos. Sabemos que o problema de pesquisa é fundamental para a realização de qualquer trabalho científico, bem como filosófico, e é precisamente a esse tipo de questão que o existencialista se referia.

Mas, me permitirei traer Sartre, o que de maneira paradoxal me mantém fiel à sua criticidade — movimento comum nessa tese. Isso porque, anterior ao próprio estabelecimento da pergunta problema²⁷, há um outro, sob o qual as pessoas da ciência acendiam suas fogueiras e dançavam ao seu redor, dado os “sentimentos de delicadeza [...]”; pela dificuldade de encontrar palavras para fazê-lo” (Du Bois, 1903/2021, p. 21).

Sabemos que esses problemas nada têm de novo e, menos ainda, de exclusivamente negro: afinal, “os problemas negros são problemas de seres humanos”, como afirma Du Bois (1899/2023, p. 396). Ou, melhor ainda, como Fanon notaria anos depois: aquilo que é entendido como problema exclusivamente negro pela intelectualidade branca ocidental nada mais é do que um problema predominantemente branco. Assim, no que diz respeito a essa problemática discriminatória, “é o dever dos brancos detê-la, e principalmente para o seu próprio bem” (p. 396), mesmo que tenham imputado tal questão à superficialidade da cor de pele de pessoas negras.

Experienciado durante séculos pelas pessoas consideradas “problema”, esse fenômeno foi exposto conceitualmente apenas no início do século XX, graças ao trabalho do sociólogo norte-americano Du Bois, um dos primeiros a interromper a música macabra que fazia os “ditos vivos” dançarem. Du Bois, foi responsável por elaborar uma espécie de fenomenologia da experiência negra nos Estados Unidos, buscando compreender a experiência racializada em uma sociedade sob a lógica colonial.

²⁷ Por questões burocráticas da academia e para privilegiar a compreensão do(a) leitor(a), optei por manter essa discussão após a formulação do “verdadeiro problema da pesquisa”, mesmo reconhecendo a anterioridade da falsa problemática.

Vale lembrar que esse esforço se deu em um momento da história norte-americana em que abordar a experiência negra era inconcebível, uma vez que ao negro era reservado apenas o espaço corpóreo da determinação biológica, não havendo campo, sequer, para uma última prece, como a última já feita em meus preâmbulos.

Du Bois, portanto, desbravou a questão existencial que permeia as vidas negras e, consequentemente, nossas pesquisas, sem a intenção de “escrever sobre ser negro, mas sobre o seu significado²⁸” (Gordon, 2000, p. 63, tradução nossa). Cotidianamente, transmitida pelo dito e pelo não dito, por gestos e olhares de maneira a disfarçar sua brutalidade no conteúdo e manter submersa a sua espinhosa forma, o sociólogo norte-americano nos lança o questionamento ininterruptamente: “como é a sensação de ser um problema?” (Du Bois, 1903/2021, p. 21).

Esse questionamento, que se interpõe a cada pesquisador(a) negro(a) disposto(a) a investigar criticamente a existência concreta, ronda e insiste em se impor entre o mundo acadêmico e nós²⁹, revelando a estranheza cotidiana de sermos pessoas negras em uma sociedade racista: uma sociedade “de classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas” (Neusa Santos, 1983/2021, p. 45).

Afinal, e isso, infelizmente, não surpreende: “ser um problema é uma experiência estranha” (Du Bois, 1903/2021, p. 21), que, em vez de nos revelar o caráter paradoxal da existência humana, nos posiciona como uma humanidade problemática e à parte, uma vez que nega à pessoa o próprio movimento dialético da vida. Ao comentar o caráter existencial da obra de Du Bois, Gordon (2000) questiona: as pessoas transformadas em problemas são necessariamente problemáticas ou apenas pessoas com problemas? E afirma:

Nos casos de uma pessoa problemática, o resultado é direto: elas deixam de ser pessoas que podem enfrentar, significar ou estar associadas a um conjunto de problemas; elas se tornam esses problemas. Assim, uma pessoa problemática não significa crime, licenciosidade e outras patologias sociais; elas, sob essa perspectiva, são o crime, licenciosidade e outras patologias sociais³⁰ (p. 69, tradução nossa).

²⁸ Do original, “*Du Bois did not here write about being black but about its meaning.*”

²⁹ Referência à obra Entre o Mundo e Eu (2015), de Ta-Nehisi Coates. O livro corresponde a uma carta escrita por Coates e endereçada ao seu filho, na qual ele aborda a experiência de ser um homem negro nos Estados Unidos.

³⁰ Do original, “*In cases of a problematic people, the results is straightforward: They cease to be people who might face, signify, or be associated with a set of problems: they become those problems. Thus, a problematic people do not signify crime, licentiousness, and Other social pathologies; They, under such a view, are crime, licentiousness, and Other social pathologies.*”

Assim, devido às décadas de questionamentos direcionados às pessoas negras em um mundo branco, eu me vejo e me enxergo por olhos sem pupila, experimentando um existir dual, uma súbita experiência descrita por Du Bois (1900/2021) como uma “consciência duplicada”.

Segundo Lewis Gordon (2020), a noção duboisiana de consciência dupla, ou de duplicação da vida negra, desenvolve “com a consciência de um ‘exterior’ congelado, de um ser puramente visto por outros, em face da experiência vivida de um ‘interior’, de um ser que é capaz de ver que é visto como um ser sem ponto de vista” (p. 20). Essa ideia carrega fortes semelhanças com a crítica de Nietzsche à materialização dos valores no Ocidente e encontra parte importante do seu diagnóstico no trabalho de Fanon. Gostaria ainda de sublinhar a centralidade dessa questão, tal como abordada por Gordon, já que é somente pela compreensão do movimento dialético que podemos desvelar as contradições.

O espírito de seriedade se manifesta na noção de que o negro é um problema [...]. Essa crítica de uma sociedade que transforma as pessoas em problemas exige a identificação de suas contradições. Por exemplo, se as oportunidades de melhorar as relações humanas estão disponíveis para um grupo, mas são interditadas para outro, as expectativas de resultados iguais tornam-se ridículas. Se as oportunidades injustas são tomadas como “naturais” ou “intrínsecas”, estamos no terreno da seriedade. Demonstrar as contradições é uma forma de crítica dialética, na medida em que passamos do sujeito como um problema para as fontes sistêmicas do que afeta o modo como o sujeito é construído. Onde a sociedade nega a culpabilidade, a crítica revela a má-fé social. Frantz Fanon argumentou da mesma forma que o negro como entendido em uma sociedade racista é uma construção branca e que uma sociedade colonial e racista é aquela que tenta forçar os seres humanos a se abstraírem das relações humanas³¹ (Gordon, 2020, p. 20, tradução nossa, grifo nosso).

Essa vida duplicada, demanda sobrevivência num jogo desequilibrante e desequilibrado, pois aqui a corda bamba da existência humana não está apenas para o

³¹ Do original, “The spirit of seriousness is manifested in the notion of black people being problems. The moment of realizing they are human beings who face problems is transformative. Instead of being problems, they question the society that treats them as such. The sociologist and philosopher Paget Henry calls this potentiated second sight, which Jane Anna Gordon later expanded into potentiated double consciousness. This critique of a society that makes people into problems requires identifying its contradictions. For instance, if the options of increased human relations are available to one group but are barred to another, expectations of equal outcomes become ludicrous. If the unfair options are presumed “natural” or “intrinsic,” we are on the terrain of seriousness. Demonstrating the contradictions is a form of dialectical critique in that one moves from the self as a problem to the systemic sources of what affects how the self is constructed. Where the society denies culpability, the critique unveils societal bad faith. Frantz Fanon similarly argued that the black as understood in an antiblack Society is a white construction and that a colonial and racist society is one that attempts to force human beings outside of human relationships.”

equilíbrio, mas também para a possibilidade do nosso enforcamento. **Esse tipo de questão torna a vida não só um desafio, mas um inferno espúrio.** Para além da dicotomia que oscila entre a vida e a experiência de ser-para-a-morte, exige-se da população negra uma sobrevivência impressa em um atestado de óbito, tornando-nos mortos em vida, uma estranha espécie humana que, perante os “ditos vivos”, experimenta continuamente sua própria morte.

Guind'art 121 (2004), em seu coro semelhante a uma reza feita quando se tem medo de ser reconhecido como problema, descreve bem tal sentimento:

Talvez alguém

Não te enfrente pelo medo

Talvez alguém

Nem se assuste com você

Olha o bom malandro

Eis um bom malandro

Seja um bom malandro

Essa condição dramática é apresentada pelo rapper MV Bill (2002) em seus versos de *Só Deus Pode Me Julgar*. O rapper evidencia o complexo dilema entre seguir a cartilha problemática de não se responsabilizar por si mesmo: “Será que é isso? Não cumprir compromisso? Abaixar a cabeça e me manter omisso?”; e não seguir tais orientações, mas, ainda assim ser considerado um problema: “A maioria é esquecida no barraco que ainda é algemado, extorquido e assassinado. Não é moda, quem pensa incomoda.”. No entanto, o rapper carioca salienta que, independentemente da escolha feita, a desgraça ou o sucesso em sobreviver nesse inferno, continuam sendo unicamente seus: “Fato realista de dentro do Brasil, você que chorava lá no gueto ninguém te viu. Sem fantasiar, realidade dói, segregação, menosprezo é o que destrói”.

Ainda com Du Bois (1903/2021), a estranheza da questão existencial que as pessoas negras enfrentam em uma sociedade estruturada pelo racismo caracteriza o mal-estar vivido no ocidente, onde a percepção do mundo se dá por meio de um “véu” que obscurece o céu azul, criando o problema da linha de cor. Segundo Gordon (2000, p. 63, tradução nossa), a questão da linha de cor estabelecida por Du Bois excede sua formulação concreta, na medida em que

também é “a linha de gênero, a linha de classe, a linha de orientação sexual, a linha religiosa – em suma, a linha entre identidades ‘normais’ e ‘anormais³²’”.

Pode-se argumentar desastrosamente que as palavras do sociólogo foram dirigidas somente ao povo negro norte americano, e que a questão da “color line”³³ só faria sentido naquele contexto específico. Embora existam particularidades em cada cultura e sociedade, o fenômeno racial não é exclusivo dos Estados Unidos. A exemplo daquilo que particulariza essas sociedades no tocante ao racismo, Lélia Gonzales (1983/2023) nos ajuda com sua diferenciação.

A psicanalista afirma que, nos Estados Unidos, o racismo operante se dá pela segregação racial, por meio da legalidade institucional do racismo, respaldada por leis como as de Jim Crow³⁴, e pelo reforço à diferença pautada na identificação do outro como negro(a) e de si como branco(a) (Gonzales, 1983). Já no que diz respeito ao racismo no Brasil, este é sutil e velado, historicamente incentivou a miscigenação e o embranquecimento da população e, dessa maneira, nega sua própria existência opressora (Gonzales, 1983).

De toda a forma, e por isso, atenho-me a dizer com Fanon (1952/2020) que, aqui e lá, pessoas foram transformadas em “pessoas negras”: *black people*, afro-descendentes, *African Americans*... a alegoria fantasmagórica da modernidade, como afirma Mbembe (2018). Ou como exemplifica Diawara (1998/2022, p. 21): “Os demônios do racismo, embora vividos de outra maneira, são tão prejudiciais para a mobilidade social e o bem-estar das pessoas de ascendência africana quanto nos Estados Unidos”.

Faz-se notar que esse véu descrito por Du Bois (1903/2021) não é translúcido; ele é branco, como os fantasmas representados na indústria cinematográfica ocidental. E é essa a brancura que, através de sua própria presença branca, nos impede de enxergar qualquer coisa além de um pano branco sem vida, invisibilizando, assim, quem vê e quem é visto. Vale lembrar que, diferentemente da noite, na neblina, mesmo com a ajuda de ferramentas à mão, por vezes não é possível enxergar sequer um passo à frente.

Lembremo-nos de *O Homem Invisível* (1947), do romancista Ralph Ellison (1947/2013), e de seu protagonista negro, que, sem nome, ao se deparar com personagens brancos, não escurece ou permanece negro, mas absurdamente se torna invisível em sua

³² Do original, “[...] the gender line, the class line, the sexual orientation line, the religious line – in short, the line between ‘normal’ and ‘abnormal’ identities”

³³ Nas primeiras traduções de seu texto, a expressão duboisiana “color line” foi traduzida por “barreira de cor”.

³⁴ Lei norte-americana estabelecida em 1896 que determinava a segregação racial entre negros e brancos no país.

negridão. Na obra em questão, todo o seu existir é questionado, pois só se torna visível ao ser invisibilizado.

Nem é a minha invisibilidade exatamente uma questão de acidente bioquímico para minha epiderme. A invisibilidade a que me refiro decorre de uma disposição peculiar dos olhos daqueles com quem entro em contato. Uma questão de construção de sua visão *interior*, aqueles olhos com os quais olham a realidade através dos olhos físicos. Não estou reclamando, nem protestando. Algumas vezes é vantajoso não ser visto, embora, na maioria das vezes, seja emocionalmente muito desgastante. Além disso, os de pouca visão estão constantemente tropeçando em você. Ou, uma vez mais, você duvida de que realmente existe. Ficamos nos perguntando se não somos apenas um fantasma na mente das outras pessoas. Uma criatura, digamos, em um pesadelo que aquele que está dormindo tenta destruir com toda a sua força. É quando você se sente assim que, partindo do ressentimento, começa a repelir as pessoas. E, deixe-me confessar, você se sente assim a maior parte do tempo. Sofre com a necessidade de se convencer de que existe no mundo real, que é parte de todo esse ruído e aflição, e eu você esmurga, pragueja jura que fará com que reconheçam sua presença. Mas, infelizmente, raras vezes isso dá certo (Ellison, 1947/2013, p. 26, grifo do autor).

Essa é a adversidade estrambótica pronunciada por Du Bois que dramaticamente perdura e nos persegue até hoje e se apresenta como o horizonte empobrecido que é. Bom seria escolher não encarar esse problema; se me fosse possível evita-lo, talvez eu me debruçasse sobre uma ontologia pura irrealizável e pretensamente universal. O campo de agência aqui reside em uma escolha também ética e de um compromisso social e político, podendo ignorá-lo ou não³⁵.

É desse problema anterior ao problema da pesquisa que partiremos nas linhas que seguem. O problema que antecede ao problema de pesquisa é aquele que triunfa diante da sua resolução. E por isso, pelo menos, na primeira parte deste capítulo, o meu interesse está voltado em sua denúncia, exposição e em sua problematização.

É importante adiantar que, considerando a anterioridade do problema racial em relação ao problema da pesquisa, essas problemáticas racistas só serão abordadas, senão, por uma inevitabilidade contingencial, e, por isso, para serem combatidas. Não é do meu interesse

³⁵ Não por acaso, inspirado por *Almas da Gente Negra* (1903), de Dubois, *A Experiência Vivida* (1949) de Beauvoir, e *A Experiência Vivida do Negro* (1952), de Fanon; em um primeiro momento intitulei esta tese como *A Existência da Gente Negra*, com foco naquilo que denominei, a partir dessas reflexões, de a “estranha experiência vivida do negro”. Com a melhor adequação dos objetivos e do meu problema de pesquisa, com o tempo, alterei o título do trabalho, mas as reflexões que fomentaram a construção da tese permaneceram.

responder a indagações referentes a esses respectivos apagamentos e silenciamentos em torno do nome de Fanon no Brasil ou a negligência dos(as) fenomenólogos(as) e existencialistas para com a obra e a biografia fanoniana, assunto já tratado em outros trabalhos.

Entretanto, pautados nesse mesmo movimento dialético e tendo em vista a problematização lewisgordiana, é preciso lembrar que ao abordar as relações teórico-políticas entre o psiquiatra martiniano e o movimento existencialista, torna-se evidente as razões colonialistas pelas quais os estudos fanonianos foram por tanto tempo negado a nós, e por nós estudantes, profissionais e pesquisadores(as) em psicologia no Brasil e no mundo.

Dito isso, o problema racial rompe com qualquer pretensão de neutralidade científica e que não apenas nos alcança, mas também forja nossas perguntas-problemas. Da mesma forma, nossos objetivos e métodos recebem a missão especial de servirem como ferramentas políticas, como sugere Sartre (1960/2002). Nesse sentido, o problema precedente não se dissolve com a resolução da problematização científica; ao contrário, é ele quem a inaugura. É nesse horizonte empobrecido, portanto, que emerge o presente trabalho de pesquisa.

Mas como esse “problema do problema negro” se expressou na formulação do real problema da pesquisa? Como foi lidar com um problema fantasmagórico, que assombrou, mas que, graças ao trabalho engajado ancestral, não assustou? A quem dirijo a denúncia: aos assombrados ou àqueles que assombram? Ou, ainda: “Por que escrever esta obra? Ninguém me pediu que o fizesse” (Fanon, 1952/2020, p. 21). A verdade é que não foi preciso pedir, e então, com Fanon: “respondo calmamente que existem imbecis demais neste mundo. E, tendo dito isso, compete a mim demonstrá-lo.” (p. 21).

1.1.1 Lidando com a falsa problemática

Os problemas são difíceis, extremamente difíceis, mas são tais que o mundo já os superou e pode superá-los novamente...

— Du Bois, *O Negro da Filadélfia*.

Após décadas de silêncio em torno de sua obra e de uma recepção morna de seu pensamento no Brasil (Guimarães, 2008; Faustino, 2015; 2020; 2022), pode-se dizer que nos últimos anos há uma retomada crescente do estatuto teórico fanoniano, cujo interesse se expande cada vez mais para diversos campos do saber e do fazer político.

No entanto, ao abordarmos os estudos fenomenológicos e existentialistas com foco nas obras de Fanon — sejam elas dramatúrgicas, filosóficas, psiquiátricas, psicológicas ou políticas — é importante apontar o desconhecimento relativo à trajetória política e profissional não só de Fanon, mas também de outras intelectualidades negras que, ao longo de suas biografias, embora talvez não como figuras centrais, marcaram o quadro existentialista (Gabriel, 2021). Isso, sem ainda contar a falta de reconhecimento das filosofias da existência tradicionais nas filosofias africanas.

Apagamento semelhante ocorre com a obra literária de Richard Wright (1908-1960), romancista assumidamente existentialista que, por alguma razão epistemicida, foi destituído de sua importância. Além dele, nos depararemos com outros corpos e nomes negros que, de alguma forma, desempenharam um importante papel na compreensão do existir.

Falo de intelectuais como os supracitados: W.E.B Du Bois (1868-1963), Ralph Ellison (1914-1994), Guerreiro Ramos (1915-1982); mas também de Anna Julia Cooper (1858-1964), Leopold Senghor (1906-2001), Aimé Césaire (1913-2008), Abdias Nascimento (1914-2011), James Baldwin (1924-1987), Tonni Morrison (1931-2019), William R. Jones (1933-2012), Naomi Zack (1944-), Lucius Outlaw (1944-), Tsenay Serequeberhan (1952-), Lewis Gordon (1962-), entre outros(as), que de alguma forma, com as suas produções intelectuais e engajamento político, contribuíram para a composição da presente tese.

Algumas dessas referências, mesmo que não tenham sido de grande importância para o estatuto teórico fanoniano, foram influenciadas por ele. Ainda que distantes e sem seu devido conhecimento, elas compartilharam com o psiquiatra martinicano algumas posições teóricas e políticas que, consequentemente, nos acompanhão ao longo deste percurso.

Diante disso, vale lembrar, como já foi dito em outro momento, que, na medida em que as psicologias de base fenomenológica e existential negam o existir negro, negligenciam o próprio existir humano (Gabriel, 2021).

Se você conhece Fanon, talvez saiba de suas relações com o existentialismo europeu e, por isso, não se surpreenda com o início da proposta desta tese. É possível também que o conheça, mas desconheça sua influência sobre o pensamento de algumas de nossas principais referências europeias e suas contribuições para a psicologia e as ciências humanas e sociais; ou que ainda não tenha ouvido falar dele, de seu trabalho e da tradição africana existential em filosofia.

Pelo menos até o início da leitura deste capítulo, é provável que surjam questionamentos como: “O que Fanon tem a ver com o existentialismo de Sartre?”. Eu também não me

surpreenderia com o uso de respostas apressadas ao afirmar que: “Se há um Fanon existencialista, certamente, ele foi um sartreano”.

Para além da curiosidade, o que nos coloca diante da falsa problemática e do discurso que aspira ao antirracismo é o hábito de se enquadrar, ocidentalmente, referências negras em teorias preexistentes, validando hipóteses que reforçam esse enquadramento, ao invés de explorar o pensamento dessas figuras na compreensão dos seus objetivos.

Perguntas e respostas, como as supracitadas, muitas das vezes são direcionadas ao estatuto teórico de Fanon e, pelo foco em outras bibliografias, negligenciam o trabalho do psiquiatra martinicano, desconsiderando sua importância para a psicologia no Brasil.

Essas exclusões não devem ser naturalizadas entre nós, haja vista as muitas intelectualidades negras³⁶ com grandes contribuições para a psicologia e áreas afins, mas que são postas à margem dessas ciências, mesmo quando serviram de referência, inclusive para os nossos referenciais europeus e reconhecidamente canônicos. Esse fato, à título de provação, me leva a constatar também a naturalidade com a qual estudiosos(as) no Brasil e no campo daquilo o que convencionou chamar fenomenologia-existencial, relativizam o seu desconhecimento da obra fanoniana e das contribuições das referências negras nas ciências humanas, sociais, da saúde e na filosofia.

Outro problema, particular ao problema de um simples “Fanon existencialista”, está na defesa incondicional de um “Fanon sartriano”. Essa posição é denunciada por Gordon (2015) como uma postura de má-fé. Partindo das influências múltiplas e recíprocas suscitadas do debate político e intelectual entre ambas as figuras, Gordon (2015) advoga pela necessidade de uma compreensão dialógica entre os autores. Ele afirma que assumir a ideia de um Fanon sartriano requer igualmente reconhecer a possibilidade de um Sartre influenciado por Fanon, ou seja, a de um “Sartre fanoniano” (Gordon, 1995).

Essas críticas estendem-se a outros campos epistemológicos da psicologia e fora dela. Como veremos, embora Fanon tenha contribuído de forma decisiva para a ciência psicológica, a psiquiatria e a filosofia, de antemão, é adequado afirmar, que ele não foi um existencialista, pelo menos, não aos moldes europeus (Gordon, 1995; Gabriel, 2021). Ainda me importa frisar que dirijo a crítica, especialmente àqueles(as) que insistem na realização de uma espécie de porte do pensamento fanoniano com relação ao existencialismo, de modo a tentar fazê-lo caber a qualquer custo, ignorando as encruzilhadas de sua obra e sua prática profissional ética e

³⁶ Nomes como Virginia Bicudo (1910-2003), Lélia Gonzalez (1935-1994), Neusa Santos Souza (1948-2008), Maria Lucia Silva (1949-).

politicamente engajada na transformação da realidade concreta, no sentido mais materialista possível (Fanon, 1952/2020).

Do mesmo modo, Fanon, tampouco foi um psicanalista (Cherki, 2000/2022; Santos, 2022; Faustino, 2022). Contudo, não é correto ignorar a forte constância com que a psicanálise é demarcada em suas obras em detrimento de outros caminhos epistemológicos também presentes ao longo delas³⁷. Na verdade — e parte disso eu pretendo demonstrar ao longo do trabalho — muitas das concepções clínicas, conceituais e políticas de Fanon perpassam justamente por suas convergências compartilhadas de preocupações e, por vezes, coextensivas, da sua leitura *Caliban* das ontologias existenciais, como mostrou Henry (2000) e Gordon (1995), e como defende Faustino (2022) ao compreender Fanon como um pensador das encruzilhadas³⁸.

A própria noção da experiência vivida, presente na obra fanoniana e resgatada muitas vezes para indicar demasiado ineditismo de seu pensamento, negligencia a necessidade de um debate incontornável entre Fanon e as principais referências da fenomenologia, das filosofias da existência e do existencialismo, como por exemplo: Richard Wright, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty. Fontes da qual Fanon certamente bebeu, mas sem a pretensão de secá-las, e sim de superá-las naquilo que se mostrava radicalmente necessário para um projeto fundamental de emancipação humana.

No que se refere a uma relação mais próxima e honesta entre Fanon, as filosofias da existência e o existencialismo, a perspectiva de Gordon (1995) sugere que: “deve-se entender que nosso objeto aqui não é construir uma relação causal entre o pensamento dessas figuras existencialistas e Fanon, mas sim identificar uma convergência de preocupações compartilhadas e, às vezes, co-existensivas.”³⁹ (p. 14, tradução nossa).

Da ponte para cá⁴⁰, os estudos fanonianos, ao ignorarem o status de relevância das filosofias existenciais para com a obra de Fanon, acarretam na inviabilização da própria compreensão do estatuto teórico fanoniano em decorrência de projetos acadêmicos

³⁷ Deivison Faustino realizou o levantamento dos fanonismos no Brasil, primeiramente em sua tese intitulada *Por que Fanon, Por que Agora?* (2015), ampliando e complexificando alguns aspectos de sua análise alguns anos depois, em seu livro *Frantz Fanon e as Encruzilhadas* (2022).

³⁸ Exu, Òrisà guardião das encruzilhadas e mensageiro que liga mundos e abre caminhos, e Mpambu-Njila, senhor dos caminhos e das bifurcações, personificam o caráter ambíguo, transformador e criativo das encruzilhadas. Ambas as expressões sagradas informam a noção de encruzilhada mobilizada aqui, contíguo ao trabalho de Faustino (2022).

³⁹ *Do original, It should be understood that our goal here is not to construct a causal relationship between Sartre's and Fanon's thought, but instead to identify a convergence of shared and sometimes co-extensive concerns.*

⁴⁰ Alusão à música *Da Ponte Pra Cá* dos Racionais Mc's (2002).

particulares, que muitas das vezes contradizem sua atividade intelectual e seu compromisso político.

Dessa forma, não é tão problemático reconhecer Fanon como um existencialista no contexto acadêmico internacional, como vem acontecendo; porém, para nós, no Brasil, essa afirmação traz consigo uma série de esvaziamentos, que nos obriga a reconhecer essa relação dialógica e crítica, ao mesmo tempo que exige algumas reticências.

Como veremos de maneira mais aprofundada, Fanon foi um psiquiatra e revolucionário martiniano radicado na Argélia, cujo objetivo era a descolonização em todas as suas formas e lugares. Ele apostou na substituição total e completa de uma sociedade fundamentada nas tradições de opressão colonial e capitalista por outra completamente nova em sua superação. Por isso, considerou todos os seus alcances — histórico, ontológico, econômico, físico e psicológico.

Apesar de esbarrar nelas, este trabalho não se destina a fazer uma análise dessas tomadas existencialistas do pensamento de Fanon. Por enquanto, digamos que estamos apenas limpando o caminho. Acredito, porém, que, mesmo sendo reconhecidamente existencialista, este trabalho possa, sim, contribuir para a visibilização e o aparecimento de um Fanon por ele mesmo⁴¹.

Mas então, de onde partirei ao compor este trabalho cercado de problemas? As palavras de Nathalia Carneiro e Nicolau Galvão (2022), sobre *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), nos ajuda a compreender melhor minha posição:

Esta é uma obra que, insistimos, se desobriga de qualquer fidelidade teórica com o cânone filosófico, pois se desenrola a partir de rupturas, transforma o que absorve e se concretiza em aberturas, almejando a criação de ‘um mundo humano’, habitado por ‘uma nova humanidade’ (p. 11).

Meu trabalho, portanto, se desobriga da resolução do falso problema em tentar descobrir um Fanon existencialista, aos moldes europeus, ou um Fanon fenomenólogo; ou partir daquilo que lhe falta para ser considerado um ou outro; ou de reivindicar – 64 anos após sua morte e 100 anos após o seu nascimento⁴² – o seu lugar no olimpo filosófico existencial europeu. Como já nos disse Gordon (1995, p. 14, tradução nossa): “Não é a nossa intenção continuar a longa

⁴¹ Referência ao documentário *Sartre, par lui-même*, traduzido no Brasil, como: *Sartre, por ele mesmo*, original de 1976, dirigido por Alexandre Astruc, Michel Contat e Guy Seligmann.

⁴² No ano de 2025, o qual realizamos a defesa da presente tese, completaram-se 100 anos do nascimento do psiquiatra martiniano e 64 anos da sua morte.

tradição de tratar os pensamentos dos filósofos negros como derivados dos brancos”⁴³, e isso é um grande passo para a superação do nosso problema do problema negro estabelecido aqui.

Acompanhado de nomes importantes para os fanonismos no Brasil e no mundo, percebi que uma pergunta-problema reducionista do pensamento fanoniano alcançaria, no máximo, a superficialidade da sua proposta intelectual e revolucionária. Após a sua denúncia e a exposição desse falso problema, que insistentemente tentou se apresentar como um problema meu e nosso, é de bom tom refletirmos sobre o próximo passo tomado na formulação do verdadeiro problema que guiou a realização desta tese.

Mas, e, então, o que pôr no lugar do vazio deixado por aquilo o que denominei do “problema do problema negro”?

Lewis Gordon, em sua magistral obra sobre o pensamento existencial africano, intitulada *Existential Africana* (2000), especificamente no capítulo dedicado às filosofias africanas da existência, complexifica as relações de Fanon com as filosofias da existência mediadas pela negritude. Nesse capítulo, o intelectual jamaicano posiciona o revolucionário martinicano não apenas como um intérprete das lutas de libertação — área central do pensamento africano —, mas também como um filósofo existencial da negritude, representando uma forma híbrida do pensamento africano na Europa, na América do Norte, na América Central, na América do Sul e, no caso de Fanon, no Caribe.

E, no que isso acarreta para nós? Será que, em vez de acessar as encruzilhadas do pensamento fanoniano, acabei me colocando diante de um beco sem saída? É necessário um olhar menos apressado para chegar a uma conclusão crítica sobre essa questão. É com esse olhar reflexivo, portanto, que, no próximo tópico deste capítulo, lidaremos com o existentialismo e as filosofias da existência como oportunidades para o pensamento fanoniano, explorando a possibilidade de uma ideologia existencial em seu pensamento e práxis revolucionária.

1.2 O lado negro das filosofias da existência: teleologia da libertação

Implícito na demanda existencial por reconhecer a situação ou o contexto vivido dos povos africanos em seu ser-no-mundo está a

⁴³ Do original, *It is not our intent to continue the long tradition of treating the thoughts of black philosophers as derivatives of white ones.*

questão de valor levantada pelas pessoas que vivem essa situação.

— Lewis Gordon, *Existentia Africana*⁴⁴.

Iniciamos este capítulo tendo de lidar com um problema falso, que, inspirado na obra de Dubois e Lewis Gordon, denominei de “problema do falso problema negro”. Essa falsa problemática se interpôs como uma espécie de problematização acrítica e de fácil resolução. Não teria sido assim caso fosse encarada sem nenhum questionamento minimamente sério.

É claro que o sentido de existencialismo adotado em perguntas reducionistas e simplistas, como as elencadas anteriormente, desconsidera as filosofias existenciais da negritude e as reflexões existenciais oriundas das filosofias africanas. E, se levássemos em consideração essas perspectivas em relação ao pensamento fanoniano, teríamos uma resposta melhor, ou diferente, capaz de auxiliar o nosso trabalho na superação dos falsos problemas apresentados?

Para responder a essa pergunta, será preciso levantar mais alguns questionamentos simples. São perguntas já conhecidas, mas que os nossos manuais mais tradicionais, responsáveis por introduzir, ano após ano, as filosofias da existência e o existencialismo europeu nos cursos de formação em psicologia, só foram capazes de responder em parte: do que se tratam as filosofias da existência? E o existencialismo, o que é? É possível falarmos de uma filosofia existencial africana ou negra? Se sim, do que se trata?

Desse modo, o tensionamento entre a calibanização fanoniana e o pensamento existencial ocidental — que, por não ser tão evidente, pode passar despercebida em sua importância — é decisivo e, consiste em questionar a gênese europeia das filosofias da existência e, consequentemente, do existencialismo

Eu gostaria de começar trilhando um caminho mais ou menos conhecido por nós, remontando ao meio do século XX, especificamente a maio de 1956, quando o psiquiatra e filósofo alemão Karl Theodor Jaspers (1883-1969) escrevia da Basileia, Suíça, o epílogo da republicação de sua obra *Filosofia da Existência* (1938). O livro era composto por duas de suas conferências, ambas realizadas em 1937, que expressavam as suas principais ideias sobre a existência humana e a necessidade de uma filosofia capaz de compreendê-la.

⁴⁴ *Existência Africana*, tradução nossa.

Antes mesmo do termo “existencialista” se tornar uma moda na França e na Europa, logo após a Segunda Guerra Mundial, Jaspers já desempenhava um papel central na definição do que chamou de *Existenzphilosophie*⁴⁵. Embora seja pouco citado em trabalhos introdutórios publicados no Brasil sobre as filosofias existenciais, o psiquiatra alemão é amplamente reconhecido como um dos responsáveis pela viabilização do termo. Suas conferências constituem um grande marco para a consolidação desse tipo de pensamento existencial no debate filosófico.

Etimologicamente a palavra “existência” deriva do latim “existentia”, que significa “existir” ou até mesmo “ser” (Penha, 1982/2004). Nessa toada europeia, as raízes do pensamento existencial podem ser encontradas tanto na insatisfação e rebeldia de filósofos gregos antigos diante de respostas dogmáticas quanto nos escritos de romancistas do século XIX, nas reflexões de Blaise Pascal (1626-1662), de Santo Agostinho (354-430), e até mesmo na bíblica exaustão melancólica de Eclesiastes e na contestação de Jó (Bakewell, 2017).

Segundo Jaspers (1938/1973), a chamada filosofia da existência, como ele mesmo a denominou, representa uma forma particular de reflexão filosófica sobre a existência humana. Ele argumenta que os fenômenos da existência não podem ser plenamente explicados ou compreendidos pelo cientificismo reducionista de sua época. Em contraste, essas filosofias da existência oferecem uma compreensão mais adequada à experiência humana, enfatizando as experiências pessoais, especialmente àquelas relacionadas às noções de liberdade, angústia, responsabilidade, comunicação e transcendência vivenciadas pelos indivíduos em situações-limite (Jaspers, 1938/1973).

O termo “existencial”, em sua acepção filosófica ocidental, começou a ser utilizado por volta da metade do século XIX, referindo-se a pensadores(as) que centravam suas análises na experiência subjetiva e individual da existência. No entanto, naquele momento, as filosofias da existência ainda não possuíam um percurso histórico transparente o suficiente para escapar de algumas reivindicações polêmicas. Como foi o caso do filósofo alemão Fritz Heinemann (1889-1970) que em sua obra *Neue Wege der Philosophie: studien zur einführung in die gegenwartphilosophie*⁴⁶ (1929), reclamou precocemente para si o uso da expressão ao reafirmar a existência humana como foco central da filosofia.

Embora Jaspers (1938/1973) reconhecesse a contribuição de seu compatriota alemão, ele criticou a reivindicação de Heinemann, uma vez que em suas conferências, no início da

⁴⁵ Filosofia da Existência, tradução nossa.

⁴⁶ *Novas formas de filosofia: estudos para introdução à filosofia contemporânea*, tradução nossa.

década de 1920, ele já fazia uso de expressões relacionadas à filosofia existencial. Além do mais, diferente de Heinemann, que buscava considerar-se uma espécie de pai das filosofias existenciais, Jaspers (1938/1973) achava por bem referenciar uma continuidade com o pensamento existencial de Søren Kierkegaard.

Isso porque, para Jaspers (1938/1973), o tom da novidade filosófica existencial já havia sido estabelecido há alguns anos a partir das obras do intelectual dinamarquês, ao empregar o termo “existencial” para designar um caminho reflexivo acerca dos problemas da existência humana. Sartre (1960/2002) reitera essa posição em relação ao seu existencialismo, ao afirmar que, para compreender melhor as ambições do movimento existencialista “é necessário voltar atrás, ao tempo de Kierkegaard” (p. 22).

Martin Heidegger (1927/2015), por sua vez, ao buscar por uma base ontológica fundamental em sua formulação acerca da questão do *Ser* em *Ser e Tempo* (1927), aponta para a abordagem teológica e psicológica existencial kierkegaardiana como aquela que, até então, havia chegado mais longe em sua análise sobre o fenômeno da angústia humana.

Devido à radicalidade da sua filosofia, enquanto um esforço contínuo para compreender a “existência na sua imanência exclusiva de todas as representações e juízos que a transcendem” (Giles, 1975, p. 53), outro personagem frequentemente referenciado e associado às filosofias da existência é o filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Contudo, nessa perspectiva, conforme reforça o fenomenólogo Merleau-Ponty (1948/1990), Kierkegaard foi o primeiro responsável por empregar o termo “existência” em seu sentido moderno, colocando a experiência subjetivamente humana no centro de suas análises filosóficas.

Diante o exposto, há um questionamento despretensioso, mas igualmente sério, que precisa ser feito: não seria muita prepotência acreditar ou, pelo menos, muita ingenuidade crer que, no curso da história humana, foi somente na Europa e a partir da experiência vivida europeia que se levantaram questões filosóficas relacionadas à preocupação com a liberdade, a responsabilidade, e angústia tendo como ponto de partida a existência humana? Acreditar nisso não significaria incorrer no mesmo erro de Heinemann, ao considerar-se pai solo da filosofia existencial e acometer seu colega de filosofia em sua espécie de alienação parental?

Outra provocação válida, que exigirá um pouco da nossa imaginação: será que as pessoas negras escravizadas não angustiaram o seu futuro? Não questionaram o sentido de sua liberdade, interditada pelos grilhões, ou a falta dela? Ou ainda, considerando esse contexto colonizatório, questões relacionadas ao temor e tremor não poderiam ser precedentes às formulações kierkegaardianas?

Titubear diante dessas perguntas demonstra, de antemão, a má-fé de uma tradição filosófico-existencial de mãos dadas com Hegel e sua afirmação sobre a falta de humanidade dos povos africanos. **Se Kierkegaard (1844/2015) considerava à sua humilde pessoa como um autor sem-terra; a verdade é que seus(as) interlocutores(as) não demoraram muito para comprar um terreno e construir, para ele, uma casa branca bem grande na Dinamarca.**

Não me ocuparei com todas essas provocações, uma vez que só elas exigiriam um trabalho com outras pretensões. Contudo, no que me compete responder, recorro a Gordon (2000), que defende o que ele denomina filosofia existencial africana, entendida como um ramo das filosofias africanas e que não pode ser reduzida à filosofia existencial negra ou da negritude. Esta última, também ramificada das filosofias africanas, difere-se pelo fato de que nem toda intelectualidade negra tem uma origem africana direta ou nasceu na África, pertencendo, assim, à diáspora africana. Nesse sentido, o que demarca suas diferenças não é apenas de cunho filosófico, mas também cultural e territorial.

Para além disso, as preocupações que dominaram a Europa em relação ao seu futuro no pós-guerra e à falta de esperança são problemas de existência que também tomaram conta de diferentes lugares do Atlântico, incluindo o Atlântico Negro. Na América do Norte, que não é apenas branca, em suas preocupações relacionadas à conquista de novos territórios, existiram figuras negras, como às supracitadas: Julia Cooper, Du Bois, Ralph Ellison, Richard Wright e Toni Morrison, que, demonstraram, em seus trabalhos, certa preocupação no que tange a condição humana desumanizada, permeada pela angústia, pelo desespero e pelo desamparo.

É por isso que, em um sentido político, as filosofias africanas não se diferem das filosofias negras da existência. Nessa perspectiva, há uma teleologia da libertação em ambas, ou seja, além dos debates ontológicos-existenciais sobre a condição humana de liberdade, há também um aspecto ético e político importante na luta pela libertação dos povos subjugados na África e fora dela. Esse aspecto é o que unifica essas perspectivas africanas em filosofia. Segundo Gordon (2000), engajado com o estatuto teórico fanoniano, a teleologia é, portanto, o compromisso político que envolve a necessidade de superação, neste caso, das tradições de opressão configuradas pela ideologia e pela política colonial de uma sociedade capitalista. Cabe dizer que, o foco teleológico da filosofia existencial africana e da negritude não está voltada apenas para os fins dessa luta por libertação, mas principalmente para o processo de restruturação desse mundo carcomido e maniqueísta.

São poucos os temas na história da humanidade que trouxeram mais ansiedade ao mundo do que as questões raciais. O problema racial cumpre um papel fundamental na história

da humanidade e na sua produção intelectual sobre a existência humana. Não à toa, tanto Beauvoir quanto Sartre demonstraram isso por meio da quantidade de ensaios filosóficos, literatura, artigos, e suas respectivas biografias com suas posturas políticas referentes à luta negra por libertação ao redor do mundo.

Esse aspecto da libertação, que não surgiu com as filosofias da existência na Europa, mas posteriormente apareceu no movimento existencialista, é uma das questões de existência que, ao lado da ontológica, compõem e inauguram o pensamento africano e, consequentemente, suas variações, incluindo a possibilidade de um pensamento existencial (Gordon, 2000).

Não se trata aqui de uma reivindicação ancestral, nem de uma tentativa pessoal minha de determinar se, no domínio das filosofias existenciais, quem veio primeiro foi a Europa ou a África; afinal, essa disputa cronológica pouco nos ajudaria. Como observa Fanon, “a descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me garante um certificado de humanidade. Querendo ou não, de forma alguma o passado será capaz de me guiar no presente” (1952/2020, p. 236). O que está em jogo é a viabilidade de encontrar nessas figuras e matrizes, contribuições possíveis de nos tirar da grande noite que assinalou o mundo, e resoluções de velhos impasses dos quais a filosofia europeia, sozinha, não deu conta de libertar-se.

No que concerne o existencialismo, não há dúvidas sobre o seu nascimento e seu berço europeu, especialmente quando se leva em consideração seu histórico literário e filosófico como um movimento ideológico centralizado em algumas figuras europeias, principalmente Sartre e Beauvoir. Diferentemente do “surrealismo”, por exemplo, cuja criação é atribuída ao poeta francês Guillaume Apollinaire (1880-1918), o existencialismo não emergiu como um movimento filosófico pronto e acabado. Pelo contrário, desenvolveu-se gradualmente, ao longo do tempo, através das contribuições de diversas figuras intelectuais, incluindo aquelas que discordavam entre si. Assim, o termo “existencialismo” não possui uma data específica de criação, nem um único autor(a) ou criador(a).

Entretanto, “o emprego arbitrário do vocábulo ‘existencialista’ acabou, assim, por transformá-lo num dos maiores equívocos do léxico filosófico” (Penha, 1982/2004, p. 9). Emmanuel Mounier (1905-1950) em sua famosa *Introdução aos Existencialismos* (1947), explora a compreensão do movimento existencialista e as diferentes maneiras pelas quais este movimento se manifestou na filosofia. Nela, o autor descreve o movimento como uma filosofia que, devido a seus múltiplos nascimentos, passou por diversas bifurcações e que por carregar esse nome ambíguo e expansivo foi amaldiçoados ao longo do tempo. Mounier (1947/1963)

sugere, então, que olhemos para o existentialismo como um estado de espírito que marcou uma época e, não como um movimento filosófico unificado.

Embora Mounier (1947/1963) esteja certo sobre o movimento existentialista nunca ter encontrado uma unificação e por isso ele o compreenda como uma espécie de filosofia pulverizada. Neste último ponto, porém, permito-me discordar dele. Sua abordagem generalista, que dilui o existentialismo em um conceito vago e relativista, reduzindo-os a uma mera atmosfera cultural, ignora as especificidades que conferem ao existentialismo um *lócus* teórico mais robusto e um compromisso profundo com a investigação da condição humana, e, como nos mostrou Gordon (2000), um movimento que também se preocupou com os rumos da humanidade.

Dessa maneira, o existentialismo pode ser visto como um movimento que se constituiu filosófica e politicamente ao longo do tempo, mediado pela história de seus precursores. Ele reflete, assim, as diversas perspectivas e interpretações daqueles(as) que o moldaram ao longo de sua história.

Para além da etimologia do termo — que, como vimos, não foi suficiente para abarcar plenamente o significado das filosofias da existência, e, agora, não seria suficiente para dar conta do movimento existentialista —, o existentialismo é uma palavra que nomeia um movimento de intelectuais ocidentais que, em sua maioria, demonstravam pouco interesse em defini-lo. Dentre esses(as) intelectuais, se houve alguém que, mesmo sem gostar de discutir, ou ao menos, falar sobre, ousou defende-lo, esse alguém foi Sartre.

E nisso, não há nada de negativo. Na verdade, assim como a preocupação existencial com seus aspectos ontológicos – como a liberdade – e teleológicos – como a libertação – fez parte do pensamento existencial africano desde a oralidade, circundada pelo tempo histórico, o contato com o pensamento existential europeu proporcionou caminhos para novas respostas originadas de um terreno onde se manifesta o mal-estar vivido pelo(a) negro(a) colonizado(a), tanto em suas terras de origem quanto na diáspora. O filósofo francês Sartre, por meio de seus trabalhos e de sua postura política, assume um papel importante nessa relação.

À exemplo disso, Manthia Diawara (1953-) cineasta e intelectual africano, demonstra a importância do pensamento de Sartre em relação às suas aulas sobre o movimento da negritude e, consequentemente, para pensar os componentes culturais e políticos do movimento pan-africanista:

Sartre era importante para mim nesse debate não só por causa de seu papel como líder intelectual que, nos anos 1940 e 1950, se envolvera em vários movimentos revolucionários na França, inclusive a Negritude, mas também por causa das

semelhanças entre sua posição sobre o racismo antirracista e a essencialização diopiana da raça (Diawara, 1998/2022, p. 31).

O intelectual, no papel de professor, ainda conta sobre a resposta de uma de suas alunas ao final de seu curso. Apesar da resistência inicial da aluna em ter o prefácio *Orfeu Negro* (1948) de Sartre, como um texto obrigatório na bibliografia do curso, passou também a reconhecer a importância da relação entre Sartre e os intelectuais da negritude:

E aí?, perguntei, impaciente. “Ah!”, disse ela. “Agora sei que os brancos não são todos iguais, assim como nem todos os negros são iguais. Com mais professores negros como você, não desconfio mais dos professores brancos e do conhecimento deles sobre a África. E fico contente que você nos tenha feito ler Sartre.” (Diawara, 1998/2022, p. 45).

Sendo assim, a filosofia existencial europeia, mediada especialmente pelo existentialismo sartreano, possui um grande valor para a filosofia existencial africana e da negritude – e vice-versa –, que não se originaram nem se derivaram dela, mas, como diz Gordon (2000), encontraram nelas uma oportunidade — assim como Fanon o fez. Já a minha oportunidade surgiu ao reconhecer a legitimidade desse encontro intelectual, político e de afeto, entre as figuras de Fanon e Sartre. Nesse sentido, pensar sobre uma psicologia-existencial de inspiração fanoniana é, necessariamente valorizar o encontro, os desencontros e abraçar as oportunidades que podem surgir dessas encruzilhadas.

Dito isso, defender um Fanon existencialista não seria problema algum se não fosse por um ponto importante: o impacto disso nas disputas em torno do pensamento fanoniano e o combustível adicional para uma narrativa que, invariavelmente, reduz Fanon a um existentialismo nos moldes europeus. Afinal, quantos são os trabalhos que promovem uma discussão séria em torno do pensamento de Fanon e o Existencialismo atualmente no Brasil? Em contrapartida, quantos(as) são os(as) intelectuais com seus trabalhos existencialistas que passaram a reivindicar o estatuto teórico fanoniano após serem obrigados(a) a constatar sua incontornabilidade para pensar a sociedade hoje?

A resposta óbvia para essa segunda questão é que, embora não sejam muitos, a maioria é evidente em comparação com a primeira.

Portanto, não defender Fanon como um existentialista negro em um sentido europeu — ou em qualquer outro — não invalida a busca por uma concepção ideológica e política em seu pensamento. Essa posição tampouco prejudica o fortalecimento dos estudos fanonianos sob uma perspectiva existencial, nem as contribuições que deles podem advir para a psicologia ou a filosofia. Pelo contrário, ela fortalece a busca por um Fanon a partir de seus próprios

interesses, visto que sua relação crítica com o existentialismo e as filosofias da existência representou, para o psiquiatra martiniano, uma oportunidade – assim como foi para Orfeu de Sartre - de descer aos infernos existenciais e, de lá, entoando seus louvores, retornar com sua humanidade.

Posto isso, para além do “sim” ou do “não”, de respostas apressadas, definitivas e demasiadamente problemáticas, que acarretariam objetivos igualmente frágeis, é o momento de responder não mais ao “O quê?”, ao “Para quê?” ou ao “Por quê?”, mas, sobretudo, ao “Como?”. Estabelecidos os objetivos e o problema de pesquisa, encontrei-me à beira do meu próprio imbróglio reflexivo metodológico. Sigamos, portanto, às questões referentes ao método em meu próximo capítulo.

Capítulo 2

O Método como Ferramenta Política

É de bom tom introduzir uma obra de psicologia com uma exposição da perspectiva metodológica adotada. Fugiremos à regra. Deixamos os métodos aos botânicos e aos matemáticos. Chega um ponto em que os métodos sofrem reabsorção.

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*

Já nós não fugiremos à regra. Não podemos. Nos adaptaremos a ela. Ou seja, neste capítulo, partiremos dela para, com ela, questioná-la e nos opormos à noção de metodologia quando esta é vista somente como um conjunto de regras intermináveis, aplicáveis às apresentações exaustivas ou à execução de um determinado trabalho de pesquisa. Com Fanon e Césaire, veremos que essas apresentações exaustivas de procedimentos metodológicos na construção da ciência psicológica, que mais se confundiam com um psicologismo barato, não impediram que importantes pesquisadores(as) cometessem erros demasiadamente evitáveis, especialmente no que se refere ao tratamento ético de povos não europeus e de pessoas não brancas. E, isso inclui, não só a psicanálise, como também o existencialismo, como nos demonstra Césaire:

Sigamo-lo [Mannoni] passo a passo nas idas, e vindas e cindas e idas, de seus pequenos truques, e ele mostrará, claro como o dia, que a colonização é fundada na psicologia; que existem no mundo grupos de homens atingidos, não se sabe como, por um complexo que deve ser chamado complexo de dependência, que esses grupos são psicologicamente feitos para serem dependentes; que eles precisam da dependência, que eles suplicam por ela, exigem, reivindicam; que este é caso da maioria dos povos colonizados, malgaxes em particular [...] Mannoni tem melhor: psicanálise. Embelezados com o existencialismo, os resultados são surpreendentes: os lugares comuns mais banais são reformulados e reformados; os preconceitos mais absurdos, explicados e legitimados; e, magicamente, os gatos se tornam lebres (1955/2010, p. 51). Fanon examina alguns desses trabalhos construídos por meio de descrições exaustivas do método. Um exemplo notável é a *Psicologia da Colonização*, de 1950, do psicanalista

francês Dominique-Octave Mannoni (1899-1989), citado anteriormente por Césaire e, que, ilustra bem esse quadro:

Antes de entrar em detalhes, há que se dizer que o pensamento analítico é honesto. Tendo vivido ao extremo a ambivalência inerente à situação colonial, Mannoni chegou a um entendimento infelizmente exaustivo demais dos fenômenos psicológicos que regem as relações nativo-colonizador. A característica fundamental da pesquisa psicológica atual parece consistir na realização de certa exaustividade. Mas não se deve perder de vista o real. Mostraremos que Mannoni, mesmo tendo consagrado 225 páginas ao estudo da situação colonial, não compreendeu suas verdadeiras coordenadas. Quando se aborda um problema tão importante quanto o inventário das possibilidades de compreensão de dois povos diferentes, deve-se redobrar a atenção (1952/2020, p. 99).

Em oposição a essa concepção positivista de metodologia, que assombrou Fanon desde a sua primeira tentativa de defesa do trabalho de conclusão de curso, o olhar sobre o método também pode significar entendê-lo e exercitá-lo como um processo contínuo de reflexão no que tange aos valores e às necessidades de pesquisa. Sendo essas, reflexões que envolvem as escolhas que cada pesquisador(as) faz ao longo de seu trabalho científico e filosófico (Tomanik, 2004).

Sabemos que não há método que sobreviva à prática constante de um(a) pesquisador(a). Todo método, como a arma social e política que é (Sartre, 1960/2002), requer quem o faça funcionar, quem o maneje, dando-lhe sentido a sua função. Dito isto, refletir sobre meus posicionamentos ao longo da pesquisa; sobre a minha análise, significa refletir metodologicamente sobre minhas atitudes enquanto pesquisador diante do meu problema a ser resolvido. Afinal, não quero me esconder diante de uma “muito aleatória boa-fé subjetiva” e “irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho” que fizeram intelectuais brancos, europeus, brasileiros, colonialistas e racistas, agindo como “cães de guarda do colonialismo (Césaire, 1955/2010, p. 46).

O(A) leitor(a) atento poderá observar que, desde os preâmbulos, com a delimitação do meu objeto de estudo, sua problematização e o estabelecimento dos meus objetivos, eu parti de três princípios que também considero fundamentais para a elaboração das minhas questões de método. Por isso, a escolha de mantê-los neste capítulo, de modo que eu possa demonstrar a sua operacionalização naquilo que chamei de pesquisa fanoniana-existencialista. São eles os já citados: (1) Fanon como um autor *Caliban*; (2) as encruzilhadas do pensamento fanoniano; e (3) a obra fanoniana como um convite ao engajamento político.

Neste capítulo, pretendo começar pelos aspectos do calibanismo e das encruzilhadas, a fim de propor algumas reflexões calcadas nesses dois princípios. Em seguida, concluirrei com uma proposta de engajamento, demonstrando como eles compõem e serão operacionalizados junto ao aspecto do método inspirado nas obras do sujeito da pesquisa, Frantz Fanon.

2.1 Em meio à tempestade está Fanon

Porque, além dele, viste apenas Calibã⁴⁷.

Mas ele é um Calibã, comparado a outros homens,

E eles são anjos perto dele.

— William Shakespeare, *A Tempestade*.

Uma pergunta evidente, que exige resposta, diz respeito ao calibanismo fanoniano: o que significa ser um *Caliban*? Do que se trata calibanizar algo ou uma filosofia, como a existencialista? Atentarei-me, portanto, a essa questão. Para tanto, acompanharemos as peças *A Tempestade* (1623) e *Uma Tempestade* (1969), de Shakespeare e Césaire, respectivamente.

De acordo com Henry (2000), o uso da palavra *Caliban* tem sua origem nas aventuras coloniais e se referia aos índios *Carib*, vistos como selvagens canibais pelos europeus, funcionando como um anagrama da palavra canibal. É somente a partir da escravidão negra que o nome *Caliban* passa a ser utilizado como uma palavra em alusão à pessoa negra africana.

De acordo com Bernardino-Costa (2017) este termo só ganhou notoriedade com a peça *A Tempestade*, escrita por William Shakespeare (1564-1616) e encenada alguns anos antes da sua publicação em 1623. Nessa que é uma das últimas peças do “universalmente reconhecido, maior dramaturgo de todos os tempos” (Botelho, 2022, p. 1), Shakespeare apresenta uma história inspirada pelas aventuras coloniais realizadas pelos países europeus nas encostas do Caribe.

⁴⁷Na tradução de *A Tempestade*, feita por José Francisco Botelho para a Companhia das Letras em 2022, o nome “Caliban” foi traduzido como “Calibã”. O mesmo ocorreu na tradução de *Uma Tempestade*, feita por Margarete Nascimento dos Santos. No entanto, a fim de evitar possíveis confusões, ao me referir ao campo de estudos, optei por manter a grafia original “Caliban”. E quando me referir ao personagem das peças, ou no uso de citações diretas, farei uso do nome “Calibã”. Como veremos mais adiante, a expressão “estudos calibanianos” refere-se ao campo acadêmico que trabalha com o conceito de “Caliban”, associado ao personagem de *A Tempestade* (1629), de Shakespeare, e, ou, *Uma Tempestade* (1969), de Césaire, como símbolo de resistência anticolonial.

Próspero, personagem principal da trama e figura que simboliza a Europa, era um antigo duque de Milão que foi traído por seu irmão e exilado junto com sua filha adotiva, Miranda. Ambos chegam misteriosamente a uma ilha de Bermuda habitada por diversos seres que Próspero coloniza utilizando magia. Filho da bruxa Sycorax, nascida em Argel e expulsa de sua terra natal enquanto ainda estava grávida, Calibã, herdeiro da ilha, mas logo perseguido e fugitivo ainda no ventre de sua mãe, com a morte dela, foi subjugado e escravizado por Próspero, assim como ocorreu com outras criaturas que habitavam a ilha.

Édouard Glissant (1928-2011), em sua *Poética da Relação* (1990), demonstra uma certa conciliação shakespeariana, entre aquilo o que ele chamou de “legitimidade fundadora” e a do “poder de conquista”:

É porque Próspero é o legítimo duque de Milão que ele tem autoridade sobre o Calibã, sobre os elementos e o universo. Aqui, o destino da Cidade expande-se para as dimensões do mundo conhecido, e colonizável. A resolução do dissoluto finalmente não passa pelo sacrifício (ou punição) do herói, mas pela restauração de seu poder outra usurpado (Glissant, 1990/2021, p. 80).

Descrito como: “escravo selvático e deformado” (Shakespeare, 1623/2022, p. 115), Calibã nunca aceitou o domínio de Próspero, acreditando ser o legítimo herdeiro da ilha, um presente de sua mãe. Sentia-se roubado por Próspero, que o acusava de tentar abusar de Miranda para povoar a ilha. Inicialmente, Calibã amou Próspero como a si mesmo, mas esse sentimento rapidamente se transformou em ódio:

Quero jantar. Sou dono desta ilha, eu a ganhei de minha mãe, porém, tu me roubaste [...]. Eu te amava, e mostrei-te de bom grado todas as qualidades desta ilha: As fontes d’água, os poços de salsugem, tanto os lugares férteis quanto estéreis: maldito eu seja, por ter feito isso! [...]. Sou teu único súdito, eu, que um dia já fui meu próprio rei; e aqui me prendes [...] (Shakespeare, 1623/2022, p. 134).

Ariel, outro personagem central da peça e também escravizado por Próspero, é descrito como um ser transformado pela mãe de Calibã em um “espírito do ar” (Shakespeare, 1623/2022, p. 115). Liberto de sua maldição por Próspero, que o torna seu escravo, Ariel também anseia por liberdade:

Ariel: Mais larbor? Se me impões tanta labuta,

Devo lembrar: fizeste uma promessa

Que ainda não cumpriste.

Próspero: O que podes querer?

Ariel: A liberdade (Shakespeare, 1623/2022, p. 130).

Ao contrário de Calibã, que busca sua libertação por meio da revolta e, ao final não consegue, Ariel tenta conquistá-la pela obediência e subserviência, confiando na aparente bondade de seu mestre e na promessa de emancipação:

Ariel: Serei obediente às tuas ordens

E hei de realizar com mansidão

Meu trabalho de fada.

Próspero: Age assim; e em dois dias

Darei a sua liberdade (Shakespeare, 1623/2022, p. 132).

Embora Shakespeare não tenha racializado nominalmente os personagens de sua peça, a racialização é evidente. Inicialmente pelo contexto de servidão, marcado pela dualidade entre senhor e servo (Faustino, 2015). Além do mais, o texto shakespeariano apresenta constantes referências históricas a localizações europeias e africanas, especialmente às cidades de Milão e Nápoles, na Itália, e Argel, na Argélia.

Calibã, o nativo, semelhante à inércia comum à matéria-prima encontrada por Próspero na ilha, correspondia “à natureza, um canibal, uma criança sem linguagem e, por isso mesmo, potencialmente propenso à escravidão” (Bernardino-Costa, 2017). Próspero, então, por meio de sua filha Miranda, ensina-lhe a língua estrangeira, e Calibã surpreende a todos(as) pelo seu domínio da linguagem. Assim, como ocorreu com Ariel, Próspero esperava um ato de gratidão que, por parte de Calibã, nunca se concretizou. Sendo assim, em vez de reconhecê-lo como seu senhor e mestre, Calibã o amaldiçoava: “Sim, vocês me ensinaram a língua, e meu lucro foi aprender a amaldiçoar. Que a peste rubra. Destrua os dois, por me ensinarem sua língua! (Shakespeare, 1623/2022, p. 135).

Cabe pontuar, conforme nos lembra Jaaze Bernardino-Costa (2017), que, mesmo tendo apreendido a língua de seu colonizador, na peça de Shakespeare, Calibã continua “fortemente preso à natureza, condenado à condição de objeto de exploração, domínio e estudo. Ademais, o domínio da linguagem do seu senhor, não confere a ele uma plena humanização” (p. 468-469). Como podemos perceber nas palavras de Próspero:

Horrendo escravo, alheio à marca da bondade, capaz de todo mal! Tive pena de ti, com esforço te fiz falar, e te ensinava toda hora algo novo. E quando tu, selvagem, desconheciais teu sentido e balbuciavas feito uma besta-fera, agraciei tuas ideias com as palavras necessárias a expressá-las [...] (Shakespeare, 1623/2022, p. 135).

Ou seja, garantir o domínio da língua de seu senhor não fez de Calibã um personagem protagonista de sua própria história e enredo; o roteiro de sua vida permanecia nas mãos de seu dono, ou de quem ousasse tentar derrotá-lo. Essa, inclusive, é aposta de Calibã, que planeja a

morte de Próspero ao aliar-se aos seus rivais — que, ao final, são perdoados — ao lado de Ariel, que é libertado. No desfecho, Calibã, após depositar toda a sua confiança em outros homens que não o seu colonizador, termina por se arrepender e opta por um caminho de redenção ao seu lado, o que evidencia a força dos grupos soberanos, de que nos fala Sartre (1960/2002a).

Segundo Glissant (1990/2021), Próspero sabe fazer uso de sua legitimidade, o que faz da peça um drama histórico-heroico, na medida em que, do ponto de vista do herói — portador da ocidentalidade —, o drama termina com um final feliz para ele, legitimando, ao final da peça, seu poder sobre o mundo e sobre Calibã. É de se pensar que, nessa perspectiva, do ponto de vista de Calibã, a peça shakespeariana é uma tragédia, em que:

Calibã descolonizado ocupará a extensão e contestará essa legitimidade projetante de Próspero. Ele o fará das duas maneiras que, desde a origem dos tempos, permitiram transmitir a obscuridade mítica, ou época, ou trágica: o ardor individual do lirismo e a prática coletiva do político (Glissant, 1990/2021, p. 80-1).

Ainda de acordo com Glissant (1990/2021), é por meio do engajamento com esses dois modos, que Calibã busca tornar-se pessoa humana. No entanto, ele retrocede ao compactuar novamente com a força épica e o desvelamento trágico que legitimam o poder de Próspero, em vez de afirmar sua capacidade lírica e política de cantar a sua humanidade aos quatro ventos.

Sendo assim, Calibã amaldiçoa, mas a maldição não pega. O que faltava a Calibã? Talvez ao personagem shakespeariano não faltasse nada além do reconhecimento humano que lhe foi negado — o que não o impediu de reconhecer a humanidade em seu senhor, evidenciando, na falta de um movimento dialético, um movimento unilateral na relação entre os dois personagens. Mas não seria, e nem foi, Shakespeare quem, por meio de suas penas afiadas mergulhadas em tinta preta, concederia humanidade a Calibã. Foi preciso outra tempestade.

2.2 Fanon, *Caliban*

eis como você me obrigou a me ver,
e esta imagem, eu a odeio! E ela é falsa!
Mas agora, eu te conheço, velho câncer,
E eu me conheço também!
— Aimé Césaire, *Uma Tempestade*.

Em 1969, Aimé Césaire reinterpretou a peça, optando pelo título: *Uma Tempestade*. Nessa nova e respeitosa versão, há uma diferença significativa na ênfase dada pelo dramaturgo martinicano aos personagens Calibã e Ariel. Aqui, os personagens passam a interagir entre si, algo que não ocorre na peça shakespeariana, o que complexifica bastante as relações para-outro. Na versão cesairiana, apesar das quatro paredes que os(as) cercam, há uma ênfase maior na sociabilidade, uma vez que há sempre o olhar de um terceiro sintetizando essas relações. Se, antes, a tomada de consciência de uma possível racialização dos personagens dependia exclusivamente de uma leitura atenta ao texto shakespeariano ou de um conhecimento prévio dos estudos calibanianos, em sua versão, Césaire racializa e radicaliza a tempestade, tornando-a mais furiosa.

De acordo com Bernardino-Costa (2017), há duas modificações significativas em *Uma Tempestade*. A primeira diz respeito justamente à racialização de Calibã, descrito como um escravo negro. Ariel, também escravizado, fruto da miscigenação na ilha, é descrito como um escravo mulato. Para não escaparmos à dialética própria da vida, ressalto um ponto importante: o mestre europeu, senhor dos escravos, mágico e colonizador, continua mantido em seu casulo auto-universalizante da branquitude.

Sem depender de uma descrição literal de si, como os outros personagens escravizados, ele, além de sabidamente europeu, se diferencia ao carregar consigo toda a representação do poder imperial europeu e suas forças colonizadoras. O que deveria servir de maldição para Próspero, tornou-se, na verdade, sua benção e o seu império.

Quanto à adição, Bernardino-Costa (2017) destaca a presença de Exu na reinterpretação de Césaire: “o orixá que estabelece a comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material, podendo facilitá-la ou dificultá-la” (p. 469). Exu, ao entrar em cena, abrindo caminhos e sem ser convidado, para o espanto de Próspero, estremece a realidade — até mesmo aquela compartilhada por seres celestiais e um mágico.

Ferdinando: Que visão majestosa! Eu ousaria crer que são espíritos!

Próspero: Sim! Espíritos que através da minha arte eu tirei do descanso para vir saudá-los e abençoá-los.

(Entra Exu)

Miranda: Mas quem é esse? Ele não parece particularmente abençoador! Se eu não tivesse medo de blasfemar, diria que ele tem mais de diabo do que de deus.

Exu: (Rindo) Não estais equivocada, minha bela senhorita. Deus para os amigos, diabo para os inimigos! E diversão para toda a companhia! (Césaire, 1969/2024, p. 98).

Em *Uma Tempestade*, Calibã não aprende a língua de seu opressor apenas para amaldiçoá-lo, mas também para rejeitá-lo e reivindicar sua humanidade, começando pelo nome que lhe foi imposto. Na reimaginação cesairiana, a linguagem assume um papel de destaque, ganhando maior importância na peça. Ela funciona tanto como uma tecnologia de resistência à opressão colonial, quanto como um instrumento de produção da própria existência de Calibã:

Calibã: Bem, é o seguinte: decidi que eu não serei mais Calibã.

Próspero: Que besteira é essa? Não estou entendendo!

Calibã: Como quiser: estou dizendo que de agora em diante não responderei mais ao nome de Calibã.

Próspero: De onde veio essa ideia?

Calibã: Bem, é que Calibã não é o meu nome. Simples assim!

Próspero: Então deve ser o meu!

Calibã: É o apelido com o qual o seu ódio me marcou, e que a cada chamamento me insulta.

Próspero: Diabos! Quanta sensibilidade! Então, proponha: eu preciso te chamar de alguma forma! Será como? *Canibal* combina com você, mas tenho certeza de que você não vai gostar! Vejamos, Hannibal! Combina com você! Por que não? Eles gostam de todos os nomes históricos!

Calibã: Me chame de X. Vai ser melhor. Como quem diz “o homem sem nome”. Mais exatamente, o homem cujo nome foi *roubado*. Você fala de história. Bem, isso é história, e famosa! A cada vez que você me chamar, isso me lembrará o fato fundamental de que você me roubou tudo, até mesmo a minha identidade! Uhuru! (Césaire, 1969/2024, p. 54-55).

Na versão de Césaire, fica muito melhor demarcado o momento em que Calibã comprehende que nem tudo da linguagem lhe foi ensinado por seu senhor:

Calibã: Em primeiro lugar, isso não é verdade. Você não me ensinou absolutamente nada. Exceto, sem dúvida, a balbuciar sua língua para compreender suas ordens: corte a madeira, lave os pratos, pesque o peixe, plante os legumes; porque você é muito preguiçoso para fazer tudo isso. Quanto à sua ciência, será que me ensinou? Você se preservou bem disso. Sua ciência, você a guarda egoisticamente para você, sozinho, fechada nos grandes livros que aqui estão (Césaire, 1969/2024, p. 51).

Por isso, Calibã reconhece a necessidade, não apenas de atentar-se aos detalhes da linguagem, mas de dominá-la para transformá-la, bem como também, transformar a si e ao mundo. Mais importante ainda, Calibã transforma a linguagem em um instrumento para criar algo novo, apontando para um futuro de emancipação, ou seja, da reconstrução de si, do outro e do mundo.

Segundo Bernardino-Costa (2017), a língua, nesse contexto, não atua apenas como “uma ferramenta de comunicação, mas a língua enquanto um sistema simbólico, que permite nomear, classificar, hierarquizar e representar as coisas.” (p. 469). Nesse sentido, mediado pelo uso da linguagem, a estratégia de Calibã em sua busca por liberdade difere da de Ariel, que acredita na conciliação. Ariel, ao final da peça, não conquista a sua liberdade, mas a recebe como uma concessão de seu mestre. Já, Calibã, em seus cantos de “A LIBERDADE AH, A LIBERDADE!” (Césaire, 1969/2024, p. 124), indica que sua luta não busca ser “assimilado por Próspero, mas para transformar o mundo construído por este” (Bernardino-Costa, 2017, p. 470). Essa transformação inclui o próprio Próspero, outrora seu senhor, que, ao ser tensionado por Calibã, deixa de ser o centro do mundo e se vê obrigado a coabitá-lo. Nessa perspectiva, a luta de Calibã por liberdade é contínua, tornando-se sua missão de vida, até que ele conquiste a sua liberdade, e seja o senhor de seu próprio reinado.

Dito isso, é nesse sentido que Paget Henry (2000) encontra em Fanon, esse insurgente das tempestades coloniais que emergiram desde 1492, um teórico e revolucionário *Caliban*⁴⁸. Não apenas Fanon; mas todos(as) intelectuais que, fazendo uso da linguagem de Próspero, pois se depararam com situações muito parecidas à luta de Calibã contra a colonização de sua ilha e enfrentaram a realidade existencial vivida do dia a dia de sua humanidade negada (Gordon, 2000).

Defender Fanon como *Caliban*, ou os fanonismos como estudos calibanianos, requer, portanto, um duplo movimento que só funciona se operacionalizado de maneira dialética. Isso significa, inicialmente reconhecê-lo como um intelectual que se apropria dos sistemas de pensamento colonial — a linguagem de Próspero — e, por conseguinte, reconhece-lo não apenas como aquele que reivindica essa linguagem, mas como o revolucionário que transforma esses sistemas ou essas reflexões em ferramentas críticas.

⁴⁸ A partir daqui, farei uso do termo, “*Caliban*”, em seu sentido conceitual e, “Calibã”, para me dirigir ao personagem, tal como foi traduzido em ambas as peças no Brasil.

O pensamento existencial europeu calibanizado por Fanon, nesse sentido, deve operar como um instrumento de compreensão da realidade humana desumanizada, sobretudo, para o desmantelamento da própria configuração colonial que a desumaniza.

Talvez esteja no contraste entre o intelectual branco europeu (Próspero) e o intelectual negro africano ou da negritude diaspórica (Calibã), o início de uma possível resposta para um antigo problema que ainda hoje ronda e desafia muitos(as) existencialistas: a demasiada negligência, ou a dificuldade e demora do pensamento existencialista no ocidente em lidar com a dimensão ética e moral da existência humana. De toda forma, sigamos atentos(as) ao que nos é essencial para a continuidade do trabalho e deixemos que a pergunta chegue àqueles(as) a quem compete procurar por sua resposta.

Essas reflexões sobre as transformações do(a) africano(a) em negro(a) e a nova significação histórica da e para a pessoa negra e a práxis de uma luta dialética visando à transformação do momento histórico de conquista global em um período de liberdade. Em seu sentido mais materialista possível — como cantou Calibã em *Uma Tempestade* (1969) — evidenciam, ao mesmo tempo, a escrita como uma práxis revolucionária e a necessidade do trabalho intelectual em sua dimensão ética (Gordon, 2000).

Em seu texto sobre a *Interdição do Reconhecimento em Frantz Fanon*, e inspirado pela discussão *Caliban*, Faustino (2011) nos oferece algumas pistas sobre como operacionalizar essa espécie de apropriação calibanizada por parte de Fanon. Em seu referido *paper*, o intelectual discute questões sobre às apropriações fanonianas da dialética hegeliana para compreender o sentido da alienação colonial. O diálogo crítico estabelecido por Fanon ajuda Faustino a refletir sobre essa apropriação calibanizada da obra de Hegel, que “aponta mais para a efetivação, a seu modo, da dialética, do que para a sua recusa (Faustino, 2021, p. 474). E que nos auxilia na compreensão da apropriação calibanizada por parte de Fanon da obra de Sartre, na medida em que:

Neste esforço, curiosamente, Fanon dirige Hegel – ou melhor a dialética, que não é sua e nem europeia, mas uma dimensão do movimento histórico – contra seu conservadorismo burguês e eurocêntrico ao apontar, em primeiro lugar, para as particularidades complexas – em sua relação com o complexo de complexos que conforma a sociabilidade do capital – do colonialismo e, em segundo lugar, para romper com conservadorismo burguês que identifica a servidão de classe e a conformação com os limites da sociedade burguesa através do Estado como horizonte máximo de realização do Espírito. A originalidade de Fanon diante de críticas semelhantes, como

a de Marx, é a relevância do colonialismo e das lutas anticoloniais para a perspectiva da emancipação humana (Faustino, 2021, p. 475).

Aqui, facilmente poderíamos substituir o nome de Hegel pelo de Sartre, assim como poderíamos trocar a expressão: “a dialética, que não é sua e nem europeia”, por algo como: a ontologia existencial que não pertence a Europa e nem aos(as) seus(suas) intelectuais.

Poderia argumentar que abordar a dialética como uma “dimensão do movimento histórico”, não significa relacionar a ontologia como uma categoria que partilha desse espírito dialético. Mas isso só seria possível, se nós — e eu posso incluir Fanon nessa — não tivéssemos lido a *Crítica da Razão Dialética* (1960), de Sartre. Nessa obra, o filósofo francês busca integrar as ontologias existenciais ao materialismo histórico dialético, visando, dentre outras questões e proposições, superar as limitações da dialética hegeliana.

Vimos Fanon emergindo como um intelectual e revolucionário *Caliban*. Essa ilustração teórica, além de servir para iluminar os aspectos práticos do nosso caminho metodológico, como veremos mais adiante, também, nos ajuda a preparar um terreno de encruzilhadas onde o pensamento fanoniano se encontra. Mas, para isso, é preciso, antes de tudo, pedir licença.

2.3 Nas “encruzadas” do pensamento fanoniano

Eu fui para a encruzilhada, eu caí de joelhos⁴⁹.

— Robert Johnson, *Crossroads Blues*, 1936.

Apesar da dificuldade acadêmica em admitir os seus costumes carregados de tradição e, que muitas vezes se perdem em seus significados, se equiparando aos rituais religiosos, somente, por sua cerimônia, a academia é um espaço político e discursivo repleto de ritos e rituais. Na contramão dessa ceremonialidade acadêmica vazia ou desse ritual acadêmico performático, sinto a necessidade de iniciar as discussões acerca do calibanismo fanoniano e o seu pensamento de encruzilhadas, pedindo licença a Exu, senhor dos caminhos, das escolhas e das possibilidades nas encruzilhadas.

⁴⁹ Do original, *I went to the crossroad, fell down on my knees.*

Como nos lembra Leda Martins (2021), “Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, entre outros, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance.” (p. 31)

Com essa invocação encarnada, busco reconhecer a produção de conhecimento oriunda dos povos africanos e de matrizes africanas, por meio de sua espiritualidade, que me permite hoje habitar e interrogar as encruzilhadas do pensamento fanoniano. Como veremos, Fanon transita entre as tradições do pensamento africano e ocidental que ele calibaniza e as fissuras provocadas por esse movimento, abrem novos espaços, inspirando-nos, sempre que possível, a trazer as boas novas.

A noção de encruzilhadas é utilizada por Leda Martins (2021, p. 33), desde 1991, para designar a “variedade dinâmica desses processos de trânsito sínico, interações e interseções”, funcionando como um conceito que nos permite “clivar as formas que daí emergem”. Na concepção filosófica de culturas africanas e afro-brasileiras, além também das diferentes religiões referenciadas nesse mesmo caminho, segundo a autora, a encruzilhada:

[...] é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção (Martins, 2021, p. 33).

Assim, para além do Atlântico, um pensamento-ação de encruzilhadas difere de um pensamento paradoxal. De origem iorubá, as encruzilhadas operam como uma base, tanto de pensamento, como de ação, permitindo-nos analisar aquilo que se encontra no trânsito epistemológico, ontológico e teleológico. Assim, como *locus* dinâmico, os saberes não apenas se confrontam, mas também se entrecruzam — nem sempre de maneira harmoniosa —, mas demonstrando sua pluralidade (Martins, 2021).

No tocante, ao estatuto teórico fanoniano como um pensamento de encruzilhada, a primeira consideração importante nos remete ao ano de 1995, quando o sociólogo jamaicano Stuart Hall (1932-2014), em um encontro promovido pelo *Instituto de Arte Contemporânea* (ICA), iniciou a sua fala perguntando: “Porque Fanon?”⁵⁰.

⁵⁰ Parte dessas reflexões, estão presentes no capítulo *Contribuições do pensamento de Frantz Fanon para a Psicologia Existencial*, no livro *Psicologia Fenomenológica e Existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação*, organizado por Fabíola Freire de Melo e pelo Gustavo Alvarenga Santos, pela editora Artmed, no ano de 2022.

No artigo originado dessa mesma fala, publicado no ano seguinte (1996) sob o título *A Vida Após a Morte de Frantz Fanon*⁵¹, o sociólogo jamaicano questiona o silenciamento em torno do nome de Fanon e problematiza a retomada controversa dos estudos fanonianos, frequentemente centrados exclusivamente em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), uma obra caracterizada por uma intensa incursão fenomenológica e existencialista (Hall, 1996; Gordon 2015; Faustino, 2022; Gabriel, 2021).

A questão levantada por Hall em 1996 marca um importante momento para os estudos fanonianos, uma vez que prometia “debater o debate” que Fanon iniciara e que, após anos de negligência, voltava a suscitar o interesse intelectual, acadêmico e revolucionário daquele período. Vinte anos depois, mas, dessa vez em solo brasileiro, o intelectual negro Deivison Faustino, em uma estrita conversa com a produção intelectual de Stuart Hall e Lewis Gordon, oferece novas e diferentes respostas para antigos e complexos problemas em torno da obra de Fanon.

Em sua tese de doutorado defendida em 2015, intitulada *Por que Fanon, por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, e em outros trabalhos sobre a teoria política e a subjetividade nos fanonismos contemporâneos, Faustino mapeou as diferentes vias de acesso e de apropriação do pensamento fanoniano no Brasil.

Desde então, Faustino (2015) argumenta que a herança intelectual de Fanon — antes negada, como denunciado por Hall — é atravessada por um momento de reivindicação e de diversas disputas. Entre as perspectivas postulantes a um título inexistente encontram-se as perspectivas fenomenológicas e existenciais na filosofia e na psicologia (Faustino, 2015; 2020; 2022).

Mais recentemente e descendente de seus trabalhos anteriores, Faustino (2022), considerou o intelectual e revolucionário martinicano como “um personagem histórico das encruzilhadas” (p. 21). Segundo ele, essas encruzilhadas, ou o que ele chama de as “encruzas”, representam o lócus de onde emergem todas as contribuições de Fanon para os principais debates teóricos e políticos vividos pelas pessoas do nosso tempo.

Exploradas por Faustino (2022), essas encruzilhadas podem nos levar ao caminho compreensivo de um diálogo crítico e fértil com a fenomenologia e com o existentialismo em busca por respostas humanas. Hall (1996) acredita que essa relação pode configurar como uma

⁵¹ Hall S. *The after-life of Frantz Fanon*. In: Read A. *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*.

possível perspectiva existencial fanoniana, caracterizada por um diálogo inter-relacionado e inconcluso, entre Fanon e a intelectualidade existencialista de sua época.

Gordon (2015), por sua vez, lembra da importância do movimento de negritude e de suas proposições políticas e literárias, que atravessam os diálogos críticos de Fanon. Faustino (2022) concorda com Gordon ao afirmar que é a “acidez assertiva do movimento de negritude” (p. 26) que finda dialeticamente as encruzilhadas entre a psicanálise, a fenomenologia, o existencialismo e o marxismo do pensamento de Fanon. Isso se aplica tanto a sua atividade intelectual quanto revolucionária, na qual Fanon se mostrava constantemente empenhado.

Ao considerar o movimento de negritude no pensamento fanoniano, me refiro às figuras: Aimé Césaire, Leopold Senghor e Leon Damas (1912-1978). Poetas, políticos e intelectuais que, em suas poesias imprecatórias, mediadas por uma consciência racial antirracista (Sartre, 1948/1968), declamaram a sua luta e buscaram transformar a realidade vivida de ser negro(as) em um mundo branco.

Nesse diálogo teórico e político fértil, inter-relacionado e inacabado entre o pensamento fanoniano e o existencialismo, o psicanalista Homi Bhabha (1998) afirma que Fanon:

fende-se entre uma dialética hegeliano-marxista, uma afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicanalítica do Inconsciente. Em sua busca desesperada e vã por uma dialética da libertação, Fanon exporá a extremidade desses modos de pensamento: seu hegelianismo devolve a esperança à história; sua evocação existencialista do “Eu” restaura a presença do marginalizado; sua moldura psicanalítica ilumina a loucura do racismo, o prazer da dor, a fantasia agonística do poder político (p. 71).

Em consonância com Babbha, Hall (1996) reafirma uma psiquiatria sociodiagnóstica fanoniana, sedenta por um humanismo impulsionado por demandas insurgentes nas relações humanas de alteridade, e que por isso volta-se frequentemente para a filosofia existencial de orientação sartriana-hegeliana. Faustino (2020) entende que, para Hall, essas incursões existenciais no trabalho de Fanon, não servem enquanto “chave analítica” para a compreensão de sua obra, importando apenas enquanto contexto de sua trajetória de vida.

Reconhecer esse diálogo fértil conduzido por Fanon é, antes de tudo, reconhecer a presença dele e de seu pensamento nas encruzilhadas, de onde ele estabelece relações críticas, inacabadas e de sentidos plurais. Um lugar que, como diz Martins (2021), é: “radical de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.” (p. 34). O que nos imbui da responsabilidade

de dar continuidade, e não de tentar encerrar os esforços compreensivos de Fanon no que se refere à filosofia existencialista sartreana e, daí esboçar uma psicologia existencialista orientada pelo seu humanismo radical.

2.4 Uma proposta de engajamento com Fanon

Se rejeita o homem que tem diante de si, como posso acreditar no homem que pode
estar em você?
— Frantz Fanon, *A “síndrome norte-africana”*

Recém-saídos da grande noite, acendemos algumas luzes e refletimos sobre as diferenças entre ser o próprio problema, da situação de ter um problema a ser resolvido. A presente tese não deve ser entendida como uma obra sobre Fanon, e sim como uma oportunidade de, para com ele estar engajado no esboço de uma psicologia existencial inspirada em seu pensamento. Afinal, espero que Fanon represente para nós uma oportunidade de engajamento, assim como, para ele, o existencialismo foi uma oportunidade reflexiva para sua práxis revolucionária.

Influenciado em um primeiro momento pelo trabalho existencial do psiquiatra alemão Karl Jaspers (Geismar, 1971), em seguida pelo humanismo existencialista de Sartre (Soares, 2010; Arantes, 2011; Shatz, 2024), opondo-se radicalmente as posturas políticas de Heidegger e se distanciando de sua analítica existencial, o pensamento fanoniano é constantemente vinculado com o humanismo radical (Faustino, 2015).

Radicalizado, porque seu humanismo não corresponde às ideias renascentistas, iluministas ou religiosas que, em comum, compartilhavam uma profunda crença em um tipo bem específico de humano. Tampouco corresponde ao humanismo existencialista da década de 1940, com sua ênfase na subjetividade humana em detrimento da situação na qual a liberdade é exercida. Ainda mais radical, porque seu humanismo nos exige reclamar, em todas as circunstâncias, sem exceções, a humanidade que existe em nós e nos outros.

Seu humanismo radical se efetiva na e pela ação, enfatizando a afirmação do sujeito e buscando por maneiras de desmantelar a configuração colonial por meio da práxis revolucionária (Faustino, 2015). A configuração colonialista (*assemblé colonialiste*), traduzida por Muryatan Barbosa (2018), segundo Faustino & Barbosa (2018), refere-se ao complexo que

domina e subjuga a existência humana em todos os seus aspectos. Na interpretação de Faustino (2021), a configuração colonial corresponde a um sistema sociometabólico fundamentado na negação completa da humanidade da pessoa colonizada, interditando qualquer possibilidade de reconhecimento de sua humanidade.

Com base nisso, Fanon demonstra que o colonialismo, enquanto dominação política, econômica, e subjetiva, é apenas uma das formas possíveis assumidas por essa configuração. Em outras palavras, sua estrutura, é mais abrangente do que a do colonialismo quanto expressão de domínio econômico e político sobre territórios (Faustino & Barbosa, 2018).

Nesse sentido, a configuração colonial, que nasceu do colonialismo — filho direto da colonização —, é, portanto, “parte integrante da violência necessária à reprodução da configuração colonialista”, evidenciando, “a relação conquistador-conquistado”, que, em comparação, está presente em todas as sociedades capitalistas configuradas colonialmente (Faustino & Barbosa, 2018, p. 14).

É com a transformação de um mundo maniqueísta que nos engajamos radicalmente ao nos engajarmos com Fanon.

Em seu importante ensaio *Fanon and the Crisis of European Man*⁵², Gordon (1995) apresenta uma avaliação crítica acerca dos estudos fanonianos que ele mesmo denomina serem “trabalhos sobre Fanon” (p. 02). Nesse texto, o filósofo advoga pela necessidade de realização de diferentes trabalhos que, além de serem “sobre Fanon”, devem considerar o estatuto teórico fanoniano como o próprio lócus de questões urgentes e fundamentais para a filosofia contemporânea e para as ciências humanas. Tal crítica em relação a essa avaliação de um lócus fanoniano também pode ser encontrada em *Frantz Fanon e as Encruzilhadas*, de Faustino (2022), como já citado.

O que não significa dizer que Gordon (1995) descarta aquilo o que ele chama de “estudos sobre Fanon”. Pelo contrário, quando bem feitos, o intelectual valoriza esses estudos como ferramentas muito úteis às ciências e às filosofias na crítica de alguns dos nossos problemas contemporâneos. À exemplo disso, temos à obra seminal de 1985, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*⁵³, do filósofo Husserin Abdilahi Bulhan⁵⁴. É por meio de trabalhos como o de Bulhan que hoje nós podemos construir críticas às psicologias embasadas no pensamento fanoniano (Gordon, 1995).

⁵² Em uma tradução livre, *Fanon e a Crise do Homem Europeu: Um Ensaio de Filosofia e de Ciências Humanas*.

⁵³ Em uma tradução livre, *Frantz Fanon e a Psicologia da Opressão*.

⁵⁴ Bulhan, fundador e presidente da Universidade Frantz Fanon nos Estados Unidos e um dos principais nomes responsáveis pelo debate acerca das críticas fanonianas direcionadas às ciências europeias, e mais precisamente à ciência da psicologia.

No entanto, Gordon (1995) também ressalta que o engajamento com Fanon nos permite ir além das críticas e das contribuições, questionando até mesmo a viabilidade das ciências e das filosofias ocidentais, incluindo a própria psicologia. Em nosso caso, para não me fazer de desentendido, da própria psicologia de orientação existencialista.

Ou seja, é o mesmo engajamento com Fanon, que, fundamenta uma de minhas apostas reflexivas para a viabilização e o esboço de uma psicologia existencial inspirada em Fanon. Essa aposta reside tanto em sua compreensão ontológica-existencial-historicizada do ser da pessoa negra quanto em sua perspectiva teleológica, que objetiva a transformação da realidade capitalista em sua *assemble colonialiste*⁵⁵.

É daqui que continuaremos.

A referida necessidade de envolvimento não se trata apenas de uma forma de se aprofundar no pensamento fanoniano, correndo o risco de se afogar sozinho durante o mergulho. Mas, engajado com ele, fazer desse processo uma busca compartilhada pelo novo, à procura daquilo o que pode emergir à superfície contornada por um horizonte de inúmeras dúvidas e incertezas.

Sendo assim, somente por meio de um trabalho engajado com Fanon, contra a configuração colonial do mundo, poderemos avançar na compreensão calibanizada de sua perspectiva existencial e nas diretrizes para uma psicologia existencial inspirada em seu pensamento encruzilhadas.

Para a elaboração metodológica, conectei a tese aos três princípios⁵⁶ apresentados aqui. Eles não apenas nortearam minhas reflexões, como vimos anteriormente, mas também fundamentaram a perspectiva crítica e estruturaram a abordagem criativa necessária para a elaboração dos meus objetivos e problemas, incluindo o enfrentamento dos falsos problemas.

Esses princípios, em vez de serem tratados como categorias estanques, configuram-se como eixos dinâmicos que se entrelaçaram e possibilitaram reflexões que se interseccionam. As encruzilhadas, proporcionaram novos e já conhecidos encontros entre Fanon, o profeta *Caliban* e os fanonismos existencialistas, que, engajados com Fanon, asseguraram a necessidade de um compromisso ético com o trabalho, em seu sentido acadêmico e político.

⁵⁵ Complexo colonialista na tradução de Muryatan Barbosa (2018), ou configuração colonialista, na leitura de Deivison Faustino (2021).

⁵⁶ Vale lembrar: primeiro, a questão *Caliban*, que representa a apropriação subversiva de sistemas coloniais de produção de conhecimento, transformados em ferramentas críticas para a compreensão e transformação da realidade. Em segundo, as encruzilhadas, espaços de intersecções epistemológicas, ontológicas e metodológicas, onde se encontra o pensamento fanoniano, sempre em trânsito, e que, para serem acessadas, nos exigem um Fanon por ele mesmo, ou seja, reconhecendo suas interlocuções necessárias para sua compreensão e superação. Por último, uma proposta de engajamento, que envolve, necessariamente, uma disposição afetiva alinhada a um comprometimento ético-político guiado pela proposta humanista radical fanoniana.

Uma vez que não apenas nos ofereceram ferramentas metodológicas robustas, mas também nos posicionaram em um horizonte crítico que desafia e supera as limitações impostas pelo carimbo epistemológico colonial e tradicional de produção de conhecimento científico no Brasil. Esses três princípios devem morar no coração da aplicabilidade da sociogênese de Fanon (1952/2020), como proposta de caminho metodológico na presente tese.

Qualquer outra consideração sobre a postura profissional, que, como sabemos, está intrinsecamente envolvida na cotidianidade, me soa radicalmente estranha⁵⁷. Portanto, minha resposta às questões colocadas por Fanon reside no compromisso contínuo com a sua crítica, a criação e a transformação, em um movimento dialético que não deve perder de vista jamais a dimensão ética das minhas escolhas, tanto enquanto profissional, pesquisador e professor, como também e, antes de tudo, à exemplo, como pai, companheiro e filho.

2.5 A pesquisa fanoniana e as minhas escolhas sobre ela

Considerando Fanon como uma oportunidade, vejo-me trabalhando no espírito de sua maneira de enxergar o mundo⁵⁸.

— Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man*.

Há um princípio sociogênico que unifica a obra fanoniana em sua totalidade (Wynter, 1999; 2001; Gordon, 2015; Faustino, 2015; 2020; 2022). Nesse sentido, partilho da defesa da existência de um único Fanon, cujas obras convergem em um elo teórico coeso (Sekyi-Otu, 1996; Hall, 1997). Mediado pela perspectiva sociogênica da obra de Fanon e sua possível abstração metodológica, me afasto também da falsa concepção de um “jovem Fanon” em contraposição de um “Fanon revolucionário”.

A partir disso, defendo também que, apesar dos diferentes objetivos específicos adotados ao longo de sua obra, o pensamento fanoniano converge em um objetivo mais geral e maior: da descolonização radical de um contexto colonial caracterizado “pela dicotomia que ele [o colonialismo] inflige ao mundo” (Fanon, 1961/2005, p. 62, interpolação minha).

⁵⁷ Aqui, parafraseio Fanon quando ele afirma que “qualquer outra consideração nos é radicalmente estranha”, referindo-se ao sadismo policial como modus operandi da configuração colonial francesa em território argelino, ao questionar: “como modificar nossa estratégia e intensificar nosso combate para que o território nacional seja, o mais rápido possível, libertado?” (Fanon, 1959/2021, p. 117).

⁵⁸ Do original, *Regarding Fanon as an opportunity, I regard myself as working within the spirit of his way of seeing the world*.

No contexto desta pesquisa, compartilhar da defesa de um único Fanon, significa dizer que qualquer uma de suas obras, poderia ter sido o nosso ponto de partida.

Esse princípio sociogênico é discutido com certa frequência por seus comentadores(as), mais até do que pelo próprio autor, uma vez que o conceito de sociogênese e suas variáveis, foi mencionado por Fanon uma única vez e, somente, em seu primeiro livro.

O termo sociogênese empregado por Fanon refere-se a uma espécie de sociodiagnóstico que propõe soluções tanto em níveis objetivos quanto subjetivos. Em seu uso, Fanon subverte o sentido tradicional do termo, o qual se restringia às análises estruturais da vida política, econômica, histórica e social, sem considerar a singularidade humana. Bem como, o seu uso também visava a superação das perspectivas e metodologias que reduziam o sujeito ao seu caráter subjetivo.

Assim, a sociogênese fanoniana é crítica e dialética, relacionando as experiências singulares – os dramas, as angústias e as complexidades do ser – com as estruturais e seus determinantes históricos e sociais, rejeitando qualquer reducionismo que se limite a explicações factuais e isoladas do sujeito e da sociedade. Essa perspectiva sociogênica oferece um marco metodológico importante para esta pesquisa, pois possibilita uma investigação capaz de articular aspectos de análise referentes as dimensões subjetivas e objetivas da experiência vivida do sujeito na busca por uma psicologia existencial de inspiração fanoniana.

No tocante ao estatuto teórico fanoniano, sua obra é composta por cinco livros no total. Dentre eles estão suas publicações em vida: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), *Sociologie d'une révolution: I'na v de la Revolución Algérienne*⁵⁹ (1959), e, *Os Condenados da Terra* (1961). Além dos livros publicados em vida, há também as coletâneas publicadas postumamente: *Por Uma Revolução Africana: escritos políticos* (1964) e *Écrits Sur L'aliénation Et La Liberte* (2015).

A penúltima coletânea reúne ensaios filosóficos, cartas, conferências e artigos políticos organizados originalmente por François Maspero (1932-2015). A última, organizada e editada por Khalfa e Young, compila o restante dos manuscritos de Fanon, incluindo sua tese de exercício em psiquiatria e suas peças de teatro filosófico.

A edição original francesa de *Écrits Sur L'aliénation Et La Liberte* foi publicada em três diferentes partes no Brasil, e por editoras diferentes com títulos e subtítulos capazes de

⁵⁹ Até o final do ano de 2025 período de defesa dessa tese, não houve tradução para essa obra, tornando-a única obra de Fanon ainda sem tradução para o português no Brasil.

descreve-las bem: *O Olho se Afoga / Mãos Paralelas: teatro filosófico em 2020, Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos*⁶⁰ em 2021; e *Frantz Fanon: escritos políticos* em 2022.

No estudo da tarefa filosófica empreendida pela intelectualidade negra no Caribe, Henry (2000) posiciona Fanon e sua abordagem sociogênica entre as primeiras referências intelectuais a historicizar as ontologias universalistas europeias. Isso porque, desde as suas peças teatrais, Fanon já esboçava um universo cósmico e até divino interpelado por uma existência interditada pelas estruturas sociais. Porém, é em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) que o autor martiniano, em seu estreito debate com as filosofias da existência e o existentialismo europeu, será o primeiro a questionar: o que quer a pessoa negra? (Fanon, 1952/2020).

Embora não possamos discordar de Henry (2000), ao trazer Fanon como a principal figura responsável pelo tensionamento colonial às ontologias existenciais, uma vez que: “a realidade, ao menos desta vez, exige compreensão total” (Fanon, 1952/2020, p. 25). É importante ressaltar que a primazia da historicização ontológica feita por Fanon em seu livro de 1952, não procede, uma vez, que Beauvoir em *O Segundo Sexo* (1949) já havia realizado a sua historicização ontológica ao questionar o ser mulher em um mundo patriarcal e masculino.

Cabem estudos que evidenciem as relações dialógicas inacabadas entre Fanon, Beauvoir⁶¹, e também com Wright, uma vez que, a filósofa francesa “oferece uma antropologia existencial inspirada em Richard Wright – através do desenvolvimento do que significa tornar-se uma mulher da infância à velhice, narcisismo ao misticismo” (Gordon, 2012, p. 47).

Pelo fato de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) ser “uma obra de psicologia” (Fanon, 1952/2020, p. 26) mediada pela forte presença da “calibanização” fanoniana das filosofias existenciais (Henry, 2000; Faustino, 2022; Gabriel, 2021), esse livro se mostrou primordial para a investigação a ser realizada. Contudo, adotar a primeira grande obra de Fanon como ponto de partida não significa, de modo algum, fechar os olhos e fingir esquecer dos seus

⁶⁰ Em 2012, a *Fondation Frantz-Fanon*, atualmente (2024) presidida por Mireille Fanon-Mendès France, filha mais nova do psiquiatra martiniano que tem como principal objetivo a promoção do pensamento fanoniano ao redor do globo; e a *Associação Sortir do Colonialisme* que corresponde a um coletivo de associações que desde 2005 têm organizado as Semanas Anticoloniais, eventos que visam um conjunto de ações e manifestações contra a ideia colonial, reuniram-se e publicaram uma coletânea de textos sobre Fanon que só foram traduzidos e publicados no Brasil dez anos depois, sob o título: *Frantz Fanon: pelos textos da época*. Nessa coletânea se encontram três curtos, mas preciosos textos que já haviam sido publicados anteriormente em *Alienação e Liberdade* (2021) com outra tradução, sendo eles: *A pessoa diante das coisas; Ontem, hoje e amanhã; e Papel terapêutico de engajamento*.

⁶¹ Vale lembrar que tanto Beauvoir quanto Wright exercerão uma influência significativa sobre a noção experiência vivida tomada por Fanon.

outros títulos ou as inovações que cada obra possa apresentar. Estar engajado com sua perspectiva sociogênica exige uma análise igualmente dialética.

Desta feita, buscarei elucidar as minhas escolhas sobre a pesquisa, bem como a operacionalização dos três princípios: da calibanização, das encruzilhadas e, do engajamento fanoniano, com o caminho metodológico sociogênico, para a resolução dos nossos problemas de pesquisa, bem como, o cumprimento dos nossos objetivos⁶².

Portanto, no tocante à presente tese, a operacionalização da calibanização, das encruzilhadas e do engajamento fanoniano com o método sociogênico ocorre como uma articulação teórica e prática, orientando a minha análise. Na medida em que veremos a apropriação fanoniana dos conceitos e noções existencialistas, notaremos, tão logo, a sua superação, de modo a atender uma reconfiguração crítica. Isso significa dizer que há um espaço de transformação deixado por Fanon em sua calibanização dessas teorias, que exige de quem as investiga uma postura engajada com seu humanismo radical, redirecionando os questionamentos existenciais para as pessoas condenadas da terra.

Quanto às encruzilhadas, elas me possibilitaram, enquanto *locus* teórico e estético — e não estático — caminhar, em minha análise, entre as intersecções das filosofias existenciais europeias mediadas pela negritude, pela psicanálise e pela sua perspectiva sociológica. Esse movimento permitiu confrontar os elementos teóricos com as realidades vividas pelas pessoas negras, mas não só, possibilitou questionar a viabilidade das psicologias existenciais praticadas no Brasil, e poder ver e fazer surgir novas possibilidades de compreensão.

O método sociogênico, por sua vez, operado de forma a comportar em si mesmo esses princípios, forneceu a abordagem metodológica que conecta tanto os aspectos individuais e sociais, subjetivos e estruturais, ontológicos e teleológicos, de maneira, sobretudo, progressiva. Ou seja, foi a partir do estatuto teórico de Fanon que progredi em minha análise e, sempre que regredi, o fiz para não perder de vista a calibanização da obra política fanoniana em suas encruzilhadas.

Levando em consideração a complexidade e a riqueza da vida e da obra de Fanon, o intelectual Emmanuel Hansen (1977) observa que, para a realização de um estudo fanoniano capaz de compreendê-lo em toda a sua profundidade, deve cumprir com quatro diferentes

⁶² A lembrar, o objetivo geral: Viabilizar uma Psicologia Existencial inspirada no estatuto teórico de Frantz Fanon. Os objetivos específicos: (1) compreender a concepção existencial do pensamento fanoniano; (2) analisar as implicações do humanismo radical de Fanon para o existencialismo; (3) identificar os tensionamentos presentes em seu diálogo crítico com os métodos de investigação sartrianos.

perspectivas presentes ao longo de seu trabalho: (1) a da filosofia política; (2) das ciências sociais; (3) da ideologia e (4) da criação dos mitos.

Gordon (1995) acrescenta mais duas perspectivas a essas quatro, que, ao seu ver, são igualmente importantes para evidenciar a complexidade das ideias e das atitudes fanonianas: (5) a antropologia filosófica e (6) a filosofia das ciências humanas.

Hall (1996) identifica duas temáticas centrais que atravessam a obra fanoniana e, por consequência, fazem a mediação com outras categorias de análise: as temáticas da subjetividade e do olhar epidérmico racial. Faustino (2022), por sua vez, condensa essas categorias, sem negligenciá-las, ao postular a existência de três principais eixos para a compreensão do estatuto teórico fanoniano: (1) a sociogênese do colonialismo e a interdição do reconhecimento; (2) a teodiceia, a dupla consciência e o duplo narcisismo; (3) e as dimensões éticas, políticas e estéticas da luta de libertação.

Essas postulações me auxiliam com a estruturação dos meus próprios eixos teóricos da análise, que são: (1) A ontologia existencial historicizada do *ser-para-si* da existência negra; (2) a sociogênese como método e categoria de análise do colonialismo e da interdição do reconhecimento do *para-si-para-outrem*; (3) a teleologia, sua aplicabilidade e a prática profissional em psicologia como ferramenta ética e política nas lutas de libertação contra dimensões de *ser-para-morte em vida*.

Assim, no capítulo 4, *O Ser, o Nada e o Negro*, para a compreensão da perspectiva ontológica-existencial-historicizada de Fanon sobre a existência humana e a experiência vivida das pessoas negras, partirei da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), mas também recorrerei a *Sociología de una revolución* (1959) aos *Condenados da Terra* (1961), e a algumas de suas peças teatrais, além de outros títulos de ensaios filosóficos e políticos.

No capítulo 5, *Por uma Psicologia Existencial Inspirada em Frantz Fanon*, as reflexões sobre a viabilidade de uma psicologia existencialista inspirada no humanismo radical fanoniano serão desenvolvidas a partir dos materiais mencionados, somando-se especialmente a uma das reflexões centrais na obra *Por uma Revolução Africana* (1959), de grande contribuição para pensarmos o humanismo radical fanoniano como atitude fundamental para a prática psicológica.

Em ambos os capítulos, o diálogo crítico estabelecido com Sartre ocorreu por meio das obras *O Ser e o Nada* (1943) e *O Existencialismo é um Humanismo* (1946).

Já, no capítulo 6, *O Que a Clínica-Política Fanoniana nos Ensina?*, trabalhei na identificação dos tensionamentos e superações presentes no diálogo crítico ao longo da obra fanoniana com os métodos de investigação elaborados por Sartre e, principalmente, com base

em sua socioterapia praticada durante a atuação profissional fanoniana exposta em *Alienação e Liberdade* (2015). Para isso, focarei em três obras com as quais Fanon mantinha, à época, um constante diálogo com: o capítulo 2 da quarta parte, intitulado *Fazer e Ter*, do livro já citado de Sartre (1943), e *Questão de Método* (1957).

Além disso, outros textos, incluindo artigos, livros, teses e dissertações — tanto clássicos quanto recentes sobre Fanon, sua biografia revolucionária e produção intelectual — também serão utilizados. Esses materiais auxiliarão não só no cumprimento dos objetivos estabelecidos da pesquisa, mas também, como já vimos, na fundamentação teórica necessária para sua construção.

Diante de tudo isso, metodologicamente, neste trabalho não pretendo esgotar todas as interpretações, compreensões ou análises possíveis da relação crítica entre Fanon e o existencialismo, mas sim fomentar um contínuo processo de reflexão crítica, culminando reflexivamente no esboço de uma psicologia existencial. Assim, as escolhas metodológicas aqui delineadas funcionam como um ponto de partida para um debate aberto e inacabado — como o diálogo crítico fanoniano de encruzilhadas — no qual, cada resposta suscita novos questionamentos, contribuindo para a construção de um conhecimento crítico e radicalmente humanista.

Para não distanciarmos o autor de sua obra, no próximo capítulo *Frantz Fanon: Existência e Revolução*, contextualizaremos as relações críticas teórico-políticas de Fanon com as filosofias da existência, o movimento de negritude e o existencialismo. Assumir esse tipo de trabalho significa comprometer-se com a responsabilidade e o engajamento que Fanon nos exigió desde suas primeiras palavras, ditas ainda em 1948: “Quando as palavras se encrespam de pelos, resta apenas um recurso: a ação. Mas quando as ações escorregam por seus dedos, é preciso se esticar” (Fanon, 2015/2020, p. 97).

Capítulo 3

Frantz Fanon: existência e revolução

Sobre Fanon, tudo resta ainda a dizer.

— Sartre, *Os Condenados da Terra*

Provava com suas mudanças que preferia a verdade do mundo às suas próprias opiniões, e o risco ao conforto das certezas.

— Beauvoir, *A Força das Coisas*

Ao longo da leitura, acompanhamos as vezes em que o nome do psiquiatra Frantz Fanon foi mencionado e relacionado à psicologia, à fenomenologia e ao existencialismo. Nas primeiras páginas deste trabalho, tive a oportunidade de explicitar minhas intenções em relação ao seu pensamento.

Neste capítulo, meu objetivo é apresentar, ainda que de maneira breve, a bibliografia e a biografia revolucionária de Fanon, relacionando-a historicamente e politicamente com o movimento existencialista.

Em vez de destrinchar a biografia fanoniana para compor uma espécie de perfil psicológico que explique todas as suas escolhas por meio de causalidades baseadas nos efeitos de suas ações, meu intuito é salientar a riqueza e a complexidade de sua vida e de sua obra.

Informações como “o ano em que Fanon leu o primeiro livro de autoria existencialista” ou “o café, seja lá em qual país europeu, em que Beauvoir leu Fanon pela primeira vez”, só terão consideradas relevantes se as escolhas desses(as) personagens oferecerem algo além de meras curiosidades ou dados objetivos. Ou seja, ao invés de reduzir a vida de Fanon a uma simples contextualização do movimento existencialista, a proposta é explorar como suas experiências pessoais e profissionais se entrelaçam com as suas proposições intelectuais e revolucionárias.

Pretendo apresentar o psiquiatra martinicano como um sujeito engajado a partir de sua própria trajetória profissional, intelectual e revolucionária, e não como uma das peças secundárias em um tabuleiro existencialista dominado universalmente por franceses e alemães.

Dito isso, meu intuito é demonstrar como as ideias fanonianas emergiram de sua vivência na Martinica e de sua prática clínica e política na França, Argélia e Tunísia, situando sua obra no contexto mais amplo das lutas anticoloniais e do debate racial ao redor do mundo.

3.1 Primeiras aproximações de uma admiração recíproca

Através de seus livros e do que sabíamos dele, parecia-nos uma das personalidades
mais notáveis daquele tempo.
— Beauvoir, *A Força das Coisas*

Frantz Omar Fanon nasceu no dia 20 de julho de 1925, em Fort-de-France, capital administrativa da Martinica, uma colônia francesa profundamente marcada pelos processos civilizatórios, coloniais e escravagistas.

Algumas semanas mais jovem que Patrice Lumumba (1925-1961)⁶³, alguns meses mais novo que Malcom X (1925-1965)⁶⁴, e há exatos 20 anos e 19 dias mais novo que Sartre, Fanon, o teórico da violência revolucionária, transcende a sua biografia ao representar “não somente sua nação, mas ‘todo o continente’ africano (Sartre, 1961/2005, p. 159).

Trinta anos após seu nascimento, Fanon tornar-se-ia dramaturgo, médico psiquiatra, ensaísta, revolucionário engajado nas lutas por libertação, professor, supervisor clínico, periodista e embaixador itinerante na África Subsaariana⁶⁵, comprometido com o objetivo maior de emancipação humana.

O engajamento político de Fanon é, portanto, inescapável para a compreensão da sua produção intelectual, que integra de forma indissociável sua atuação profissional e sua clínica política. De antemão, é necessário saber que, ao longo de sua produção teórica, **as palavras precisam estar ao alcance da ação. E, é preciso agir se pretendemos ampliar seus sentidos e significados.**

Aos 36 anos, em 1961, Fanon, internado contra a sua vontade em uma clínica de *Bethesda*, nos EUA, morreria de leucemia. Essa fase da vida, que frequentemente sinaliza o

⁶³ Patrice Émery Lumumba foi um político e importante agente revolucionário das lutas anticoloniais nascido em Onalua, no Congo Belga.

⁶⁴ Malcolm X (Malik el Shabazz) foi um ativista negro norte-americano que atuou fortemente contra o estado racista norte-americano.

⁶⁵ Antes era chamada de África Negra. É parte do continente africano situada ao sul do Deserto do Saara.

início das carreiras intelectuais de muitos(as) pensadores(as), prenunciava a sua morte, mas também o anúncio de sua última e mais conhecida obra, *Os Condenados da Terra*. Para Beauvoir (1963/2017, p. 374) esse último livro publicado por Fanon foi: “um manifesto, do Terceiro Mundo extremado, íntegro, incendiário, mas também complexo e sutil”.

Um ano antes de sua morte, já bastante febril e ofegante, Fanon viajou à Itália em busca de tratamento para sua leucemia e aproveitou para convidar Sartre a escrever o prefácio de seu mais novo livro. Escrito contra a morte iminente de Fanon, o prefácio de *Os Condenados*, traz a seguinte afirmação de Sartre (1961/2005, p. 31): “verão que Fanon é o primeiro, depois de Engels, a dirigir o foco para a parteira da história”. Isso porque o psiquiatra martinicano revelou, como ninguém antes, o estranho surgimento dessa nova e improdutiva terra, dotada de uma nova raça de humanos desumanizados, acometidos em seu ser pelas inúmeras aberrações afetivas que os forçavam a permanecer trancafiados em seus próprios calabouços apertados.

O encontro entre o martiniquense radicado na Argélia e o intelectual francês foi promovido por Claude Lanzmann (1925-2018), amigo próximo de Fanon, de sua companheira Josie, e de Sartre e Beauvoir. Lanzmann ficou responsável, de maneira clandestina, por repassar as cartas escritas por Fanon a Beauvoir e Sartre. Em um desses encontros, Fanon questionou a identificação de Sartre com a França, convidando-o a juntar-se a ele em seu compromisso com o povo argelino. Sartre, entretanto, recusou, sob a justificativa de ser mais valioso para a luta revolucionária, se estiver com sua caneta e papel, mantendo sua posição como um intelectual francês (Beauvoir, 1963/2017).

Naquele período, tanto Sartre quanto Beauvoir estavam profundamente engajados(as) com as lutas revolucionárias anticoloniais e anticapitalistas. Na época, figuravam entre as principais referências intelectuais de seu tempo. Fanon não apenas tinha ciência desse engajamento, como contava com eles(as) e, admirava muitos dos trabalhos realizados pela dupla. Em especial, destacam-se: *Crítica da Razão Dialética* (1960), que inspirou os cursos ministrados por Fanon para soldados argelinos durante a guerra anticolonial; *Orfeu Negro* (1948), prefácio para o livro organizado por Senghor; e *O Segundo Sexo* (1949), que influenciou significativamente as reflexões de Fanon, principalmente, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), ainda que o psiquiatra não o tenha citado em seu trabalho inaugural.

Destarte, o texto *Orfeu Negro* (1948), de Sartre, não apenas é reconhecido, pelo próprio Fanon, como um marco para a intelectualidade negra ao redor do mundo, apesar da posição crítica fanoniana, mas, também foi o texto responsável por seu despertar intelectual, como ele confidenciou a Lanzmann (2011).

A admiração era recíproca; para Beauvoir (1963/2017), tanto a leitura de *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* (1952) quanto de *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne* (1959) colocaram Fanon como uma das personalidades mais notáveis de seu tempo. Naquele momento, as obras de Fanon já circulavam, mesmo que de maneira clandestina, entre a intelectualidade francesa, especialmente os(as) existencialistas, que, após a Segunda Guerra Mundial, aproximaram-se significativamente da literatura francófona.

3.2 O violento parto de um existir condenado

Cristóvão Colombo desembarcou primeiro no Novo Mundo na ilha de San Salvador e, após louvar a Deus, perguntou urgentemente por ouro.

— C. L. R. James, Jacobinos Negros

Parido pela história colonial francesa, tão logo foi ensinado a falar, Fanon também aprendeu a pensar como um francês. No entanto, em sua idade da razão, ele analisou e buscou superar essa condição, profundamente enraizada desde sua tenra infância. Sartre (1948/1968) comprehende esse movimento ao afirmar que, se as palavras também são ideias, mesmo aquele que rejeita a cultura francesa, mas o faz usando do mesmo francês, “apanha com uma mão o que joga fora com a outra, instala em si mesmo, como uma trituradora, o aparelho de pensar do inimigo” (p. 99).

Não por a caso, no conjunto de Antilhas menores, onde Fanon nasceu, falar francês equivalia a falar como um Voltaire (1694-1778), um Sartre, ou seja, como um branco, mas jamais como um negro.

Sou um negro – mas obviamente não sei isso, pois sou isso. Em casa, minha mãe canta para mim, em francês, trovas francesas em que nunca á sequer menção a negros. Quando desobedeço, quando faço muito barulho, dizem para que eu pare de “agir feito negro” (Fanon, 1952/2020, p. 202).

Em 1925, a Martinica era composta por cerca de 300 mil habitantes. Os *bèkes*, como eram chamados os colonos pertencentes à aristocracia branca, detinham grande parte das terras, empresas, lojas e estabelecimentos da ilha, somando aproximadamente mil pessoas. A família Fanon fazia parte das 25 mil pessoas negras consideradas de classe média, enquanto o restante

da população era composto majoritariamente por trabalhadores(as) semianalfabetos(as), descendentes de pessoas escravizadas nas plantações.

A Martinica é uma das ilhas caribenhas localizadas ao sul das Antilhas Menores, junto com Guadalupe, Guiana Francesa, Reunião e Mayotte. Desde a revisão constitucional do Estado francês em 2003, essas ilhas permanecem como territórios integrados à República Francesa, sendo classificadas como departamentos ultramarinos insulares franceses (DOM).

Frantz Fanon, juntamente com seus irmãos e suas irmãs, fazia parte de uma minoria negra com condições econômicas que lhes permitiam estudar em instituições privadas e religiosas. Esse privilégio, no entanto, era de classe, e não de raça, pois os(as) filhos(as) da aristocracia branca martiniquense frequentavam outras instituições exclusivas para brancos (Faustino, 2018).

Fanon, que gostava muito de jogar futebol com seus irmãos e colegas da escola, recebeu durante a infância e o início da adolescência uma educação formal francesa, predominantemente ocidental e católica romana. Apesar disso, viria futuramente a se aproximar de um ateísmo existencial inspirado por Sartre (Gordon, 2015), algo evidente ao longo de suas obras.

Em 1940, com a queda da França e a invasão alemã durante a Segunda Guerra Mundial, diversos soldados franceses buscaram refúgio na capital da Martinica. Ali, instauraram um regime racista totalitário (Geismar, 1971). Esse episódio marcante para a geração martinicana de Fanon foi por ele descrito como uma *primeira experiência ontológica*⁶⁶ (Fanon, 1964/2022). Isso porque, diante dos soldados autodenominados filhos legítimos da pátria-mãe francesa, a população martiniquense, em sua maioria negra, não possuía resistência ontológica consolidada ao longo de sua história que pudesse reivindicar a humanidade interditada perante o antigo senhor colonial francês.

Ora, mesmo que a cidadania francesa tenha demorado a chegar, o antilhano é grato pela colonização francesa, pois, esse se vê como um francês. Tais aspectos irão constituir o modo de ser do martiniquenho, o chamado “espírito martiniquenho”, logo, o de Frantz Fanon. (Gabriel, 2021, p. 102).

E bastou pouco. Um grito, citado em outro momento: ““Negro imundo!” Ou simplesmente: ‘Olhe, um negro!’” (Fanon, 1952/2021, p. 125), foi suficiente para, da noite para

⁶⁶ Na tradução que tivemos acesso em português de Portugal, graças ao trabalho realizado pelo Coletivo Fanon, no início dos anos 2010, *Em Defesa da Revolução Africana*, traduziu o trecho como “experiência metafísica”. No entanto, na nova e última tradução desse trabalho fanoniano, *Por uma Revolução Africana*, a tradução se aproxima do uso original do autor, adotando a noção “experiência ontológica” e não mais fazendo uso da noção de metafísica.

o dia, transformar o pequeno Frantz Omar Fanon. Simples assim, e, ele já não era apenas uma criança francesa explorando as coordenadas febris do mundo. Entre a liberdade e a responsabilidade de ser, Fanon tornava-se um preto diante do outro — um outro que, agora branco, deixava de ser seu igual para se tornar o seu próprio inferno.

Se, anteriormente, falar francês representava a linha de corte entre a esmagadora maioria população negra marginalizada economicamente e a minoria branca aristocrata da ilha, a partir do início da década de 40, o passaporte para a humanidade cedido subjetivamente pela França se revelou como um projeto objetivamente inalcançável para uma pessoa negra: tornar-se branco. Não à toa, inspirado também pela psicanálise francesa, o capítulo de abertura de seu livro de estreia aborda o fenômeno da linguagem e sua importância para a compreensão das relações humanas severamente desumanizadas nas colônias europeias.

Decepcionado com os soldados franceses que encontrara naquela altura da vida, Fanon, junto a outros voluntários caribenhos — entre eles, alguns de seus amigos e seu irmão Joby Fanon —, alistou-se no quinto batalhão para lutar na guerra contra a Alemanha. Nesse momento, Fanon confidenciou ao irmão mais novo: “Toda vez que a liberdade é afetada, sejamos nós brancos, negros, amarelos ou kakos... Juro a vocês hoje que, não importa onde seja, toda vez que a liberdade for ameaçada, eu estarei lá.”⁶⁷ (Gordon, 2015, p. 11, tradução nossa). E assim o fez.

Anos depois, o adulto Fanon reafirmou seu compromisso com a humanidade em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952):

Sou um ser humano e é todo o passado do mundo que tenho a resgatar. Não sou responsável apenas pela revolta de Santo Domingo. Toda vez que um ser humano fez aflorar a dignidade do espírito, toda vez que um ser humano disse não a uma tentativa de escravizar o seu semelhante, eu me solidarizei com o seu ato (Fanon, 1952/2020, p. 237).

Absorvido pela tensão racial alimentada pelo desprezo dos soldados franceses que lutavam ao seu lado e pelo tratamento reservado às pessoas que seu batalhão, em nome da França, libertara na guerra, Fanon retornou à Martinica. Por liderar uma importante missão e ter sido ferido em combate, foi condecorado por sua brilhante conduta e recebeu uma bolsa de estudos para frequentar uma universidade na França.

⁶⁷ Do original, *Each time that liberty is affected, be we whites, blacks, yellows, or kakos . . . I swear to you today that no matter where it may be, each time that Freedom is threatened, I'll be there.*

Curiosamente, anos depois, devido à sua filiação à Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN) na década de 1950, o mesmo general francês responsável por condecorá-lo passou a perseguí-lo em nome da França. Essa perseguição foi documentada em um relatório redigido enquanto Fanon atuava como representante do Governo Provisório da República Argelina (GPRA) para o Governo de Gana. Conforme o documento descreve:

O Doutor FANON representou o F.L.N. na reunião do Comitê Diretor da Conferência dos Povos Africanos, realizada na ACCRA em 8 de outubro de 1959. FANON deve representar o ‘G.P.R.A.’ ao Governo de GANA os termos de uma decisão recente. Sua chegada em ACCRA ainda não foi relatada. **O interessado é um personagem culto**, totalmente entregue ao F.L.N. para qual ele colocou seu talento e sua dedicação por muitos meses. **Autor de uma crítica à colonização** publicada em 1952 pela editora ‘Le Seuil’ sob o título ‘*Pele negras e máscaras brancas*’, FANON também colaborou com a revista ‘Esprit’. Ele é um dos colaboradores mais influentes da folha frontista ‘El Moudjahid’. **Notório anti-francês, ele representa um adversário irredutível**, tendo intimamente ligado seu destino ao do F.L.N (p. 104, grifos nossos).

Em 1945, ao retornar ao seu país natal⁶⁸, Fanon participouativamente da campanha política de Aimé Césaire, professor, político e poeta surrealista, também martinicano, que se tornara seu mais novo conhecido. Césaire concorria à prefeitura de Fort-de-France. Alguns anos mais tarde, foi um dos grandes responsáveis pelo reconhecimento da Martinica como um departamento ultramarino insular francês. No entanto, na prática, essa mudança não alterou o funcionamento econômico estrutural da ilha, que permaneceu atrelada econômica e politicamente à França e ao continente europeu. Esse contexto exemplifica um ponto de divergência entre Fanon e Césaire ao longo do tempo.

Alguns quilômetros além-mar e mais alguns anos de distância, o rapper MV Bill (2016) exclama:

*Papo de realidade
Vários não chegaram na minha idade
Não dá pra acreditar que vai mudar
Se trocar o nome de favela pra comunidade
Pouco importa a nomeclatura, se falta cultura*

⁶⁸ Alusão ao título ao livro de poemas *Diário de um Retorno a um País Natal*, de Aimé Césaire (1939), escrito na sua volta da França para a Martinica.

*Louca vida dura foi pra sepultura
 Vendo a escravatura, hoje ninguém atura
 Tem que ter postura pra poder cobrar da prefeitura.*

Por volta de 1931, recém-chegados à França, Césaire, junto a Senghor e Leon Damas, começou a desenhar um movimento poético e político de subversão racial negra, que, alguns anos depois, Sartre (1948/1961) descreveria como o único movimento poético revolucionário de seu tempo: o movimento de negritude. Nas palavras do filósofo francês:

Numa palavra, dirijo-me aqui aos brancos e gostaria de explicar-lhes o que os negros já sabem: porque é necessariamente através de uma experiência poética que o negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo e, inversamente, porque a poesia negra de língua francesa é, em nossos dias, a única grande poesia revolucionária (Sartre, 1948/1961, p. 92).

Além de contar com a ajuda de Fanon para concorrer e vencer as eleições daquele ano, Césaire, juntamente com outros poetas negros francófonos e filósofos antilhanos, exerceu uma forte influência na escrita fanoniana, tornando-se indispensável para a compreensão da obra do psiquiatra. Não só isso, o movimento de negritude, principalmente através da figura de Aimé Césaire e sua noção de negritude possibilitada também pelas suas aproximações e pelos seus afastamentos do humanismo existencialista sartreano, calcada em seu devir histórico, mediou fortemente o encontro de Fanon com o existencialismo europeu de seu tempo.

Apesar do vínculo próximo, as discordâncias políticas em torno das revoluções africanas afastaram, em parte, Fanon e Césaire, mas isso não impediu que ambos mantivessem uma bela amizade ao longo da vida. Essa relação culminou na última passagem da carta escrita pelo poeta surrealista sobre o psiquiatra revolucionário após sua morte:

Médico, ele conhecia o sofrimento humano. Psiquiatra, estava habituado a acompanhar o choque do trauma na psique humana. E acima de tudo, um homem ‘colonial’, nascido e inserido numa situação colonial, ele a sentiu, ele a entendeu como nenhum outro, a estudando cientificamente, tanto pela introspecção como pela observação. [...] Assim era Fanon: homem de pensamento e homem de ação. E um homem de ação é um homem de fé. E revolucionário e humanista. E aquele que de uma só vez transcendeu, e como de um impetuoso elã as antinomias do mundo moderno onde tantos outros atolam. Existem vidas que se constituem de clamores a viver. “Os paracletos, disse o poeta inglês Hopkins. A palavra pode ser aplicada a Fanon extrapolando-a de seu contexto religioso e místico. Aquele que desperta, e aquele que encoraja. E aquele que clama ao

homem a cumprir a sua tarefa humana e a realizar-se, realizando o seu próprio pensamento”. Nesse sentido, Frantz Fanon foi um “paracleto”. E é por isso que sua voz não morreu. Para além do túmulo, ela ainda clama aos povos à liberdade e homem à dignidade (Césaire, 1961/2022, p. 91-92-93).

Voltando à vida de Fanon, com a bolsa que recebera, ele começou a se preparar para cursar a Universidade na França em 1946. A sua “familiaridade com a Literatura clássica, bem como o seu domínio da língua do colonizar lhe ofereciam grandes vantagens” (Faustino, 2018, p. 41). E almejando uma carreira que “possibilitasse ser útil em sua terra natal e, ao mesmo tempo, ganhar dinheiro” (p. 41), o futuro psiquiatra escolheu inicialmente o curso de odontologia. Naquele mesmo ano, mudou-se para Paris com sua irmã Gabrielle Fanon, que optou pela formação em enfermagem.

No entanto, tão logo iniciou sua primeira formação, Fanon desistiu do curso de odontologia, aproximando-se, em 1947, das ciências humanas. Esse mesmo ano marcou o falecimento de seu pai e sua mudança para a cidade de Lyon, também na França, onde passou a cursar a faculdade de medicina (Geismar, 1971; Gordon, 2005; Faustino, 2018). Apesar dessa transição, é importante ressaltar que Fanon não se premeditava um revolucionário e, não era para menos; até esse período, sua escolha profissional correspondia muito mais a um compromisso liberal do que revolucionário (Geismar, 1971).

Tal perspectiva é corroborada pelo questionamento de Gordon (2005) sobre a defesa de um Fanon como um "super-herói incubado" ou mesmo como um "revolucionário premeditado" (Faustino, 2018, p. 41), quando ironiza:

Sim, Fanon inicialmente buscou o caminho de se tornar um dentista. Um dentista revolucionário? Pode-se imaginar os muitos trocadilhos e jogos de palavras horríveis que teriam surgido – desde agarrar as ‘mandíbulas’ da história até chegar à ‘raiz’ da opressão – se ele não tivesse mudado de rumo (Gordon, 2005, p. 13, tradução nossa)⁶⁹.

Vale lembrar, como busquei demonstrar em *A Liberdade em Frantz Fanon* (2021), o intelectual e revolucionário cresceu acreditando-se francês e, apesar de particularmente negro, via-se singularmente humano. Por ser julgado como um bom francês, o futuro psiquiatra, ainda adolescente, acreditava na luta pela liberdade, igualdade e fraternidade branca e burguesa promovida pela França contra toda a desumanização da Alemanha nazista.

⁶⁹ Do original, *Yes, Fanon at first sought the path of becoming a dentist. A revolutionary dentist? One could imagine the many awful puns and plays on words that would have emerged—from grabbing the “jaws” of history to getting to the “root” of oppression — had he not changed course.*

Eventos como esses, ao longo da infância, adolescência e juventude de Fanon, evidenciam seu senso de responsabilidade, que perduraria até o último dia de sua vida, mas que, até então, não demonstrava necessariamente um engajamento político revolucionário.

Isso mudou quando Fanon se transferiu para Lyon e alterou o curso de sua formação. Alimentando suas aspirações intelectuais e militantes, cumprindo os estudos acadêmicos e assumindo compromissos políticos, ele passou a se envolver cada vez mais em manifestações e debates. Segundo Gordon (2005, p. 13, tradução nossa)⁷⁰:

É significativo, no entanto, que o treinamento médico de Fanon tenha se concentrado em psiquiatria e medicina legal, em vez de, digamos, medicina interna ou geral. Na psiquiatria, Fanon encontrou uma convergência entre as ciências naturais e humanas que atraiu seus múltiplos interesses, e a medicina legal aproveitou sua propensão à investigação.

Durante esse período, Fanon nutriu grande interesse pela fenomenologia, pela psicanálise, pelo marxismo e pelo movimento de negritude.

3.3 A encruzilhada existencial

Existir significa ser sempre confrontado com a escolha, e é nesta escolha que se revela
o ser.

— Karl Jaspers, *Filosofia da existência*

O sorgo cresce
O passáro deixa o chão
porque recusar a um homem
o direito de mudar?
— Aimé Césaire, *Uma Temporada no Congo*

Nesse período, o jovem Fanon, ainda em formação psiquiátrica, teve amplo acesso a diversas obras clássicas e contemporâneas, bem como às palestras de Jean Lacroix (1900-1986)

⁷⁰ Do original, *It is significant, however, that Fanon's medical training focused on psychiatry and forensics instead of, say, internal or general medicine. In psychiatry, Fanon found a convergence of the natural and human sciences that appealed to his multiple interests, and forensics tapped into his penchant for investigation.*

e aos cursos de Maurice Merleau-Ponty. Apesar da oportunidade de estar próximo ao filósofo, Fanon revelou ter considerado Merleau-Ponty “muito distante” para abordá-lo durante os encontros que tiveram (Beauvoir, 1963/2017, p. 437).

Talvez a razão dessa aparente distância entre Fanon e Merleau-Ponty possa ser encontrada em uma das descrições de Sartre sobre o engajamento e os posicionamentos políticos de seu contemporâneo e parceiro intelectual. A história relatada por Bakewell (2017) traz um contexto relevante na compreensão dessa dinâmica.

Tudo começou em 1949, quando Albert Camus, em uma conversa com Sartre e Beauvoir, levantou uma hipótese alarmante, especialmente para aqueles que haviam vivenciado a ocupação nazista em Paris durante a Segunda Guerra Mundial. Segundo a autora, Camus perguntou: “e se a guerra na península coreana, com a União Soviética apoiando a Coreia do Norte e os Estados Unidos apoiando a Coreia do Sul, se espalhasse pela Europa? Qual seria a posição dos russos em relação à França? Será que agiriam como os alemães?” (Bakewell, 2017, p. 248).

Segundo Bakewell (2017), esse questionamento marcou Sartre, que continuou refletindo sobre o tema. No mesmo ano, durante um jantar com Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, o jornalista Jacques-Laurent Bost (1916-1990), a atriz Olga Kosakiewicz (1915-1983) e o escritor estadunidense Richard Wright, Sartre retomou as perguntas levantadas por Camus, desta vez dirigindo-as diretamente a Merleau-Ponty.

A resposta do fenomenólogo parecia indicar temor pelo futuro da França, mas, para Sartre, não demonstrava um comprometimento claro com as possíveis implicações de uma ocupação estrangeira:

Nem era preciso dizer que a inteligência de Merleau também era necessária. Ele imaginou a guerra e o exílio. Levemente, com aquele ar de brincadeira que eu sempre o via assumir quando o assunto ameaçava ficar sério: ele seria um ascensorista em Nova York. Se a guerra estourasse, não bastaria parar de escrever, ele teria que se recusar a ensinar; preso em uma gaiola, ele não faria nada além de operar botões e se mortificar com o silêncio (Sartre, 1964, p. 240, tradução nossa⁷¹).

⁷¹ Do original, *Il allait de soi qu'on réclamait aussila cervelle de Merleau. Le suicide ne me tentaitpas, je ris; Merleau-Ponty m'observa sans rire. Il imagina la guerre, l'exil. Légèrement, avec cet air de gammerie que'je lui ai toujours vuprendre quand le propos nsquait de tourner ausérieux: il serait liftier à New York. Plaisanteriegénante: c'était une autre version du suicide; si le conflit éclatait, ce ne serait pas assez quede ne plus écrire, il faudrait refuser d'enseigner;.emprisonné dans une cage, il ne ferait que manœuvrer des boutons et se mortifierait par lesilence.*

Dentre as teses hegelianas e marxistas, e com acesso às obras que viriam a se tornar fundamentais para a formação de uma corrente epistemológica existencialista, como mencionado, destacam-se a *Fenomenologia do Espírito* (1807), de Hegel, na França⁷² apenas em 1946; a *Psicopatologia Geral* (1913) de Karl Jaspers; os textos de Sartre, em especial *O Ser e o Nada* (1943) imbuído de sua concepção de liberdade individual, que fazia enorme sucesso na França pós-Segunda Guerra Mundial. O texto *Orfeu Negro* (1948), também de Sartre e; os livros *Filho Nativo* (1940) e *Black Boy* (1945)⁷³, ambos de Richard Wright, viriam a ser também de uma contribuição ímpar para a formação fanoniana. Essas influências direcionaram Fanon a inclinar-se para os estudos de psiquiatria e psicologia, incorporando descrições antinaturais e fenomenológicas.

De acordo com Shatz (2024), Wright foi um dos escritores mais admirados por Fanon e, como isso não era exclusividade dele, mas sim uma característica do trabalho fanoniano, também foi amplamente criticado por ele (Fanón, 2015/2021). As reflexões de Wright, sobretudo as apresentadas em seu ensaio psicológico sobre a subjetivação negra na América do Norte em *Filho Nativo* (1946), serviram quase como uma espécie de estudo de caso para Fanon em suas análises em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952/2020), publicadas anos depois, mas que já começavam a ser redigidas, no que tange à experiência vivida pelo personagem principal Bigger Thomas.

Além dessas descrições, a compreensão da existência humana sob uma perspectiva humanista, amplamente difundida na França a partir da década de 1940, também influenciou profundamente Fanon e sua obra. Segundo Ortiz (2012), essa influência é evidente no fato de que Fanon “não hesitará em pensar a libertação nacional em termos de humanização universal do próprio homem” (p. 51).

O contexto pós-guerra, período em que Fanon ingressa na universidade de medicina e participa de reuniões e encontros dos movimentos sociais, também proporcionou amplo acesso ao teatro, especialmente às peças de Sartre e Albert Camus. Impressionado por esse universo, Fanon chegou a considerar uma carreira como dramaturgo (Geismar, 1971). Não por acaso, foi

⁷² Vale lembrar a influência do filósofo russo Alexandre Kojève (1902–1968) na recepção hegeliana na França, especialmente por sua leitura histórica da dialética do senhor e do escravo, cuja interpretação teve um papel ímpar na apropriação sartreana do texto hegeliano

⁷³ No ano seguinte à publicação original de *Black Boy*, o livro foi lançado no Brasil sob o título *Negrinho*. O teor racista da tradução feita por Wilson Velloso para a Editora Companhia Nacional de São Paulo, não se restringiu apenas ao título, contaminando todo o restante do texto. Alguns anos depois, em 1993, a editora *Espaço e Tempo* publicou uma nova tradução da obra, realizada por Aurora Maira Soares Neiva, que superou o racismo presente na versão anterior. Nessa edição, optou-se por manter o título original, *Black Boy*.

em meados de 1949 que ele concebeu sua primeira peça, *O Olho se Afoga* (2015), que, entre outros temas, evoca o drama do existir desumanizado.

Adotando um estilo mitológico trágico, Fanon escreveu em seguida *Mãos Paralelas* (2015), uma peça que aborda a tentativa de resolução mítica da existência (Fanon, 2015/2020). Há indícios de uma terceira peça, intitulada *La Conspiracy*, fortemente influenciada pelo teatro camusiano. No entanto, se chegou a ser materializada, não há vestígios dela, além de seu título, inspirado na obra de Albert Camus *A Conspiração* (1949).

As teses existencialistas em voga na época, combinadas à influência surrealista de Aimé Césaire, foram fundamentais para a composição de suas peças, escritas em formato de drama existencial (Geismar, 1971). *O Olho se Afoga* (2015) foi escrito durante a noite em um cemitério, local onde Fanon encontrava o silêncio necessário para o trabalho criativo, que na época lhe apresentava grandes dificuldades.

No entanto, diferentemente de outros trabalhos escritos ao longo de sua vida, Fanon posteriormente desautorizou a publicação de suas peças. Segundo ele, esses textos não atendiam aos seus anseios políticos e filosóficos (Geismar, 1971). Faustino (2018) explica que essas peças também refletiam um “esquerdismo existencialista, demasiadamente melodramático e sem consistência estética o suficiente para serem publicados” (p. 46). Devido a essas razões, Fanon entregou os textos ao seu irmão Félix, pedindo que os queimasse.

Em 1951, já integrante da organização União dos Estudantes dos Territórios Ultramarinos da França, Fanon, junto com outros colegas estudantes, fundou o periódico *Tam-Tam*. No mesmo ano, publicou seu primeiro ensaio na revista *Esprit* – fundada pelo filósofo francês Emmanuel Mounier (1905-1950) – intitulado *L'Expérience Vécue du Noir*, traduzido no Brasil como *A Experiência Vivida do Negro*. Esse artigo, que mais tarde comporia sua obra inaugural *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), é de grande relevância para esta tese.

Fanon, desde o título do seu texto, faz referência direta ao segundo volume de *A Experiência Vivida*, da obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (2017), que por sua vez reconhece a influência da literatura do escritor norte-americano Richard Wright, que nesse período já vivia em Paris e que fora acolhido pelo par existencialista.

Em *Black Boy*, uma das principais obras de Richard Wright, que figura também nas referências utilizadas por Fanon em um misto de ficção e autobiografia, o autor investiga a experiência de ser uma criança negra nos Estados Unidos da América. Como a filósofa mesma fala sobre a sua obra:

Comecei a olhar as mulheres com um olhar novo e fui indo de surpresa em surpresa. É estranho e estimulante descobrir de repente, aos quarenta anos, um aspecto do mundo

que salta aos olhos e que não era percebido. Um dos mal-entendidos que meu livro suscitou foi que se pensou que nele eu negava qualquer diferença entre homens e mulheres: ao contrário, ao escrevê-lo, medi o que os separa; o que sustentei foi que essas dessemelhanças são de ordem cultural, e não natural. Contei sistematicamente como elas se criam, da infância à velhice; examinei as possibilidades que este mundo oferece às mulheres, as que lhes são recusadas, seus limites, suas oportunidades e faltas de oportunidades, suas evasões, suas realizações. Compus assim o segundo volume: “A experiência vivida” (Beauvoir, 1963/2017, p. 232-233).

É importante ressaltar que o objetivo aqui não é, de forma alguma, reduzir a compreensão fanoniana ao trabalho de Beauvoir ou a compreensão de Beauvoir ao trabalho de Wright, mas sim destacar a relevância da intelectualidade negra para a formação da intelectualidade branca e europeia. Isso deve ser visto como uma oportunidade de superação e avanço em debates ainda pertinentes à fenomenologia e ao existencialismo.

No mesmo ano, Fanon enfrentou o desafio de defender seu trabalho de conclusão de curso em medicina, inicialmente intitulado *Ensaio sobre a Desalienação do Negro*. Rejeitado pela banca avaliadora, Fanon produziu um novo trabalho, dessa vez focando em bases fisiológicas em detrimento dos fenômenos psicológicos, como evidencia o título: *Alterações Mentais, Mudanças de Personalidade, Transtornos Psíquicos e Deficiência Intelectual na Heredodegeneração Espinocerebelar* (2015) (Gabriel, 2021).

Assim que concluiu o curso de medicina, Fanon casou-se com Josie (1930-1989), jovem estudante francesa que mais tarde desempenharia um papel crucial na datilografia de seus manuscritos, incluindo *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1943), texto que havia sido rejeitado pela universidade na década de 1950. Com o apoio do intelectual de esquerda francês Francis Jeanson (1922-2009), que recebeu o manuscrito com grande entusiasmo, Fanon publicou seu primeiro livro em 1952 pela *Éditions du Seuil*. Apesar da recepção morna na época, Fanon não viveu o suficiente para testemunhar o reconhecimento de sua obra como um marco para a reflexão sobre a existência negra.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon (1952/2020) conduz uma análise psicológica do colonizado, com o objetivo de “ajudar o negro a se libertar do arsenal complexual que brotou do seio da situação colonial” (p. 45). Mas, para isso, foi preciso não perder o branco de vista, uma vez que o colonizador faz o colonizado, e cuja intenção é “esquentar o lombo do homem e partir”, para que daí possamos ter a humanidade “mantendo vivo esse fogo por autocombustão” (Fanon, 1952/2020, p. 23).

Fanon articula sua investigação com aquilo o que têm disponível na época, fazendo uso da psicanálise, do método fenomenológico e de uma linguagem que transita entre o surrealismo, a ontologia do existencialismo, permeada por uma perspectiva materialista histórico-dialética, sempre interrogando: o que quer a pessoa negra?

Três eventos merecem destaque antes de prosseguirmos, pois considero-os fundamentais para compreender a relação entre a trajetória de Fanon e o trabalho de importantes figuras da filosofia fenomenológica e do existencialismo. Ainda não muito distantes dos cafés franceses, o primeiro desses momentos está nos cursos ministrados por Merleau-Ponty na França, que seriam posteriormente referenciados por Fanon em sua tese de exercício defendida na Faculdade Mista de Medicina e Farmácia de Lyon, em 29 de novembro de 1951.

Após duas décadas, na verdade, os estudos sobre a noção do próprio corpo permitiram compreender um grande número de manifestações psicopatológicas. Mas ainda, eles auxiliaram uma nova tematização de um problema filosófico: a corporeidade. Recentemente, no Congresso Internacional de filosofia de Genebra, o sr. Merleau-Ponty constatou que o corpo havia, em decorrência de inúmeros estudos, recobrado sua dignidade. E espírito errante, etéreo e arrogante encontrou um corpo à sua altura (Fanon, 2015/2020, p. 330-331).

Ingressar na faculdade de medicina para cursar psiquiatria em Lyon proporcionou a Fanon o acesso a um universo mais amplo, que incluía filosofia, artes e política. Isso o aproximou não apenas do teatro francês, mas também da literatura existencialista disponível na época, tanto produzida na França quanto traduzida do inglês, do alemão e do dinamarquês.

Seus interesses são abrangentes: etnologia, fenomenologia, marxismo e, principalmente, existencialismo e psicanálise. Ele devora os livros, se debruçando por conta própria sobre Lévi-Straus, Mauss, Heidegger, Hegel, bem como Lênins e o jovem Marx [...]. Na época, suas paixões eram a filosofia existencialista de Sartre e a psicanálise [...]. Ele também gostava de ler poesia, mas lia poucos romances, para a decepção de sua figura mulher, estudante de Letras à época. Essa opção persistiria nos anos ulteriores, com exceção de seu enorme interesse por Richard Wright. E ele também se arriscaria na escrita teatral, tendo deixado dois fragmentos e duas peças concluídas [...]. Como revelou Josie Fanon muito tempo depois, na década de 1980, ele enviara a primeira peça a Jean-Louis Barrault, mas sem obter qualquer resposta. Trata-se essencialmente da encenação de temas filosóficas e, em especial, de uma reflexão sobre

‘a ação’. É o tema da época, abordado no *Calígula*, de Camus, e no *Le Mins Sales (As Mãos Sujas)*, de Sartre (Alice Cherki, 2022, p. 45).

E por fim, destaca-se o acesso de Fanon ao prefácio de Sartre para a antologia de poemas de Léopold Senghor. Um texto de importância ímpar para o movimento de negritude e, particularmente, para as reflexões fanonianas sobre o existir negro e a tomada de consciência acerca de sua negritude. Esse momento é um dos mais significativos na trajetória intelectual e política de Fanon, embora, lamentavelmente, seja frequentemente ignorado por grande parte da literatura biográfica sobre ele.

[Orfeu Negro, de Sartre] É o ensaio mais famoso sobre o movimento da Negritude, servindo, de um lado para definir o conceito para o público ocidental e, de outro, para incentivar alguns de seus poetas e escritores a abraçaram o marxismo na busca de um caminho universal, para além da cor da pele. Para Sartre, a Negritude era uma separação e uma negação no sentido existencial (Manthia Diawara, 1998/2022, p. 31-32, interpolação nossa).

Vejamos o que Claude Lanzmann (2011) relata sobre seu encontro com Fanon e a importância desse texto para o “despertar intelectual” do psiquiatra martinicano:

Mas uma das coisas que me abalou, transtornou, subjugou e teve em minha própria vida profundas consequências foi o encontro com Frantz Fanon. A existência de Fanon, martinicano nascido no mesmo ano que eu, voluntário para lutar contra os alemães na Europa, ferido em combate e condecorado com a cruz de guerra, foi tão transtornada quanto a minha, embora de outra maneira, pelo mesmo livro de Sartre, *Reflexões sobre a questão judaica*. Foi a partir dessas *Reflexões* que Fanon, de volta à Martinica para prestar seu exame do *baccalauréat*⁷⁴, uma vez terminada a guerra, toma plena consciência de sua condição de negro. Regressa à metrópole, cursa medicina em Lyon ao mesmo tempo em que assiste aulas de filosofia, em especial as de Merleau-Ponty, e psicologia. Seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, pode ser considerado como suas próprias “Reflexões sobre a questão negra”, em que, enquanto reconhece sua dívida para com Sartre e o salto gigantesco que este lhe fez dar, dele se distingue claramente numa tentativa radical de derrubar todas as máscaras, a começar pelas dos brancos que, mesmo no auge da compreensão e da boa vontade, nunca tentaram de fato experimentar o *gosto* da vida de um negro: para eles, bastava acreditar que a abolição

⁷⁴ De acordo com o próprio autor, é um ““exame de conclusão do ensino fundamental’ que permitia aos antilhanos ingressarem na universidade.” (Lanzmann, 2011, p. 292).

da escravatura e o reconhecimento da negritude, por exemplo, se inscrevem como etapas necessárias e sensatas da marcha rumo à humanidade reconciliada (p. 292-293, grifo do autor).

3.4 O psiquiatra, intelectual e revolucionário martinicano

Existem tantas possibilidades de interpretação
e, no entanto, nenhuma delas consegue nos
satisfazer.

— Frantz Fanon, *Alienação e Liberdade*

Quero minha voz brutal, não a quero bela, não
a quero pura, não a quero em todas as
dimensões

— Frantz Fanon, *Por uma Revolução Africana*

Decidamos não imitar a Europa e orientemos
os nossos cérebros e músculos para uma
direção nova

— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*

Nesse mesmo período, Fanon, já formado em psiquiatria e autor de sua primeira obra, optou pela residência médica em *Saint-Alban*, na França, onde estabeleceu uma parceria com o psiquiatra catalão François Tosquelles (1912-1994). Tosquelles era um militante influente na reforma psiquiátrica e um dos maiores nomes no movimento de desinstitucionalização dos hospitais psiquiátricos. Entretanto, Fanon permaneceu pouco tempo em *Saint-Alban*. Em 1953, passou com distinção em um concurso para atuar como médico diretor de um hospital psiquiátrico em Blida, cidade localizada na Argélia.

Antes disso, o psiquiatra martinicano colocou-se à disposição de Léopold Senghor, político senegalês e então deputado na Assembleia Nacional Francesa, para trabalhar no Senegal, mas não obteve resposta. Fanon também recusou um convite para atuar na Martinica.

Pouco antes de sua mudança para a Argélia, assumiu um cargo médico em Pontorson, no noroeste da França, até que finalmente se estabeleceu em Blida.

A colaboração mútua entre Fanon e Tosquelles que impactou profundamente as práticas psiquiátricas de ambos rendeu um registro por parte de Tosquelles sobre a passagem de Fanon em sua residência médica em *Saint-Alban* e sua prática em *Blida*:

Ele veio, atraído pelas possibilidades de uma certa prática da psiquiatria que se estava a fazer ou refazer. [...] Ele pressupôs que Saint-Alban era um campo de ação que tentava oferecer possibilidade – controláveis para que a loucura se pronunciasse e se reelaborasse. Ele estava indo para um lugar onde a real preocupação dos psiquiatras convergia na resolução irrevogável de arranjar por um labor coletivo o próprio campo de trabalho (Tosquelles, 2015/2022, p. 62).

No final de 1954, iniciou-se a guerra pela libertação da Argélia, um fenômeno de independência que eclodiria em outros países submetidos ao colonialismo e que Fanon não hesitaria em abraçar. Convocado pela Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN) em 1955, Fanon passou a atender clandestinamente combatentes torturados pelo Estado francês, além de seus familiares e das famílias de presos políticos no hospital psiquiátrico de Blida, na Argélia. Também fornecia materiais médicos para a frente de batalha. Alguns desses casos clínicos, envolvendo tanto policiais e militares franceses quanto revolucionários e civis argelinos, foram registrados no capítulo quinto de *Os Condenados da Terra* (1960), intitulado *Guerra Colonial e Distúrbios Mentais*.

Não dependeu de nós que nessa guerra fenômenos psiquiátricos, distúrbios do comportamento e do pensamento tenham adquirido importância entre os atores da ‘pacificação ou no seio da população ‘pacificada’. A verdade é que a colonização, em sua essência, já se apresentava como uma grande fornecedora para os hospitais psiquiátricos. [...] Hoje, a guerra de libertação nacional que o povo argelino mantém há sete anos, porque ela é total entre o povo, tornou-se um terreno favorável para a eclosão de distúrbios mentais. Mencionamos aqui alguns casos de pacientes argelinos e franceses que tratamos e que nos parecem particularmente eloquentes (Fanon, 1961/2022, p. 251-253).

Fanon conciliou sua participação clandestina com as atividades médicas até 1956, ano em que participou do *Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros*, realizado na França. O evento foi organizado por Césaire e outros líderes negros, com apoio de Sartre e Simone de Beauvoir, e reuniu intelectuais negros(as) de todo o mundo. Entre as pessoas convidadas estavam W.E.B. Du Bois, que não pôde comparecer devido à perseguição da polícia norte-

americana, e autores como Richard Wright e James Baldwin. Estes, no entanto, enfrentaram desconfianças por parte de alguns participantes, incluindo a do próprio Fanon.

Ao retornar à Argélia, já plenamente integrado à luta pela libertação e indignado com as condições impostas pelo Estado colonial, especialmente no campo da saúde mental, Fanon enviou uma carta de demissão ao seu ministro residente. Nela, afirmou que “a loucura é um dos meios que o homem tem de perder a sua liberdade” (Fanon, 1964/2021, p. 61), e acrescentou: “a condição da Argélia? Uma desumanização sistematizada” (p. 65). Ele concluiu: “Minha decisão é não manter um cargo a qualquer custo, sob o falacioso pretexto de que não há mais nada a fazer” (p. 69).

O texto redigido pela prefeitura de Argel sobre as atividades clandestinas e o pedido de demissão de Fanon ilustra a posição reacionária do Estado colonial francês em contraste com a postura política do psiquiatra residente. No início de 1957, Fanon foi expulso da Argélia, aderindo integralmente à revolução. Após uma breve estadia na França, onde se reorganizou com sua esposa e seu filho Olivier, então com dois anos, Fanon se estabeleceu em outro local. Nesse período, ele também teve uma filha, Mireille Fanon, cuja existência não foi reconhecida por Fanon em vida.

Foi somente após sua morte que Mireille, com a ajuda de Joby Fanon, seu tio, conheceu a família paterna. Muitos amigos de Fanon, bem como o Estado francês à época, sequer sabiam da existência de sua primeira filha⁷⁵.

Nesse período, Fanon mudou-se com a família para a Tunísia, onde continuou suas atividades revolucionárias. Lá, assumiu o cargo de médico chefe no Hospital Geral Charles-Nicolle, em Túnis, e iniciou a escrita de seu segundo livro, *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne*, publicado em 1959 e editado por François Maspero (1932–2015), que também cuidaria da publicação de sua próxima e última obra. Segundo Faustino (2018, p. 211): “o livro é uma verdadeira etnografia do processo revolucionário, ao descrever com detalhes o processo no qual o autor estava inserido”.

Entretanto, Faustino (2018) destaca que: “O texto não fala apenas da luta de libertação, mas explora também as diferentes estratégias adotadas pelo governo colonial francês para preservar aquelas terras que há muito considerava suas” (p. 212). Ainda assim, o autor ressalta que “o livro transcende os limites geográficos da Argélia e levanta importantes

⁷⁵ No supracitado dossier de inteligência, classificada como secreto e formulado pelo representante do CPRA para o governo de Gana, em 1960. Na sua época de envio em 1957, o estado francês ainda não havia reconhecido a existência de uma segunda filha do psiquiatra martinicano.

questionamentos e reflexões a respeito de um processo popular revolucionário” (Faustino, 2018, p. 212).

Nesse ínterim, além de continuar com suas atividades médicas, o psiquiatra martinicano foi designado correspondente do periódico *El Moudjahid* e passou a ministrar aulas e cursos dentro e fora da universidade, incluindo análises de obras como *Crítica da Razão Dialética* (1960). Em uma carta endereçada a Maspero, seu editor e amigo, no dia 20 de julho de 1960, Fanon (1960/2015, p. 685, tradução nossa, interpolação nossa) escreveu: “diga a ele [Sartre] que tive a oportunidade de obter seu último livro [Crítica da Razão Dialética] e que os elementos ideológicos que ele desenvolve nele encontram em mim uma satisfação e um melhor entendimento das coisas⁷⁶.

Por intermédio da antiga FLN, então transformada no Governo Provisório da República da Argélia (GPRA), Fanon foi nomeado embaixador itinerante na África Subsaariana, onde intentou viabilizar uma espécie de “legião africana”, um “front que partiria do Mali para atravessar o Saara e juntar-se aos combatentes argelinos” (Fanon, 1964/2022, p. 133).

Entre idas e vindas, atentados contra sua vida e discordâncias em relação aos rumos da luta por liberação, especialmente nas alianças com a burguesia francesa em Túnis, Fanon foi diagnosticado com leucemia mieloide. Apesar de buscar tratamento na Rússia e na Itália, sem sucesso, o revolucionário dedicou-se intensamente às suas atividades, mesmo gravemente doente. Ciente de que tinha pouco tempo de vida, iniciou e concluiu a escrita de *Os Condenados da Terra* em menos de um ano.

Esse mesmo período, entre 1959 e 1961, já marcado pela iminência da morte, foi também quando ocorreram os raros encontros *tête-à-tête* entre o psiquiatra, Beauvoir e Sartre. Como mencionado, por intermédio de seu amigo e cinegrafista francês Claude Lanzmann, Fanon passou alguns dias com os intelectuais franceses. Durante um desses encontros, ele reforçou o convite a Sartre para escrever o prefácio de sua obra, já concluída e pronta para ser publicada no mesmo mês de sua morte, em 1961.

Na carta escrita por Fanon no dia 7 de abril de 1961 para seu editor Maspero, sob o pseudônimo de F. Farès, é possível vislumbrar a relação entre os dois intelectuais e revolucionários. Como descreve Cherki: “Fanon tinha uma admiração incondicional por Sartre e fazia questão de sua aprovação, estando, por isso, sempre pronto a dizer qualquer coisa para conquistar a admiração daquele homem” (Cherki, 2000/2022, p. 25).

⁷⁶ Do original, *tell him that I've had the chance to obtain his latest book and that the ideological elements he develops in it find in me a satisfaction and a better understanding of things.*

Peça a Sartre para me prefaciar. Diga-lhe que penso nele toda vez que me sento à minha mesa. Ele escreveu coisas que são muito importantes para o nosso futuro, mas que lá não encontram leitores que ainda saibam ler e aqui não encontram leitores (Fanon, 1961/2015, p. 689, tradução nossa⁷⁷).

Tal como nas obras anteriores, a análise fanoniana desenvolveu-se no campo do vivido (Cherki, 2002). Nessa abordagem, a descolonização só se tornaria realidade se fosse total, circunscrita por uma nova ética que promovesse valores e relações humanas inéditas, livres da violência como fundamento ou da contraviolência como rito de passagem necessário. Essa transformação abriria espaço para o nascimento de uma nova humanidade sobre um solo anteriormente condenado (Fanon, 1961/2005).

Nessa perspectiva humanista radical fanoniana, as pessoas condenadas não buscam apenas subverter a maldição colonial, como apontado por Sartre (1948/1968), seguindo uma lógica existencial humanista na qual o mais importante está naquilo que eu faço com o que fizeram de mim (Sartre, 1946/2013). Além disso, o humanismo fanoniano não é o mesmo humanismo sartriano, exposto originalmente em 1946, na qual o “homem está no coração, no centro” de uma superação constante (Sartre, 1946/2013, p. 60). Uma vez que, informado pela guerra anticolonial em curso, o intelectual martinicano nos mostra que para todas as pessoas condenadas, projetar-se é reivindicar o pão e a terra que outra lhes fora roubada (Fanon, 1961/2005).

Ao contrário da ênfase na violência presente no prefácio de Sartre para *Os Condenados da Terra* (1961), a inveja e a emulação aparecem na análise fanoniana como etapas transitórias no movimento corporal e no despertar do espírito colonizado, que se descobre humano em meio à desumanização imposta pelo colonizador (Fanon, 1961/2005). Embora a leitura sartriana divirja em certos pontos da obra final de Fanon, o próprio Sartre, em seu prefácio, demonstra posições intelectuais mais maduras em relação ao processo revolucionário do colonizado, abordado anos antes em *Orfeu Negro* (1948).

Fanon desenvolveu a dialética oculta pelo mundo maniqueísta promovido pelo capitalismo, realinhando em sua análise os momentos de partida e retorno que caracterizam a vida humana, os modos de subjetivação e a constituição dos sujeitos. Em *Os Condenados da Terra* (1961), Fanon foca na descolonização do ser (Fanon, 1961/2005), vislumbrando um campo fértil no qual possa florescer uma verdadeira humanidade, inserida no ciclo da história e livre para

⁷⁷ Do original, *Ask Sartre to preface me. Tell him that I think of him each time I sit down at my desk. He has written things that are so important for our future but that over there find no readers who can yet read and over here no readers at all.*

escolher seu destino. Essa nova humanidade seria capaz de garantir uma vida verdadeiramente condenada à liberdade (Gabriel, 2021).

Fruto da experiência imediata de um Fanon ciente de sua proximidade com a morte, *Os Condenados da Terra* (1961) foi escrito sem pressa, mas com a urgência de quem se recusava a desistir. Embora não tenha conseguido recuperar sua saúde, Fanon completou sua obra no último ano de sua vida, que foi publicada três dias antes de sua morte, em 6 de dezembro de 1961, acompanhada pelo prefácio de Sartre. Naquela madrugada, Beauvoir e Sartre foram informados por Josie da morte de seu amigo: “Frantz morreu” (Lanzmann, 2011; Beauvoir, 2017; Cherki, 2022).

Ao longo deste capítulo, foi possível observar a centralidade do engajamento político e das ações concretas de Frantz Fanon frente aos desafios impostos pela colonização, além de sua disponibilidade intelectual para os debates existencialistas que atravessaram sua produção teórica e prática revolucionária.

Diante disso, contextualizar o diálogo crítico entre Fanon e o existentialismo sartreano exige reconhecer o horizonte de um debate filosófico e político inacabado, permeado por ironias, tensões, superações e possíveis inspirações para uma psicologia existencial.

Capítulo 4

O Ser, o Nada e o *Negro*

Quis me levantar, mas o silêncio eviscerado fluía de volta para mim, com as asas paralisadas. Irresponsável, cavalgando o espaço entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar..

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*

É preciso, antes de tudo, encarar de frente um dilema incontornável, que nos provoca suspiros inquietos e não nos passa despercebido. Nessas horas, com demasiada suspeita, primeiro vem o entusiasmo; depois, o silêncio: é possível falarmos de uma ontologia existencial do(a) negro(a) no pensamento fanoniano? E, se não, o que resta? Eis o problema com o qual teremos de lidar. **Apesar disso, sei bem que a resolução desse impasse não será ontológica.** Sei também que a existência negra não pode ser generalizada nem dissolvida na multidão dos sistemas filosóficos, tampouco em uma pretensa luta que ignore a experiência humana em sua concretude.

Em uma perspectiva de engajamento com a obra fanoniana, posso adiantar que para a pergunta levantada anteriormente, a resposta é não. O que pretendo deixar evidente ao longo deste capítulo é que Fanon não se propõe a praticar um existentialismo negro nem uma ontologia existencial negra. Sob a ótica fanoniana, a busca por uma ontologia do *negro* soaria “tão estranha quanto uma laranja mecânica⁷⁸”. Contudo, isso não significa que os existentialistas não anseiem por esse movimento teórico, ou que os fanonismos não possam se dedicar a tais empreitadas e encontrar novos e outros caminhos.

Em vista disso, as reflexões aqui apresentadas, assim como as dele, não chegam armadas com verdades decisivas e inquestionáveis; pelo contrário, servem para serem constantemente discutidas e devem necessariamente ser repensadas. Também não me proponho a esboçar um ensaio ontológico-existencial acerca da pessoa negra, mas a

⁷⁸ Expressão originada na Inglaterra e utilizada como inspiração para a idealização da renomada obra *Laranja Mecânica*, publicada originalmente em 1962 pelo autor britânico Anthony Burgess (1917-1993). Burges (1973/2012) conta que a primeira vez que ele ouviu essa expressão foi em um *pub* londrino, antes da Segunda Guerra Mundial: “trata-se de uma gíria *cockney* antiga que se refere a uma esquisitice ou insanidade tão extrema que chega a subverter a natureza – afinal, que noção poderia ser mais bizarra do que uma laranja mecânica?” (p. 298).

compreender, sobretudo, como a sua condição existencial se articula e se constitui em um mundo configurado colonialmente e estruturado pelo racismo.

À essa altura da tese convém lembrar Fanon como um intelectual *Caliban* e um revolucionário que trafega nas encruzilhadas do existencialismo e das filosofias da existência, sem poder jamais ter seu pensamento reduzido ao quadro existencialista moderno, tampouco ser visto como simples devedor das teses fenomenológicas europeias. Isso nos leva, simultaneamente, ao encontro da argumentação lewisgordiana de um Fanon existencialista à sua maneira e à noção de que as filosofias existenciais não devem ser restritas às postulações europeias da filosofia.

À vista daquilo o que foi discutido me pergunto: e quando a realidade concreta se impõe e a existência humana passa a ser atravessada por uma história de mentiras? A verdade ainda se encontraria na existência humana como sublinha Kierkegaard à exemplo (1944/2015)? A tentativa de má-fé das filosofias europeias de se “auto-universalizarem” e de infundir o mundo inteiro com “o seu ser europeu” (Fanon, 1952/2020) levou Fanon a suspender fenomenologicamente essas ontologias existenciais em sua compreensão do existir negro (Gordon, 1995). Por outro lado, à medida que o psiquiatra martiniano denuncia a criação moderna do ser negro(a) como o problema que nem Hegel contemplou em seus ensaios (Fanon 1952/2020), evidencia a inviabilização ontológica dos povos colonizados.

Isso porque, contíguo a Fanon (1952/2020) nosso trabalho não se trata de estabelecer uma ontologia do negro, correndo o risco de cair num essencialismo ou num universalismo abstrato que desconsidera a existência concreta desse ente. Trata-se, antes de tudo, de compreender como a existência racista produz o negro enquanto tal, precisamente a partir do processo que o oblitera e o negro se faz em sua negritude (Fanon, 1959/2025).

Gordon (1995) reconhece que esse mesmo movimento fanoniano — de colocar as ontologias europeias “entre parênteses” — foi o que, paradoxalmente, o aproximou delas como mais um dos ângulos “relacionados ao problema de radicalizar o estudo do ser humano⁷⁹” (Gordon, 1995, p. 14, tradução nossa). Ao final de sua avaliação crítica, Gordon (1995) constata que, dado o peso da racialização negra pelo branco antinegro e, do histórico da negritude, o pensamento fanoniano exclui qualquer possibilidade de explicação ontológica.

Como destaca Gordon (2005), Fanon não ofereceu uma explicação ontológica da existência negra, mas, problematizou-a a partir de sua experiência vivida historicamente e

⁷⁹ Do original, *Fanon faces a number of problems from many angles-all of which relate to the problem of radicalizing the study of human being.*

politicamente como um homem negro. Corroboramos com Gordon na medida em que também reconhecemos que Fanon não negou sua viabilização ao lidar com a pessoa negra enquanto congênere humano. Afinal, se, enquanto, pessoas humanas, somos seres ontológicos, não haveria razão de negar a dimensão ontológica do ser da pessoa negra.

Tal posição lewisgordiana não carece de fundamento, nem se mostra limitada pelo tempo presente, tampouco se resume a um capricho ou a mera resistência às ontologias existenciais. No entanto, adotando o mesmo compromisso de um trabalho engajado com Fanon (Gordon, 1995) nas encruzilhadas de seu pensamento (Faustino, 2022), permito-me discordar dessa última postulação lewisgordiana, uma vez que sabemos das mais diversas formas de aculturação e constituição de sujeito por meio das mais diferentes línguas que são colocadas nesse mesmo signo “negro”.

Pretendo demarcar minha posição a partir da leitura convergente de Aimé Césaire e Frantz Fanon sobre o delírio de uma ontologia bantu no contexto do Congo colonial⁸⁰. Sigamos, primeiro Césaire, em suas observações críticas no *Discurso sobre o Colonialismo* (1955), obra decisiva para a formação de Fanon, a propósito do missionário e colonizador belga Placide Tempels (1906-1977).

Segundo Césaire (1955/2010), a hipocrisia do R. P. Tempels consiste em legitimar os sucessivos assaltos coloniais — à propriedade nativa, à liberdade dos nativos e à própria pátria congolesa — enquanto exalta uma suposta “filosofia bantu”, já “enlameada e mefítica a não poder mais, mas descoberta em tempo hábil como o hinduísmo por outros, para atacar o ‘materialismo comunista’, que ameaça, ao que parece, fazer dos negros ‘vagabundos morais’.” (p. 47).

A crítica cesairiana expõe o contraste entre essa ontologia bantu — fundada em noções de “força vital” e de “hierarquia das forças vitais”, erigida como ordem divina a ser respeitada (Césaire, 1955/2010, p. 49) — e a vida real dos povos bantu, esmagados pela violência colonial. De forma mordaz, Césaire conclui:

Que admirável! Todo mundo ganha: as grandes empresas, os colonos e o governo. Todo mundo ganha, menos o bantu, naturalmente!

Sendo o pensamento bantu ontológico, o bantu só pede satisfação de ordem ontológica. Salários decentes?! Habitações confortáveis?! Comida?! Esses bantus são espíritos puros, eu vos digo [...] Em suma, tirar o chapéu para a força vital bantu, uma piscadela

⁸⁰ Os bantu foram um grupo originário da África Subsaariana e estão distribuídos por grande parte da África Central e África Oriental.

para a alma imortal bantu. E está tudo certo! Confesse que saiu barato. Quanto ao governo, do que reclamar? [...] Em outras palavras, consigam que no topo da hierarquia das forças vitais bantu estejam os brancos e, especialmente, os belgas e, mais especialmente ainda, Alberto ou Leopoldo⁸¹, e a jogada está feita. Obteremos esta maravilha: *o Deus bantu garantirá a ordem colonial belga e sacrificará qualquer bantu que se atrever a enfrenta-la.* (p. 50, grifos do autor).

Fanon retoma o ponto de uma ontologia pura em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952). O psiquiatra adverte que essa busca pelo *Ser* na filosofia bantu é impossível. Para ele, essa leitura ontológica descompromissada com a realidade concreta revela um equívoco fundamental. Para tal ilustração, o psiquiatra martinicano cita duas situações de exemplo: primeiro, a fala de Alioune Diop (1910–1980), que defendeu que a ontologia bantu não conheceu a miséria metafísica da Europa. Leiamos:

Mas, atenção, não se trata de encontrar o *Ser* no pensamento bantu, quando a existência dos Bantu se vê colocada no plano do não ser, do imponderável! Obviamente, a filosofia bantu não pode ser compreendida a partir de uma vontade revolucionária: mas é justamente na medida em que, estando a sociedade bantu fechada, nela não se pode encontrar essa substituição em que o proprietário toma o lugar das relações ontológicas das Forças. Porém, sabemos que a sociedade bantu não existe mais. E a segregação nada tem de ontológico. Basta desse escândalo (p. 197).

E, ainda, para reforçar a crítica e, em conformidade com Césaire, Fanon (1952/2020), recorda um episódio narrado por Simone de Beauvoir, caminhando em Nova Iorque, com Richard Wright e Sartre: “Ao caminhar em Nova York com Richard Wright, Simone de Beauvoir foi repreendida por uma senhora idosa. Sartre disse: aqui é o judeu, em outros lugares é o negro. O que é necessário é um bode expiatório” (Fanon, 1952/2020, p. 195). “Ver apenas um tipo de negro, assimilar o antisemitismo à negrofobia, parecem ser esses os erros de análise cometidos aqui” (p. 195). Trata-se de uma armadilha que, por seu “maniqueísmo delirante” (Fanon, 1952/2020, p. 197), confunde e mescla fenômenos culturalmente distintos, embora partilhem aspectos em comum, como a opressão e o sofrimento.

Mas o que há de tão escandaloso nisso? Ao negar a possibilidade de uma ontologia bantu, Fanon (1952/2020) revela a complexidade que emerge de leituras apressadas e análises descontextualizadas, que aproximam racismo, ontologia e outras tradições de opressão, típicas de uma configuração colonial do mundo. Porém, pergunto-me: essa recusa fanoniana de uma

⁸¹ Ambos são nomes de reis belgas desde sua independência, em 1831.

ontologia bantu justificaria uma possível recusa fanoniana de uma compreensão ontológica-existencial do ser da pessoa negra?

Antes, é importante demarcar que compartilho da perspectiva de superar a visão reducionista de um Fanon existencialista, ou de um pensamento fanoniano como mero apropriador das teses fenomenológicas e existenciais. Dito isso, no que concerne à inviabilização de uma leitura ontológica em seu pensamento, essa posição me parece privilegiar a ruptura em detrimento do seu diálogo crítico com o existencialismo e dos possíveis que podem se fazer surgir desse encontro – e desencontro.

Além do mais, excluir qualquer possibilidade ontológico-existencial do negro em sua singularidade equivaleria a mera reprodução dos discursos racistas e racialistas sobre sua suposta falta de humanidade. Ou seja, e não à toa, é o mesmo engajamento com Fanon, instruído por Gordon, que, possibilita que **uma das minhas apostas para a viabilização de uma Psicologia Existencial inspirada em Fanon reside, se não em uma explicação, mas em sua compreensão ontológica-historicizada do ser da pessoa negra.**

Em outras palavras, tais comparações tentam universalizar a experiência de ser negro(a) e tratam seu sofrimento como uma questão ontológica, por vezes, naturalizam esse sofrimento, quando, na verdade, ele deriva de uma história particular, que, mesmo a contragosto para alguns(algumas), merece sua devida atenção.

Diferentemente de como os sistemas filosóficos europeus costumam expressar sua compreensão da realidade humana, o fato de uma experiência não ser universal não confere a ninguém o direito de ignorá-la nem de relegá-la à irrelevância. Aprendemos com Fanon (1952/2020) que a particularidade de uma determinada experiência não a torna menor; ao contrário, exige atenção e compreensão em sua singularidade e, se a experiência negra não é universal, isso significa dizer que a experiência branca, tampouco o é.

Outra forma bastante comum da intelectualidade branca europeia tentar se inserir nas lutas antirracistas, anticolonialistas e anti-imperialistas está na necessidade compulsória de engrandecer e exaltar essa negritude elevada à universalização, em detrimento da accidentalização e relativização da pessoa branca e de sua branquitude. Esse movimento se observa no marco intelectual do existir negro em Sartre (1948/1968), quando este afirma: “o ser é negro, o ser é ígneo, nós somos accidentais e longínquos, devemos justificar-nos por nossos costumes, nossas técnicas, nossa palidez de mal cozidos e nossa vegetação azinhavre.” (p. 90).

Ou ainda, neste outro trecho em que Sartre (1948/1968) accidentaliza o branco, sua branura e seu continente de origem, para centralizar o negro e a África, conferindo sentido à sua negrura em detrimento do outro:

Outrora europeus por direito divino, sentimos há algum tempo nossa dignidade esboçoar-se sob os olhares americanos ou soviéticos; a Europa já não é senão um acidente geográfico, a península que a Ásia lança até o Atlântico. Se ao menos esperássemos recobrar algo de nossa grandeza aos olhos domésticos dos africanos. Porém não há mais olhos domésticos: há olhares selvagens e livres que julgam nossa terra (p. 90).

É importante frisar que tais comparações e inversões que elevam o negro a um polo de significação enquanto rebaixam o branco e a Europa à relativização contingencial — não se restringem a Sartre ou outras intelectualidades brancas. *O Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros*, realizado em 1956 na Universidade de Sorbonne, contou com conferências de intelectuais negros(as) da África, do Caribe, dos Estados Unidos e da América Latina. Entre eles(as), estavam Césaire, Senghor, Richard Wright, Cheikh Anta Diop⁸² (1923–1986) e também Fanon — presença que demonstra a complexidade e as tensões do debate.

Nesse evento, Senghor apresentou um discurso posteriormente publicado como *L'Esprit de la Civilisation, ou Les Lois de la Culture Négro-Africaine* (1956). O que mais interessa à nossa discussão está na primeira parte do texto, em que o intelectual senegalês desenvolve sua ontologia existencial e essencialista do sujeito negro. Segundo Diawara (1998/2022): “Ele descreve o modo de ser no mundo negro como intuitivo, propenso a uma identificação sem mediações com o objeto de desejo, movido por uma força vital cuja essência provém dos ancestrais e de outras fontes totêmicas e místicas (p. 109). Nessa perspectiva senghoriana, a intuição seria a “forma primária do negro de conhecer o mundo” (p. 109), enquanto o conhecimento europeu passa a ser entendido como “analítico e discursivo”, ao passo que “o africano apreende o mundo pela participação intuitiva (p. 109).

Como afirma Fanon: “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (1952/2020, p. 125). Sabemos bem disso. Todavia, é igualmente importante notar que essa radicalidade não impediu Fanon de reconhecer a zona ontológica do *não-ser* da pessoa negra nem em levar em consideração em suas análises, as dimensões de *ser-para-si*, *ser-em-si*, *ser-para-outro* e *ser-para-a-morte*, acompanhadas de reflexões sobre temáticas frequentes nas investigações existencialistas da condição humana.

Ao suspender fenomenologicamente essas ontologias europeias — entre elas a sartreana —, conforme sugere Gordon (1995), Fanon nos desloca para além do conforto das categorias

⁸² Diop é um dos nossos historiadores contemporâneos mais importantes. Intelectual e revolucionário senegalês, desempenhou um papel fundamental no estabelecimento de uma civilização africana, se opondo a selvageria panfletaria do colonialismo europeu de sua época.

estabelecidas, mostrando a impossibilidade de qualquer perspectiva ontológica pura quando se trata dos povos colonizados e dos colonizadores. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) Fanon (1952/2020) não universaliza a experiência negra; ele a desvenda em sua especificidade de sofrimento, da sua ação e da sua reação — isto é, aquilo que a própria experiência negra faz de si mesma diante do(a) outro(a) em sua contemporaneidade.

Por outro lado, defender o negro como categoria ontológica universal equivaleria a reduzir toda experiência negra vivida diante da pessoa branca a uma lógica opressiva de “bode expiatório”, como apontou Sartre. Como vimos, isso acaba por ignorar as especificidades da pessoa negra, retirando-lhe a possibilidade de compor a universalidade enquanto congênere humano. Bem como reduzir a pessoa negra à sua história colonial e escravagista ocidental, negando a sua universalidade enquanto congênere humano equivaleria a negação de toda a sua humanidade e possibilidade de transcendência.

Contíguo a Fanon (1952/2020) e me expondo a todo tipo de crítica, sigo a sua declaração: “o *negro* não é um *homem* [...] o *negro* é um *homem negro*” (p. 22, grifos nosso) para afirmar: ontologicamente, o negro não existe! Pelo menos, não enquanto categoria ontológica. Essa inexistência ontológica do(a) negro(a) significa que se trata de uma invenção moderna criada pela Europa, que passa a existir mediante processos econômicos do capitalismo e do empreendimento colonial, para justificar a exploração e a dominação desumana do humano.

Afinal, a Europa, em sua configuração colonial de mundo, vem incessantemente matando a humanidade em algum lugar de seu ser (Fanon, 1961/2022). Se a ontologia apareceu como um caminho possível para as filosofias existenciais compreenderem a condição humana, a afirmação fanoniana revela muito sobre sua concepção calibanizada das ontologias existenciais.

4.1. A necessidade de historicização das ontologias existenciais

O grave é que “a Europa” é moral e espiritualmente indefensável.
— Aimé Césaire, *Discurso sobre o Colonialismo*

É óbvio que uso dessa discussão partindo do pressuposto de que Fanon, “com a linguagem do seu tempo, brilhante e revolucionária” (Kilomba, 2020, p. 16), tal como boa parte

de suas referências intelectuais, ao utilizar o termo “homem”, se refere à condição humana em geral. No entanto, Paul Gilroy (1956-), na introdução inglesa do supracitado livro de Fanon, aponta a possibilidade de a perspectiva fanoniana ser “articulada do ponto de vista do gênero masculino” (Gilroy, 2017/2020, p. 303). E dito isto, Gilroy (2017/2020) afirma que: “seria pouco generoso ler este livro como se a intenção de seu autor consistisse em que os ganhos evidentes e universais fossem limitados por sua visão inegavelmente masculina sobre eles.” (p. 303).

Entretanto, se já no século passado a filósofa Simone de Beauvoir tensionou as proposições de Sartre, questionando suas significações ontológicas para a experiência vivida das mulheres na Europa: “o *homem*, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o *homem*” (Sartre, 1946/2013, p. 33, grifos nossos). Anos depois a psicóloga e escritora Grada Kilomba (1968–) problematizou, em seu prefácio para a tradução brasileira, a inclusão e a exclusão de mulheres negras — e de pessoas negras que não se reconhecem nesse binômio patriarcal e colonial — na assertiva fanoniana.

Para Kilomba (2020, p. 99) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952): “Por vezes o *homem* significa ‘Frantz Fanon’, por vezes ‘*homem negro*’ e às vezes ‘ser humano’. O sujeito do seu livro é *negro* e masculino. Em questão está o status ontológico das mulheres negras.” (Kilomba, 2020, p. 99, grifos da autora).

O “erro fatal” cometido por Fanon em sua obra (Kilomba, 2020, p. 15) não pode passar despercebido. Com a perspectiva privilegiada de nosso tempo — algo a que Fanon, em seu contexto histórico, não teve acesso —, ignorá-lo seria apenas mais uma forma de perpetuar o modelo de “subinclusão universalista” que o próprio autor tentou combater com as ferramentas disponíveis em sua época. Kimberlé Crenshaw (1959–), jurista e teórica feminista norte-americana responsável por popularizar o conceito de “interseccionalidade”, explica esse movimento fanoniano, e de muitos outros intelectuais negros, como um problema de “subinclusão”.

Para a autora, a subinclusão “ocorre quando há um problema que é claramente de gênero que não é incluído na agenda geral de gênero pelo fato de afetar apenas um subgrupo de mulheres” (Crenshaw, 2004, p. 15). Ou seja, a mulher negra subaparece ao longo desse processo de desumanização racial da humanidade negra. Ela é subincluída na medida em que suas especificidades, no cruzamento entre raça e gênero, não apenas são invisibilizadas, mas às vezes desaparecem por completo. Uma leitura atenta revelará críticas análogas até nas próprias palavras de Fanon, ainda que em outros contextos.

O erro de subinclusão, indicado por Crenshaw (2004) e reforçado por Kilomba (2020), nos obriga a corrigi-lo, pois se trata de uma tarefa nossa, própria do nosso tempo, portanto, sob nossa responsabilidade. A vantagem é que tais movimentos de subversão não soam estranhos aos fanonismos, visto que no próprio trabalho fanoniano se entreviu também a possibilidade de radicalizar a concepção existencial da condição humana sem recorrer à ontologização daquilo que não é de modo algum ontológico, mas sim desumano.

Como vimos em Fanon (1952/2020, p. 125), toda ontologia atesta sua irrealizabilidade em solo colonial — isto é, em um contexto civilizatório. Ainda assim, quando ela se afasta da existência humana concreta, a possibilidade de compreender o ser da pessoa negra, enquanto humano(a) e negro(a), se desfaz por completo. Diferentemente da analítica existencial heideggeriana, que inicia sua análise pelo ente humano para, posteriormente, investigar o *Ser* que corresponde à realidade humana, Sartre, conforme aponta Sylvia Freitas (2018), adota uma abordagem semelhante àquela que aplicou ao *Eu* husserliano, devolvendo-o ao mundo do qual o próprio Husserl, ao final, o retira.

Com relação à busca pela compreensão da realidade humana, ao invés de Sartre partir do ente para chegar ao ser, partiu da consciência intencional, que surge quando capta o ser, para se chegar à existência concreta, ou seja, no ente. Para Sartre, o ser não antecede ao existente, mas, ao contrário, o ente (existente) precede o ser (a essência) (Freitas, 2018, p. 51).

É necessário, então, reconhecer os esforços de Sartre para que seu ensaio de ontologia fenomenológica não se alheasse da existência humana concreta, ou seja, do exercício de nossa liberdade em situação. Talvez aqui resida uma diferença fundamental entre o pensamento fanoniano e a ontologia existencial sartreana, justificando a delimitação entre ambos.

Em *O Ser e o Nada* (1943), Sartre (1943/2011) demonstra que, se estamos condenados a escolhermos a nós mesmos, é porque estamos condenados a exercer nossa liberdade sempre em uma situação específica. O exercício da liberdade requer uma situação concreta que possamos chamar de nossa. Não há consciência sem mundo, não há liberdade sem situação, não há liberdade sem o(a) outro(a). Como reforça Beauvoir (1949/2016) em *O Segundo Sexo* (1949): “é a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser” (p. 199).

Assim, a facticidade é constitutiva de nossa liberdade. Nesse escopo sartreano, exercer a liberdade não significa necessariamente obter êxito; ontologicamente, a liberdade define aquilo que somos enquanto seres humanos. Sartre (1943/2011) recorre a diversos elementos para evidenciar o que entende por aquilo que nos é fatídico e que se manifesta de diferentes

formas em nossa existência: (a) meu lugar; (b) meu passado; (c) meus arredores; (d) meu próximo; (e) minha morte.

Em certa medida, ao tensionar as ontologias existenciais e questionar sua viabilização em uma sociedade cindida pela colonização, Fanon nos faz encarar um dilema que, sob diferentes aspectos, exige pensar seu estatuto teórico como uma proposta de reinterpretação da existência negra. Eis, sua pergunta fundamental, já levantada em diferentes momentos: O que quer a pessoa negra⁸³? Ou melhor, o que quer a pessoa negra diante daquilo o que querem dela?

Essa pergunta remete à afirmação fanoniana que vimos de que pessoas negras não são apenas pessoas, são pessoas negras. Ser uma pessoa negra incide obrigatoriamente sobre o ser diante de um mundo habitado por pessoas brancas. Diferentemente das ontologias que se pretendiam “puras”, isso significa que, existencialmente, é diante dessa humanidade branca que a pessoa negra buscará o seu reconhecimento. Tal busca, então, transforma-se em desejo. Como afirmou Fanon (1952/2020): “O negro quer ser como o branco. Para o negro, há um só destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a inquestionável superioridade do branco e todos os seus esforços visam conquistar uma existência branca” (p. 239).

O lugar desse desejo, segundo Gordon (2005), não é tão simples quanto parece, pois reúne questões tanto de ordem reflexiva quanto pré-reflexiva, ou seja, aquilo o que uma pessoa demonstra querer nem sempre é aquilo o que ela realmente quer. E aquilo o que uma pessoa realmente quer pode ser descartado assim que refletir sobre seu desejo. Ainda assim, cabe ressaltar que para Sartre (1943/2011) não há gesto em que não expressemos nosso projeto de ser. Isso nos revela que, mesmo quando não queremos algo reflexivamente, nossas ações colocam em primeiro plano aquilo o que de fato desejamos. Isso evidencia que a aceitação é colocada à frente de uma contestação da imagem projetada pelo outro.

Dado esse, de grande importância ao pensarmos em uma prática profissional em Psicologia, na medida em que o(a) profissional psicólogo(a) frequentemente se equivoca ao não perceber que as ações do paciente, mesmo quando parecem contrárias às suas demandas explícitas, expressam de fato aquilo que ele quer naquele momento, ainda que isso esteja em conflito. Por isso, o terapeuta deve buscar desvelar justamente a intenção que motiva a ação do paciente, ainda que ela contradiga a demanda expressa verbalmente (Freitas, 2018).

E isso não poderia ser diferente em:

⁸³ No ano de 2019, na cidade de Salvador, alguns meses após defender minha dissertação de mestrado, tive a oportunidade de assistir ao espetáculo de teatro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, realizado pela Cia de Teatro da Universidade Federal da Bahia. Nele, lembro-me bem de que, ao utilizarem a passagem em que Fanon (1952/2020) questiona: “o que quer o homem negro?”, em sua encenação, as(os) atrizes(atores) elevavam o tom da sua crítica a Fanon, perguntando-nos: “o que quer a mulher preta? O que quer o homem preto?”

(1) Um mundo que se manifesta, ao mesmo tempo, como meu lugar escolhido e como lugar imposto pelo outro.

(2) Um passado que, embora não determine o meu futuro, exige ser tomado como ponto de partida, ainda que possa ter sido “roubado” por histórias de selvageria, crime e desonestidade.

(3) Arredores que deformam, estereotipam e enclausuram as experiências negras inclusive em seu uso cotidiano de objetos, produções culturais e artísticas racistas.

(4) Um(a) “próximo(a)” que, não tão próximo(a) assim, nos afasta, ao reafirmar nossa distância ao bradar que, para trilhar o caminho da humanidade, só há um destino possível — e ele é branco.

(5) Uma morte que diante dela não revela nossa liberdade de escolha, mas se apresenta como morte cotidiana que desde o nascimento limita as nossas escolhas e impede nosso exercício de liberdade, em vista de provar que vivo ou morto nosso corpo não possui valor humano algum.

Precisamente em *O Ser e o Nada* (1943), a ontologia sartreana se mostra de grande valor por não abandonar a existência concreta, mas falha ao considerar a raça apenas como uma significação diante do outro que eu “descubro como sendo já minha” (p. 626). Esse limite se mostra também na inaptidão de reconhecer plenamente a situação vivida como algo que não é apenas subjetivo nem só objetivo, mas uma relação dialética entre ambos polos — relação que ele não assume em sua totalidade, comprometendo o reconhecimento de sua dimensão objetiva.

Com Frantz Fanon, aprendemos que a situação vivida, existencialmente, é configurada colonialmente: ela interdita meu lugar, meu passado, meus arredores, minha relação com meu próximo e minha vida, já morta. O rapper Borges (2025) exemplifica bem o problema em sua situação e temporalidade: “Eu vi uma mãe com seu filho no braço. A parte triste disso é que não era recém-nascido.”

Uma ontologia — seja ela existencial ou não —, como a de Sartre ou a de Hegel — ambas, distintamente, fenomenológicas —, que não abarque essas questões se torna incapaz de contribuir efetivamente para a compreensão da condição humana atravessada por tradições de opressão como raça, racialização e racismo — elementos decisivos no complexo de complexos de um mundo ordenado pelo capitalismo (Faustino, 2021, p. 12).

Como se pode prever, isso implica um abalo considerável nos sistemas de referência das pessoas negras. Fanon (1952/2020) salienta que tais sistemas, sejam metafísicos ou, menos ambiciosamente, costumes que remetem a uma vida que foi abolida pelo processo civilizatório,

foram rompidos. E, se, Heidegger notou a necessidade em abordar as tonalidades afetivas em sua analítica do *ser-ai*, Fanon notou a necessidade em enfatizar as aberrações afetivas oriundas dessa relação de *ser-no-mundo, para-outro*.

Munanga (2003) demonstra que o processo colonizatório não apenas diferenciou as pessoas por meio de novos rótulos — brancas, negras ou amarelas — como também as classificou, hierarquizou e segregou socialmente, sob a justificativa racial. Esse enquadramento produziu e produz diversos problemas afetivos e emocionais na relação ontológica e antropológica de cada sujeito consigo mesmo e com o outro.

Assim, em um mundo em que ser branco equivale a uma norma social, resta ao(a) negro(a) dirigir toda a sua energia para tornar-se branco(a). Como afirma Fanon (1952/2020): “o *negro* não tem resistência ontológica aos olhos do *branco*” (p. 125, grifo nosso). Aquele ser que, originalmente, teria nascido para ser um sujeito acional — forjado na e pela sua ação diante do outro — passa a agir de modo reacionário.

Por outro lado, “o *branco* se empenha em atingir uma condição humana” (Fanon, 1952/2020, p. 23), mas, mesmo com todo esse empenho, não consegue. Caso contrário, confirmaria a tese de que a pessoa negra carece de humanidade; e esta, por sua vez, crê ter encontrado na negrura a antítese da brancura disfarçada de humanidade. O que também não se cumpre na prática da vida ética. São duas vias sem saída na busca da humanidade roubada que se revelam ineficientes: tanto a adoração entusiasmada ao negro quanto o ódio, igualmente entusiasmado, ao branco.

Portanto, a historicização fanoniana, ao compreender a interdição colonial da existência humana, mostra seu caráter teleológico. Desde a introdução de sua primeira obra publicada, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon propõe uma reflexão psicológica, um estudo clínico e filosófico sobre o existir negro, crítico às exaustivas explicações deterministas sobre a raça. Nele, afirma a necessidade de “libertar o *homem*” e “esquentar o lombo do *homem* e partir” (Fanon, 1952/2020, p. 23, grifos nosso).

Rumo a um novo humanismo...

A compreensão entre os *homens*...

Nossos *irmãos* de cor...

Creio em ti, *Homem*...

O preconceito de raça...

Compreender e amar... (Fanon, 1952/2020, p. 21, grifos nosso).

Até a conclusão de sua última obra publicada em vida, *Condenados da Terra* (1961) — manifesto político do Terceiro Mundo e livro de cabeceira para as lutas de libertação ao redor

do mundo —, Fanon declara: “A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para tarefas que incrementam a totalidade do homem são problemas novos que exigem verdadeiras invenções.” (Fanon, 1961/2022, p. 324-325). Ou ainda: “Para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso mudar completamente, desenvolver um pensamento novo, tentar criar um *homem* novo (Fanon, 1952/2020, p. 328, grifo nosso).

Dessa forma, defender a Europa, os Estados Unidos da América e suas políticas como medidas para a humanidade, como veremos mais à frente, nada mais é do que um projeto de má-fé social. Esse projeto, em confronto corpo a corpo com o(a) outro(a), expressa a violência colonial que mira corpos livres em situação, atingindo-os no mais profundo de seu ser. Basta um: “Olhe, um negro!”, e de repente o esquema corporal desmorona para dar lugar a um esquema epidérmico racial. Eis o drama de uma consciência duplicada e, por consequência, de um “eu” reduzido a cacos. O inferno já não é apenas os outros em sua existência: é a história de vida — ou de morte — que se converte também em inferno.

Daí a percepção de seu corpo, que antes, em terceira pessoa, passa-se a uma visão de “três pessoas distintas”, e nenhuma delas correspondente ao seu projeto fundamental. A náusea não se origina apenas das interrogações, mas sim das respostas impostas antes mesmo de serem procuradas. Desde a infância, o(a) negro(a) não sabe o que é ser apenas criança; sabe apenas o que é ser “uma criança negra”, trata-se de uma tentativa sistemática e constante de roubo do “para-si”, reduzindo pessoas escravizados(as), sua história e seu campo de agência, a escravos(as). Assim, não haveria de forma alguma negritude (*Noir*); restaria somente o negro (*nègre*).

No entanto, cabe dizer que, tudo isto não implica a inexistência de liberdade, angústia, responsabilidade ou espaço para a má-fé. Significa, contudo, que tais constitutivos da condição humana, atravessados por suas particulares histórias de vida, recebem uma nova camada de complexidade. Relações humanas, desumanizadas pela configuração colonial, que hoje podem não oferecer condições materiais plenas para a superação, mas ao menos nos apresentam elementos para compreensão crítica e, portanto, para transformação.

Ressalto também que não examinarei exaustivamente todas essas noções e temáticas, nós vimos o que aconteceu com trabalhos exaustivos sobre a temática racial. Como se observa nos estudos existencialistas de Sartre, há trabalhos que, à exemplo, se concentram apenas na liberdade, outros apenas na angústia ou na noção de para-si, e assim por diante. Em minha dissertação, dediquei-me apenas ao tema da liberdade fanoniana e concluí que aquele marco

representava apenas um ponto inicial de uma investigação que, por sua complexidade e abertura, demanda toda uma vida.

Do mesmo modo, abordar uma ontologia existencial em Fanon, necessariamente atravessada pela história (Henry, 2000), implica abordar uma história atravessada pela ontologia-existencial. Contudo, é imprescindível que uma não seja reduzida à outra. Essa abordagem é característica do método sociogênico fanoniano, que procurarei manter neste trabalho.

Vimos, portanto, por que não trataremos de uma ontologia negra — a mesma razão pela qual o(a) negro(a) não existe ontologicamente. Mas, acredito também que pudemos perceber a necessidade de uma ontologia-existencial capaz de abarcar a realidade humana em sua universalidade, para que, em sua concretude, nos permita analisar os atravessamentos históricos em sua particularidade. Seguindo o compromisso de um trabalho engajado com Fanon, nas encruzilhadas de um pensamento que calibana as ontologias-existenciais ao historicizá-las, esses elementos sinalizam o percurso que trilharemos neste capítulo: a abordagem de uma ontologia-existencial historicizada, que pensa a pessoa negra diante da pessoa branca em um mundo colonial.

Destarte, como vimos com a filosofia bantu, reconheço que a resolução desse impasse não se dará por meio de uma possível revisão ontológica (Fanon, 1959/2021, p. 125). Ainda assim, a existência negra não pode ser diluída em sistemas filosóficos gerais, tampouco descartada por movimentos que ignorem a concretude da experiência humana. É precisamente nessa tensão, entre o que não se resolve ontologicamente e o que não se pode negligenciar em nossa práxis, que se situa o nosso desafio ao longo dessa jornada.

Diante dessas reflexões, emergem indagações que desafiam a compreensão das regiões ontológicas conforme elas emergem no pensamento de fanoniano. Tais questionamentos não apenas rompem com as ontologias hegemônicas, ditas puras, mas também abrem novos caminhos para uma compreensão dialética e crítica da condição ontológica-existencial atravessada pela história da pessoa negra, convidando-nos a repensar, nas encruzilhadas do *não-ser* fanoniano, a possibilidade da experiência negra se dar nesse espaço de interdição ontológica-existencial que se dá concretamente.

Assim, partindo do reconhecimento de que a zona originária do *não-ser* constitui o ponto de partida para compreender a experiência, que, negra, se interdita pela situação colonial, este capítulo se estrutura em torno de três dimensões ontológicas fundamentais: *ser-para-si*, *ser-para-outro* e *ser-para-a-morte*. Espero, com isso, elucidar como o *negro*, em Fanon, se insere no debate filosófico sobre o *ser* e o *nada*, ao mesmo tempo em que evidencia as

especificidades históricas e políticas da experiência negra no mundo sob a lógica colonial e capitalista.

4.2 A zona ontológica do *não-ser* como condição humana⁸⁴

Seja bem-vindo a um lugar real, onde a dor é real
A angústia é real e sua rica existência não vale mais que um real.

— Filosofia de Rua, *Estado de Alerta*

Caçando um jeito de burlar a lei e a minha depressão

Menino bom, mas pobre, feio, fraco, infeliz, só
Se sentindo pior, vários monstro ao meu redor.

— Mano Brown, *Eu sou Função*

Quando iniciei meus estudos sobre Frantz Fanon e adentrei os fanonismos, a zona do *não-ser* já se encontrava — como ainda hoje — em disputa⁸⁵. Primeiramente, em minha dissertação de mestrado *A Concepção de Liberdade na Biografia e na Obra Pele Negra, Máscaras Brancas de Frantz Fanon* (2019) e, posteriormente, em meu livro *A Liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados* (2021), minha contribuição a esse debate foi defender a centralidade da noção de liberdade na crítica fanoniana às perspectivas fenomenológicas e existenciais em Psicologia.

Mas, então, o que fazemos aqui, de pé, pisando mais uma vez este solo estéril e árido?

Atualmente, entendo que, a partir do diálogo crítico entre Fanon e Sartre, a zona existencial do *não-ser* adquire novos contornos, apresentando-se, de forma imprescindível, como condição ontológica-existencial para o exercício da liberdade da pessoa negra. Como salienta Faustino (2021, p. 49): “A liberdade está na ‘zona do não ser’”. Assim, o *não-ser* consolida-se como fundamento do ser do humano — e daí surge o título deste tópico. No entanto, lidamos com o trabalho intelectual de um psiquiatra martinicano que, antes de ser

⁸⁴ Nessa perspectiva, a zona ontológica-existencial do *não-ser* se contrapõe aquela apresentada na importantíssima tese da filósofa brasileira Sueli Carneiro (1950), *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser* (2005), que corrobora com a segunda perspectiva apresentada por Gordon, trabalhada mais adiante.

⁸⁵ Vale lembrar que não é necessariamente a zona do *não-ser* que se encontra em disputa, mas as interpretações sobre ela. No entanto, o recurso da ironia pode nos ajudar a avançar com algumas discussões.

reconhecido como homem (*Noir*) por pacientes, colegas de profissão, conterrâneos e leitores(as), foi primeiramente considerado negro (*nègre*).

Veremos que aquilo que alguns(algumas) podem considerar um simples detalhe — ou que, para outros(as), demandaria apenas “alguns recortes” da realidade — basta, por si só, para questionar toda a existência das pessoas negras, sem que sequer debatamos ainda o campo de agência possível para a realização de qualquer projeto existencial em solo colonialista.

Quando, lemos que a apropriação calibanizada do existencialismo, promovida por Fanon, nos permitiria tanto identificar suas concepções existenciais por meio de um diálogo crítico nas encruzilhadas quanto lidar com suas superações — típicas de um movimento intelectual sociogênico na investigação da existência negra —, não foi uma declaração gratuita. Aos(as) mais familiarizados(as) com o debate existencialista, adianto que noções como a de *não-ser* enfrentarão sua necessária subversão. E isso não decorre de um mero capricho intelectual ou conceitual, mas da urgência de um pensamento que se concretize em ação, de uma ontologia que contenha em si uma teleologia, de uma compreensão que vise à transformação.

Já, para quem conhece bem o pensamento fanoniano, tal como ocorre no pensamento sartreano, recordo que é próprio de suas dialécticas superar-se teoricamente, revelando o que conserva ao longo do caminho. Desse modo, percebemos que qualquer ontologia — seja nos moldes tradicionais ou hermenêuticos — que não se proponha a compreender a existência humana de forma concreta, pouco nos auxilia. Em outras palavras, se lhe falta concretude a ponto de excluir os aspectos raciais — ou seja, a ponto de retirar a humanidade do ciclo de sua própria história —, nos certificam de sua inviabilização.

No decorrer das páginas desse tópico abordaremos duas perspectivas da zona do *não-ser*, e corroboraremos com uma delas, aquela que enquanto categoria ontológica fundamental para a viabilização de uma aparição autêntica do *ser-para-si* da pessoa negra *para-o-outro* branco. Discutiremos também como a intersecção dessas duas concepções podem tornar a vida negra um ciclo infernal, demonstrando sua dimensão *para-a-morte* e inviabilizando sua descida aos infernos da existência — ao mesmo tempo em que evidencia a possibilidade e a impossibilidade de uma humanidade negra.

Nas linhas que seguem, deixemos, pois, ecoar a constatação fanoniana: pessoas negras, quando correspondem à humanidade, constituem uma humanidade à parte.

Existe uma zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma encosta perfeitamente nua, de onde pode brotar uma aparição autêntica. Na maior parte dos

casos, o negro não goza da regalia de empreender essa descida ao verdadeiro inferno.” (Fanon, 1952/2020, p. 22).

Quando li esse trecho fanoniano pela primeira vez, não pude evitar certo estranhamento. Acostumado às leituras filosóficas existenciais de Sartre e de outros pensadores europeus que discorriam sobre “nada”, “não-ser”, “negação” e “liberdade”, a concepção fanoniana me exigiu um movimento de aproximação e afastamento. À medida que eu me aproximava das apropriações calibanizadas do existencialismo presentes em Fanon, sentia a necessidade de me distanciar, retornando aos cânones da filosofia europeia em busca de algum apaziguamento interior. Porém, eu já não era o mesmo; não conseguia expulsar de meus pensamentos a “oração fanoniana”. Então, o texto de Fanon novamente me convidava a me aproximar: seu engajamento, sua calibanação e seu pensamento nas encruzilhadas não só faziam mais sentido, mas também me incitavam a questionar, convidando-me a um segundo afastamento — agora em relação ao referencial canônico europeu. Esse ir e vir, nada apaziguador, mas, ao contrário, instigante, em direção à compreensão fanoniana, é parte do que veremos aqui.

Em seu ensaio universalista de ontologia fenomenológica, Sartre (1943/2011) explica que a região ontológica do nada depende do ser. Assim, o nada, por *não-ser*, atua como a negação do ser, ou, como ele próprio afirma: “o nada carrega o ser em seu coração” (p. 60). Contudo, no existencialismo sartreano, diferentemente da filosofia hegeliana, a recíproca não é verdadeira: o ser é independente do nada. Ontologicamente, *ser-em-si* e nada não são interdependentes, pois apenas o nada depende do ser para negá-lo e para nominá-lo. Nesse sentido, o nada não possui existência própria, mas, ao *não-ser*, torna-se subsequente ao ser. Ou seja, o ser deve necessariamente preceder logicamente o *não-ser*, sendo, fundamentalmente, um *ser-em-si* mesmo. Já o nada precisa ser o nada de alguma coisa — um *não-ser* (Sartre, 1943/2011).

No existencialismo sartreano, é justamente por ontologicamente *não-ser* que, antropologicamente, nos tornamos sujeitos a partir daquilo que fazemos de nós mesmos. Se não fosse assim, no mundo não haveria negação, superação ou transcendência; seríamos apenas o que somos: encerrados, fechados e prontos. Não haveria espaço para a negação, nem para a nadificação do ser. Dentro dessa lógica, se, no existencialismo sartreano, influenciado pela fenomenologia husserliana, a consciência ou a subjetividade é a premissa fundamental, isso impede, em um primeiro momento, um exame aprofundado do *ser-em-si* — tudo aquilo que não é a consciência.

O que vemos em Fanon (1952/2020) é a sua aproximação da leitura sartreana sobre o *não-ser* e, consequentemente, da noção de consciência — mas também o seu distanciamento

quando esta sem sua devida historicização particulariza o *negro* em um processo de essencialização ou daquilo que podemos chamar de uma “consciência negra” essencializada. A forma como Fanon (1952/2020) apresenta essa noção é reveladora. Ele começa por abordar a consciência essencialmente como uma abertura para o mundo e para o outro, mas não como um vazio absoluto; em vez disso, caracteriza-a como algo que não está “permeado por fulgurações precípuas” (p. 22).

É interessante notar que Fanon (1952/2020) fala de uma consciência que é “sua”. Essa “minha consciência” (p. 21) opera como um apelo à particularidade, segregada pelo universalismo europeu que nega a dimensão constituinte da colonização, da racialização e do racismo na constituição de sujeitos e nas relações intersubjetivas. Assim, sua existência não pode ser vivida de forma categoricamente universal ou abstrata, tampouco reduzida a uma generalização em um “mundo de *homens*”, nem mesmo particularizada em uma “vida de *negro*”. Fanon nos conduz a um percurso entre interdição, negação e afirmação da existência humana. É nesse movimento que se insere a zona do *não-ser* em seu pensamento.

Diferentemente de como a questão da consciência aparece em Sartre — para quem a consciência humana, ou subjetividade, que são termos aqui equivalentes, pode ser descrita ontologicamente a partir de sua capacidade de negar o ser —, a consciência é, portanto, um *não-ser* em relação ao ser. Essa postura sartreana dialoga com a descrição de consciência aberta empregada por Fanon, mas, ao mesmo tempo, dela se distancia, à medida que o psiquiatra tensiona essa concepção de consciência como uma fulguração essencial.

Nessa direção, a noção de *não-ser* fanoniana adquire ainda mais complexidade. Por meio dela, vemos a ambivalência de Fanon ao admitir, por um lado, uma humanidade interditada pela racialização e pelo racismo — um ser humano que, embora humano, é *negro* — e, por outro lado, uma consciência que, mesmo se realizando em um ato de transcendência, tem seu aspecto transcendental assombrado “pelo problema do amor e da compreensão” (p. 22).

Fanon (1952/2020, p. 22) não se furta a reconhecer que sua concepção de existência se aproxima da perspectiva sartreana ao descrevê-la como encosta de onde pode brotar uma aparição autêntica — isto é, uma região ontológica própria do ser da humanidade, inclusive daquela desumanizada pela colonização. Contudo, ele enfatiza o caráter extraordinariamente estéril e árido que marca as vidas cindidas pela experiência colonial.

Desse modo, Fanon (1952/2020) critica uma possível noção de consciência negra que corresponda a uma característica de densidade absoluta, uma consciência repleta de si mesma, e que existe em seu modo preexistente.

Gordon (2005), por sua vez, identifica dois momentos distintos dessa leitura fanoniana. O *não-ser* configura-se, por um lado, como possibilidade ontológica de humanização — de tornar-se sujeito de sua história, realizando a “nadificação” do próprio ser — e, por outro, como possibilidade antropológica de desumanização, isto é, a de carregar no cerne de si a impossibilidade de tornar-se humano para além da negrura imposta pela história colonial e escravagista. Embora haja poucas referências diretas a essa zona ontológica, existencial e desumana na obra de Fanon, Gordon (2005) sublinha tal ambiguidade, cuja dupla expressão dialoga internamente, mas sem funcionar estritamente de maneira dialética no pensamento fanoniano.

Segundo Gordon (2005), essas dimensões se manifestam no aprisionamento entre as estruturas e o campo de agência, permeadas pela necessidade de uma luta constante contra sistemas coloniais e capitalistas, que insistem em manter o sujeito negro na posição de subalternidade, caso deseje sobreviver. Na descrição lewisiardiana, a primeira dimensão diz respeito a um grande limbo, uma posição ontologicamente “abaixo” das pessoas brancas, mas que ainda permite a possibilidade de “submergir”, ou seja, de alcançar melhores condições para um reconhecimento parcial de sua humanidade.

Nesse sentido, pessoas negras podem perceber-se em uma situação menos desumana ao se compararem com outros(as) seres totalmente desconsiderados(as) em sua humanidade ou até mesmo classificados(as) como não humanos(as). Trata-se de um espaço demarcado pela negação da humanidade, mas que ainda oferece alguma esperança, graças às fissuras abertas pelas lutas anticoloniais e, entre suas concessões. O perigo dessa situação reside exatamente na armadilha do reconhecimento condicionado, como veremos a seguir, em que a aceitação da humanidade negra depende inteiramente do aval da mistificação branca (Gordon, 2005).

Paradoxalmente, na interpretação lewisiardiana tal zona reflete tanto a experiência de denegação da pessoa negra quanto sua luta por afirmação de humanidade. Como em uma zona de guerra, é nesse espaço cindido pela colonização que morte e vida se encontram; o apagamento e a resistência fazem parte de um mesmo movimento, seja ele desesperado ou organizado, em uma jornada de sobrevivência existencial.

Nesse sentido, em terreno colonial, o que chamamos de “crises existenciais” não diz respeito apenas ao que somos ou ao que fazemos de nossas vidas, pois ao(à) negro(a) se impõe a condição de não humano(a), o que, por consequência, inviabiliza uma existência digna de reflexão. O pensamento fanoniano expõe um questionamento colonial que extrapola “qual o sentido de ser quem eu sou?”, impondo indagações maniqueístas e reflexo de um mundo maniqueísta: “o que é ser isso que eu sou?”, “o que é ser esse tal negro?”, “eu sou negro? Por

quê?”, “o que me fez assim, quem me fez assim?”. Todos esses questionamentos e indagações, em última instância, remetem à pergunta “sou eu humano?”.

Esses questionamentos, nascidos em solo colonial e reafirmados em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), conduzem à segunda interpretação destacada por Gordon (2015), ainda mais distante do que se convenciona chamar de “humano”. Aqui se trata de um ponto de ausência total de humanidade, em que acontece uma negação social e ontológica radical de pessoas negras enquanto sujeitos humanos. Essa posição expressa a interdição em seu sentido mais cruel, estruturada na exploração e na dominação colonial (Gordon, 2005), tal como lemos Fanon (1952/2020) a respeito da filosofia bantu ao afirmar: “não se trata de encontrar o Ser no pensamento bantu, quando a existência dos Bantu se vê colocada no plano do não ser, do imponderável! [...] (p. 197).

Na obra seminal *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser* (2005), apesar de partir de uma leitura foucaultiana, a filósofa brasileira Sueli Carneiro, à exemplo, parece se aproximar, mesmo que de maneira temática, um pouco mais da segunda perspectiva⁸⁶.

Propomos, porém, que, no caso da negritude, a sua irredutibilidade consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano. Se o Outro é aquele através do qual o eu se constitui, o Outrem será aquele intrinsecamente negado pelo ser, o limite de alteridade que o ser concede reconhecer e se espelhar. De que nos serviria essa distinção? Para compreender pactos em que houve oportunidade para que algum e qualquer Outro, pudesse ser incluído na sociedade brasileira, e que recorrentemente o negro é rejeitado, situação da qual a nossa história é prenhe de exemplos (Carneiro, 2005, p. 27).

Como vimos acima, no Brasil, a interpretação do *não-ser* assume um caráter particularmente brutal. A segunda perspectiva apontada por Gordon (2005) — ausência total de humanidade, o “solo estéril e árido” — parece prevalecer sobre a primeira, de limbo

⁸⁶ Embora existam em seu trabalho elementos suficientes – em especial, o papel da educação na formação social e histórica da população negra no Brasil – que permitem reconhecer aspectos de uma primeira perspectiva em sua análise, faço essa afirmação de maneira temática e não implicada. Pois sabemos que a autora não calibaniza as filosofias existenciais para pensar a zona do não-ser; pelo contrário, parte de um anti-humanismo foucaultiano no qual, ao se definir quem é humano – o ser –, autoriza-se a morte de quem não é reconhecido como tal – o não-ser. Com isso, quero dizer que reconhecemos claramente que, em Fanon, a noção de humano não pode ser vista apenas como discurso, mas como um ente que está aí, existindo concretamente em suas múltiplas contradições em determinado momento histórico – neste caso, o colonialismo –, e que, por isso mesmo, volta-se contra si próprio, alienando-se de si.

existencial⁸⁷. Diante dessa perspectiva, nos colocaremos contrário, pois acreditamos que sua defesa, implica em de alguma forma admitir todos os preceitos racistas e racialistas que impuseram ao *negro* uma fixidez.

Dito isso, considero fundamental, em consonância com a primeira perspectiva fanoniana, apontada por Gordon (2005), ressaltar a zona do *não-ser* não como espaço de interdição, somente, mas como lugar de acontecimentos e encontros, onde se vislumbra a possibilidade de uma existência autêntica. Essa afirmação merece destaque por contrastar diretamente com o projeto colonial, cujo objetivo é inviabilizar qualquer experiência de vida autêntica.

No que se refere ao *não-ser* do ser da pessoa negra, Fanon (1952) não foi o primeiro a reconhecê-lo em sua existência. Não que esse primeiro lugar seja relevante; a importância está em ter sido Sartre, exclusivamente em *Orfeu Negro* (1948) — uma das obras mais marcantes para a formação intelectual do psiquiatra martiniano, como vimos em capítulos anteriores.

Em seu ensaio, Sartre (1948/1968) afirma que a “categoria negra” — enquanto criação branca — carrega consigo “uma tensão quase insustentável entre duas classificações contraditórias” (p. 103): a hierarquia solar e a hierarquia racial. A primeira se relacionaria ao caráter quase mitológico e mágico, de feição idealista e simbólica, abordado pelo movimento surrealista⁸⁸.

Associada à primeira classificação está o movimento de negritude, nas figuras de Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, fortemente influenciada pelo surrealismo. O movimento se expressava poeticamente, valendo-se de recursos que, por vezes, pareciam contraditórios, mas que, em sua totalidade poética, descreviam o caráter paradoxal da negritude. Tal poética enfatizava aspectos simbólicos, culturais e históricos apagados pela colonização, conduzindo, enfim, à segunda classificação: da hierarquia racial.

Esta última diz respeito à interdição colonial denunciada não apenas pelo movimento de negritude, mas também por uma série de movimentos culturais, políticos e filosóficos mundo afora, cada qual a seu modo buscando formas de superar o domínio colonial sobre as vidas negras.

⁸⁷ Essa é uma discussão que me parece ser carregada de significados históricos, políticos, econômicos e psicológicos, que merece um trabalho próprio de reflexão acompanhado de procedimentos que auxiliem no levantamento desses trabalhos.

⁸⁸ Marcel Duchamp (1887–1968), artista branco e francês citado em *Orfeu Negro* (1948) para a exemplificação desse caráter contingente do existir negro, por meio de seus “objetos autodestrutivos” (Sartre, 1948/1968, p. 103), tornou-se célebre por utilizar objetos cotidianos em suas obras, muitas vezes destituídos de qualidades estéticas aparentes, celebrando o absurdo da existência humana (Danto, 2008).

Assim, Sartre (1948/1968, p. 103) encontra em dois poemas de Césaire a “mais feliz e precisa tradução da zona ontológica do não-ser em relação à pessoa negra”, conforme suas reflexões. Vale notar que a forma poética constrói o sentido aos poucos, revelando paradoxos da negritude, em sintonia com a descrição fanoniana da zona de *não-ser*. É o que se evidencia principalmente no segundo poema destacado pelo filósofo francês em que Césaire destaca a verdadeira face da sua negritude: a negação: “Nossas faces belas como o verdadeiro poder operatório da negação.” (Cesaire, como citado em Sartre, 1948/1968, p. 103).

Para contrastar com esse poema de Césaire, Sartre (1948/1968) apresenta um trecho da poesia de David Mandessi Diop⁸⁹ (1927–1960), em que o poeta declara: “prêto como a miséria” (como citado em Sartre, 1948/1968, p. 103). Na visão de Sartre, esse enunciado se afasta da zona ontológica, pois não abrange os polos opostos que formam a experiência racializada, enfatizando unicamente o que canaliza a “maldição colonial”. Essa ótica aproxima-se, portanto, da segunda perspectiva abordada por Gordon (2005) em sua leitura de Fanon.

Já o aspecto da negação presente no poema de Césaire confere mérito singular à negritude, descrevendo-a de modo tão bem feito que não se encontra em outra obra (Sartre, 1948/1968). Essa faceta negativa da consciência, por ser reflexiva, permite-lhe questionar seu próprio ser, confrontando o nada. É nessa relação não recíproca que o título da obra sartreana ganha significado central para sua filosofia e, desde já, nos situa diante da “horrível inanidade de nossa razão de ser” colocado por Césaire (1956/2012, p. 9), tomando parte da negritude.

No entanto, se houve um Sartre para destacar a importância de não se abandonar uma leitura existencial da negritude — enfatizando sua condição ontológica de projetar-se no mundo para além dessa “humanidade à parte” decorrente da colonização —, foi esse mesmo Sartre quem não escapou à armadilha colonial de nela se perder. O filósofo francês apostava na zona do *não-ser* como fundamento do ser da pessoa negra; ao fazê-lo, contudo, desliza em contradições que, em última instância, ferem sua própria perspectiva existencialista.

Segundo Sartre (1948/1968), uma vez que “o prêto sofre o seu jugo, como prêto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça” (p. 94), é dela — e por conta dela — que a pessoa negra deve tomar consciência antes de tudo. Para o pensador francês, diferentemente de outras minorias políticas e econômicas que por vezes podem se “disfarçar na multidão” em uma sociedade racializada, a pessoa negra não tem como

⁸⁹ David Diop foi um poeta também associado ao movimento poético da negritude. Seus poemas denunciavam o colonialismo, ressaltavam o seu orgulho de ser africano, enfatizavam a necessidade de resistência anticolonial e a busca por liberação política e cultural no contexto das colônias francesas em África.

negar que seja negra por meio de um mero apelo humanitário; ela permanece negra aos olhos de quem detém o poder econômico e político no Ocidente.

Até aqui, tudo bem.

No entanto, à medida que é insultada e avassalada, a pessoa negra se vê encurrallada em sua autenticidade, pois “reergue-se, apanha a palavra ‘prêto’ que lhe atiram qual uma pedra; reivindica-se como negro, perante o branco, na altivez.” (Sartre, 1948/1968, p. 94). É, pois, por ter sido historicamente destituída de sua humanidade, tão somente por ser negra, que se vê impelida a tomar consciência de sua raça, tornando-se um caminho, descrito por Sartre (1948/1968) em certa medida, inerente às pessoas negras. Contudo, apesar de toda a boa vontade sartreana — algo que o próprio Fanon reconhece em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) —, não há como contornar o equívoco de ontologizar a historicidade dessa aberração afetiva, o que, em última análise, significa reconhecer *o negro* como categoria ontológica.

Mas isso já não deveria ser novidade para nenhum existencialista de sua época.

Sob uma ótica fanoniana, defender a autenticidade da pessoa negra como ontológica é essencializá-la, incorrendo em uma postura que, paradoxalmente, se aproxima das mesmas perspectivas racistas presentes na filosofia ocidental. Uma vez que, ao tentar restituir a humanidade das pessoas negras por meio de uma categoria fixa, reafirma-se, ainda que involuntariamente, a lógica excludente que se pretendia combater. Assim, a compreensão do ser da pessoa negra passa necessariamente por uma historicização crítica da zona do *não-ser*, sem tentativas de generalização ou de fixação de sua condição histórica. Essa abordagem permite revelar as contradições e os paradoxos que compõem a existência negra, preservando sua singularidade sem reduzi-la a uma ontologia pura ou a um estereótipo imutável. Eis, inclusive, uma boa justificativa para o trabalho psicoterapêutico.

Dessa forma, do mesmo modo que a humanidade da pessoa negra, tão logo, desumanizada pelo atravessamento colonial, não possui resistência ontológica frente à pretensa humanidade branca (Fanon, 1959/2021). Nesse sentido, a zona ontológica-existencial do *não-ser* não dispõe de força suficiente para garantir autenticidade à pessoa negra ou branca. No entanto, é nessa mesma encosta que, perfeitamente nua, conserva a possibilidade de uma vida para além da alienação colonial, uma vez que é dela, de onde provém a liberdade humana, portanto, a negritude.

Chegamos ao ponto crucial de nossa abordagem ontológico-existencial fanoniana, quando o psiquiatra martiniano afirma a regalia que é poder gozar de uma possível descida, aos verdadeiros infernos da existência humana. Essa consideração é fundamental ao confrontarmos grande parte dos estudos fanonianos no Brasil, os quais defendem, em grande

parte, uma leitura quase que determinista da obra fanoniana, a ponto de restar pouco ou nenhum campo de agência ao sujeito negro — já que esse “inferno” corresponderia, literalmente, a uma experiência de vida inviável para a responsabilização de si.

Mas há algo que não pode escapar: por que se fala em verdadeiro inferno? E não em um inferno em particular, cujo simbolismo penitencial é familiar a todos(as) nós? E mais: por que a pessoa negra gozaria dessa regalia, já que o inferno comumente diz respeito ao lugar do qual a pessoa negra, existencialmente, precisaria fugir para sobreviver⁹⁰?

Gordon (2005, p. 9) conecta essa passagem fanoniana ao inferno de Dante, questionando o papel de Fanon como mediador que nos estende a mão e nos guia para o Purgatório, ou se ele próprio seria “o candidato ameaçado pelo pecado”. De acordo com Faustino (2022):

Desde o início, é nítido que Fanon está disposto a descer ao mais profundo da existência humana e encontrar-se consigo como ‘um homem entre outros homens (Fanon [1952] 2020:128). Mas o problema sobre o qual alerta é que a sociabilidade colonial impede que o negro empreenda ‘essa descida ao verdadeiro inferno’ (Fanon [1952] 2020: 22), dificultando, assim, a vivência plena e, sobretudo, a superação dos conflitos existenciais que nos tornam humanos (p. 50-51).

Negar a dimensão ontológica-existencial da pessoa negra é, em certa medida, negar sua humanidade, bem como sua possibilidade de tornar-se algo além daquilo que lhe foi imposto. Do mesmo modo, rejeitar sua historicização significa ignorar o que a desumaniza, negligenciando aspectos fundamentais de sua sociabilidade e os obstáculos que surgem em sua experiência — obstáculos que não se apresentam, por exemplo, na experiência de pessoas brancas. De todo modo, privilegiar uma dessas dimensões em detrimento de outra, acarreta na inviabilização da compreensão do existir negro.

Ao relacionarmos essa historicização ontológica-existencial da vivência negra em um mundo branco, o caráter infernal da zona de *não-ser* — habitado por angústia e medo, liberdade

⁹⁰ Uma das introduções do álbum *Sobrevivendo no Inferno* (1997), do grupo Racionais MC's, ilustra bem essa perspectiva infernal vivida pelo homem negro periférico, que brota diretamente do contexto colonial: “Deus fez o mar, as árvores, as crianças, o amor. O homem me deu a favela, o crack, a trairagem, as armas, as bebidas, as putas. Eu? Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática e um sentimento de revolta. Eu tô tentando sobreviver no inferno.” Sob outra ótica, do mesmo lado da ponte, a rapper Nega Gizza, na música *Prostituta*, do álbum *Na Humildade* (2002), apresenta sua perspectiva sobre esse mesmo inferno, vivido por ela enquanto mulher negra e periférica: “Tô deprimida. Ambiente de desgraça, traficantes, parasitas, viciados, psicopatas. Um baseado pra afastar essa fadiga dessa noite sedentária de orgia e mal dormida. Não choro mais, sei que me perdi tô consciente o meu destino eu escolhi.” Ambas as perspectivas exemplificam essa experiência colonial e suas marcas existenciais profundas.

e enclausuramento, escolhas e impedimentos — reafirma, paradoxalmente, a inalienável humanidade das pessoas negras. Em vez de ser reduzida a uma categoria ontológica fixa ou a um determinismo fatal, a experiência negra pode emergir como um espaço de possibilidade, em que o enfrentamento das próprias angústias e contradições se transformam em instrumento de superação e reapropriação de um modo de existir que se recusa a ser subjugado pelo outro.

Isso significa, portanto, afirmar que fenômenos como liberdade, angústia, responsabilidade ou desespero — tão debatidos pelos(as) existentialistas europeus(europeias) — são tão *negros* quanto *brancos*, pois pertencem ao gênero humano; negá-los incorre no mesmo padrão racial que nega a humanidade negra. Contudo, não quer dizer que a vivência diante de cada um desses fenômenos seja idêntica ou sequer, muitas vezes, semelhante. Recordemos que nem todas as pessoas negras conseguem empreender essa descida infernal e responsabilizar-se por si, pelo(a) outro(a), e fazer algo com sua liberdade diante da angústia de um nada de ser que fundamenta o próprio ser: “a vergonha. A vergonha e o desprezo por mim mesmo. A náusea.” (Fanon, 1952/2020, p. 131).

Muitos estudos já abordaram as tradições de opressão capazes de atingir a pessoa negra na profundezas de seu ser, a ponto de convertê-la em um sujeito de reação na relação com a pessoa branca e trancafiando-a em um ciclo infernal, difícil de sair. Ainda discutiremos mais sobre tais relações atravessadas pelo olhar do(a) outro(a), que finge ver, objetificando-nos e inviabilizando qualquer possibilidade de relação verdadeiramente humana.

De todo modo, Fanon evidencia, em sua frase, o caráter ontológico do *não-ser*, atestando-lhe legitimidade como inferno existencial, onde negação e afirmação se entrelaçam em um combate dialético que possibilita a liberdade — a mais humana das dimensões; e a angústia, rejeitada pela branquitude como possibilidade de responsabilizar-se por suas escolhas diante do(a) outro(a) e, por vezes, rejeitada pela negritude como possibilidade de responsabilizar-se por sua liberdade de ser.

Chegamos, então, a um ponto profícuo da ambiguidade fanoniana em relação a dimensão da existência humana. Para o psiquiatra martiniano, a humanidade não pode ser caracterizada em seu ser somente por sua condição de negação: “não, eu não tenho o direito de ser um negro” (Fanon, 1952/2020, p. 240). Se é verdade que a consciência é transcendental, em direção ao mundo, também se vê atravessada pelo “problema do amor e da compreensão” (Fanon, 1952/2020, p. 22): “O homem é um SIM que vibra com as harmonias cósmicas. Desgarrado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem uma a uma as verdades que elaborou, deve deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é concomitante (Fanon, 1952/2020, p. 22).

Nesse sentido, para Fanon (1952/2020) o ser da humanidade não pode ser entendido somente por sua característica ontológica e existencial de *não-ser*, pois, mesmo dilacerado pelas contradições históricas e existenciais, há igualmente um impulso afirmativo:

Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade. Mas o homem é também um não. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato do que há de mais humano no homem: a liberdade. O comportamento do homem não é apenas reativo. E sempre há ressentimento em uma reação. Nietzsche já havia indicado isso em *A vontade de poder* (Fanon, 1952/2020, p. 232, grifo nosso).

Essa mesma movimentação entre afirmação e negação se manifesta também na peça *O Olho se Afoga* (2015), de autoria fanoniana, que pode oferecer múltiplas interpretações a partir de diferentes perspectivas. Embora poucas leituras enfatizem o caráter racializado das peças fanonianas (Young, 2015/2020), uma análise atenta revela que a racialização se faz presente por meio de descrições efetuadas pelos próprios personagens ao longo da obra, frequentemente sob o olhar de terceiros.

A peça denota um diálogo inserido no contexto colonial do afeto e das relações racializadas. Observemos um trecho em que Lucien tenta conquistar Ginette, demonstrando seu “amor-negação, em detrimento do amor-afirmação oferecido por seu irmão mais velho” (Gabriel, 2022, p. 95).

Lucien: Venha, Ginette,

Eu te amo e vou protege-la,

Vou ensiná-la a viver e a amar.

Ginette: Amor?

Lucien: Sim, Ginette, amor!

(A voz de Ginette é vencida, Lucien brilhante fala conquistando-a.)

Amar é viver com o outro.

Ginette: No outro.

Lucien: Para o outro.

Ginette: Pelo outro.

Lucien: Amar é se embebedar de aflição quando o outro esquece que você não gosta mais das uvas negras.

Ginette: É se encher de ternura com a colheita dos beijos.

[...] Lucien: É morrer em você.

Ginette: É viver em você. (Fanon, 2015/2020, p. 117-118).

A título de provação, Albert Camus (1942/2014) não poderia acusar Fanon de ser uma espécie de adorador de um deus chamado negação, como fez com os(as) existencialistas franceses(as) de sua época. Tendo tudo isto em perspectiva, não somos e não devemos ser, somente, um “não” à desumanização, à exploração humana, à configuração colonial e ao sistema capitalista; mas também somos — e devemos igualmente ser — um “sim” à vida, ao cuidado de si e do outro, a um sistema político e econômico que promova a vida e não a morte. É preciso, pois, desconstruir, desinstitucionalizar, descolonizar, mas é igualmente necessário saber o que colocar no lugar daquilo que foi retirado. O resto é metafísica.

4.3 Ser para-si e a interdição do reconhecimento

No mundo existem objetos, árvores, campos, carros, aviões, no mundo existem coisas.

Há pessoas que olham para esses objetos e permanecem indiferentes a eles.

Ou também pode deseja-los.

Querer ou desejar um carro é não querer mais ter o desejo de um carro.

Desejar alguma coisa é não mais querer desejar.

Respondemos por hábito que o desejo vê mais além da coisa desejada.

A coisa desejada é sempre um limite.

— Frantz Fanon, *A Pessoa diante das coisas*

Para articular a tensão tênue entre o humano e a desumanização, a utilização da dimensão ontológica do *ser-para-si*, tal como elaborada por Hegel revela-se mais pertinente a Fanon do que a concepção sartreana, uma vez que em Hegel, a negatividade do *para-si* emerge dentro de um processo histórico e social que culmina na autoconsciência do sujeito, enquanto que o *para-si* sartreano constitui a estrutura ontológica da consciência humana, ou melhor, apesar de suas complexidades, é possível afirmarmos que o *para-si*, é o “termo que designa o ‘sujeito’ sartriano” (Alt, 2017, p. 53).

Não à toa, em seu último capítulo *O Negro e o Reconhecimento de Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon abre com uma epígrafe que remete à noção hegeliana do *para-si*, enfatizando que “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (Hegel, 1807/1999, p. 126).

Não nos aprofundaremos novamente em Hegel para pensar Fanon – outros estudos já o fizeram bem e contaremos com eles (Faustino, 2022), mas, a partir de Fanon, abordaremos o existencialismo sob a perspectiva dessas dimensões ontológicas e dos elementos que elas oferecem para uma reflexão sobre a existência da pessoa negra. À luz das postulações fanonianas, é importante recordar que ninguém nasce negro(a); o que ocorre é que se é mistificado(a) como tal; diante dessa mistificação branca que também se auto mistifica em sua brancura, o ser da pessoa negra não apresenta resistência ontológica; e, com isso, o(a) negro(a) pode conseguir preservar, em seu *ser-para-si*, o caráter ontológico de *não-ser* definido(a) pelo que fizeram dele(a), ao passo que, sob forte tensão, adquire uma espécie de dimensão de não ser humano.

Assim como ocorre com o caráter de *não-ser* da existência humana, bem como, com noções caras à psicanálise clássica freudiana, à exemplo está o complexo de édipo, ao passo que identificamos noções como a de *ser-para-si* no pensamento fanônico, o mesmo, aparece sobre forte tensionamento, na medida em que o psiquiatra martiniano afirma a sua existência questionando a sua universalidade. Fanon (1952/2020) reconhece que, em situações extremas – seja frente ao capitalismo ou à colonização, que se manifestam por meio de diversas formas tradicionais de opressão em sociedades civilizadas como: racismo, misoginia, intolerância religiosa, sexism, homofobia, transfobia, xenofobia, classismo, gordofobia, capacitismo, etarismo, entre outras, – o *ser-para-si* pode ser usurpado, reificado em um *em-si*.

Embora essa constatação possa inicialmente soar escandalosa para muitos(as), é importante irmos além do mero escândalo e nos colocarmos a disposição para compreender. Afinal, lembremos do entusiasmo – sentimento de euforia que, quando aplicado à vida negra, raramente culminou em um bom sinal.

Em consonância com Hegel, Fanon (1952/2020) inicia seu capítulo afirmando que a realidade humana só se confirma na medida em que ocorre um duplo movimento de imposição em vista de seu reconhecimento: “O *homem* só é humano na medida em que busca se impor a outro *homem*, a fim de ser reconhecido por *ele*.” (p. 227, grifos nossos). Caso contrário, “é esse outro que permanece o tema de sua ação.” (p. 227). Assim, a efetivação do reconhecimento é imprescindível para a confirmação da realidade humana; sem ele, o sentido da vida se reduz ao outro, e o ser, que nasceu para se definir na e pela sua ação, passa a agir de forma reacionária.

Contudo, essa luta pelo reconhecimento, mediada por uma dupla imposição de consciências, não é uma luta justa, sequer, é uma disputa aberta entre pessoas brancas e negras. No Brasil, por exemplo, o grupo Racionais Mc’s ilustra de forma contundente esse dilema vivido pela população negra:

Tem que acreditar. Desde cedo a mãe da gente fala assim: filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor. Aí passado alguns anos eu pensei: como fazer duas vezes melhor, se você tá pelo menos cem vezes atrasado; pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos trauma, pelas psicose, por tudo que aconteceu, duas vezes melhor, como? Ou melhora ou ser o melhor ou o pior de uma vez. Sempre foi assim. Você vai escolher o que tiver mais perto de você, o que tiver dentro da sua realidade. Você vai ser duas vezes melhor como? Quem inventou isso ai? Quem foi o pilantra que inventou isso ai? Acorda pra vida rapaz! (Racionais Mc's, 2006).

Utilizando-se da dialética hegeliana do *senhor* e do *servo* – na qual, segundo Fanon (1952/2020), “há uma reciprocidade absoluta” (p. 227), o psiquiatra entende que, mesmo quando essa reciprocidade se dê de forma assimétrica, tanto o *senhor* quanto o *servo* são interdependentes e dependem de uma dinâmica de reconhecimento que se efetiva por meio do trabalho do *servo*. Essa perspectiva universalista hegeliana, que desconsidera as pessoas negras como sujeitos históricos aptos a integrar esse movimento dialético, apresenta seu agravante, como fica evidente quando Fanon (1952/2020) se debruça sobre a questão, racializando tanto o *senhor* quanto o *servo*: “um dia o *senhor branco* reconheceu *sem luta* o *negro escravo.*” (p. 227, grifo nosso e grifo do autor).

Mas por que, então, sem luta? Para o psiquiatra martiniano – assim como para o filósofo alemão – a busca humana por reconhecimento se caracteriza por uma luta impositiva. No entanto, na história negra do Ocidente, a suposta concessão de humanidade não se deu por meio de confrontos e revoltas, mas principalmente através de instrumentos legais, como cartas de alforria, decretos e leis. Como afirma Fanon (1952/2020, p. 229): “Historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi libertado pelo senhor. Ele não travou a luta pela liberdade.” (Fanon, 1952/2020, p. 229).

Ademais, conforme demonstra Sartre (1960/2002), só é possível negar a humanidade daquele(a) que já foi, em algum momento, reconhecido(a); assim, o *branco*, na qualidade de *senhor* de sua própria história e *legislador* das relações humanas, comprehende a ineficácia da tentativa de negar esse reconhecimento, passando a reconhecê-las naturalmente como negras. Por sua vez, a pessoa negra não realiza esse reconhecimento com um intuito natural; ela reconhecerá o branco de modo que este se torne a fonte de seu desejo de ser.

Cabe ainda dizer que essa inaplicabilidade da dialética ao colonialismo enquanto expressão da colonização, conforme ensina Faustino (2022), revela-se problemática. Isso porque o colonialismo, enquanto expressão da colonização, parte necessariamente da desumanização e, por isso, só pode ser negado dialeticamente por meio da luta. Sendo assim,

torna-se importante reconhecer a necessidade de ampliar a dialética para mediações às quais Hegel não se dispôs, sem esquecer, entretanto, de alertar para o verdadeiro alvo fanoniano: a configuração colonial.

A música *Sonho Meu* (2002) do rapper paulistano Apelidado Xis (1972-), funciona como uma alegoria que ilustra bem e de maneira vívida a dinâmica de um reconhecimento falho colocada por Fanon: “Ocorre uma mudança de plano assim que se coloca um homem no lugar de uma coisa.” (Fanon, 1953/2006, 71). O rapper demonstra como tal reconhecimento unilateral assemelha-se a um ato de traição e nos convida a refletir sobre as consequências dessa falha para o decorrer de uma existência cindida e interditada da pessoa negra no Brasil:

*Tento acreditar que foi um sonho, nossa !
 Pra explicar ou entender vai ser foda
 Um rolo compressor, como se fosse
 O mais fudido devastador impacto fulminante
 Não me restou uma saída ou outra chance, não
 Por um instante, pensei que era aquilo e só
 Tristeza de dar dó, desilusão com tudo
 Caiu meu mundo eu me senti só o pó
 A gente acredita vai e se dedica
 Mata, morre por alguém
 Por algo que se tem*

Porém... Inicialmente, a recordação se apresenta como um sonho; contudo, aos poucos, ela se solidifica e se transforma na hora do pesadelo – semelhante a uma paralisia do sono, na qual o indivíduo, parcialmente desperto, permanece incapaz de se mover – revelando, assim, o sentimento de traição que Xis (2002), representante dessa humanidade enclausurada em sua própria “coisidade”, experimenta perante seu congênere humano.

*No escuro pelas costas vem um tiro
 Fecham-se as cortinas e você não é mais ninguém
 Última cena, último ato, a dor
 Porcos festejam sobre o corpo de um defensor
 Que dedicou, enfim, o máximo de si
 Que então tentou, então tentou e se fudeu no fim*

Seria seu erro não ter acertado contratualmente e ter contado com a boa-fé daquele(a) que considerava amigo(a)? De todo modo, ao final, ele se dá conta de que o reconhecimento

de si transita pelo reconhecimento do(a) traidor(a); porém, nesse ponto, já é tarde demais – ele passa a sonhar acordado, sem mais distinguir seu pesadelo da vida real. Xis continua (2002):

*Talvez um dia lá você esteja louco lá
Com o dedo no gatilho suando frio pronto pra atirar
Firmeza seu mano e você firmeza?
O plano definido, a fita derradeira
Não falo de contrato eu falo de amizade
O fato é o que eu falo e o que eu faço é com cumplicidade
Na malandragem do bem quem liga, ligou
Sou quem rima o terror, tô na paz do senhor
Ei, meu mano num atirou, pipocou
Falto disposição na ladeira, me abandonou
Aonde estou? Que treta, que fita
Está é minha vida é, cé acredita?
Em um instante tudo se perdeu
Quem é você ? Me responde quem sou eu
O fim da linha por um erro que se cometeu
Até parece que foi sonho meu*

No final, ele sintetiza a consequência de sua ingenuidade e da má-fé daquele(a) parceiro(a) com as palavras:

*Fui humilhado, tratado como um nada, um bosta.
Inocente ou culpado, agora não importa, bosta.
Perdi a vida, fecharam-se as portas, bosta.
Não tive média ; me expulsaram da escola, bosta! (Xis, 2002).*

Embora reconheça que nem tudo esteve sob seu controle, ele não apenas assume a responsabilidade, mas também assume uma espécie de culpa, carregando essa marca em seu ser. Entretanto, Xis (2002) expressa sua revolta e, ao mesmo tempo, mantém seu otimismo, pois lembra também que não está sozinho — não foi o único traído:

*É foda, minha memória infectada descontrola
Abala o corpo e sobra a alma pra vitória, bosta
Um pobre dialeto que me sobra
Violência pura me tortura, como é foda
Sonho um dia ser feliz, sair da bosta
Um salve pras cadeia do país*

Paz e glória

Diante disso, se é verdade que, originariamente, as relações humanas são dialéticas (Hegel, 1807/1999; Sartre, 1960/2002; Fanon, 1961/2022), esse movimento unilateral mostra-se não só inútil, mas desumano, pois somente por meio da interação conflituosa entre ambas as consciências – o diálogo entre seus respectivos *para-si* – o reconhecimento humano poderá ser efetivado de forma recíproca. Como vimos nas rimas de Xis (2002): “Minha ferida não cicatriza, é foda. Tudo o que passei, o que sofri, quem se incomoda?”.

Fanon (1952/2020) distingue, assim, a luta por reconhecimento em dois momentos: (1) o reconhecimento da realidade humana e (2) o reconhecimento natural. O primeiro se refere a um movimento dialético, duplo e recíproco, no qual as consciências *ser-para-si* se empenham em se fazer reconhecer pelo outro, assumindo os riscos inerentes a esse embate e exigindo o reconhecimento mútuo. Importa destacar que, para Fanon, essa dinâmica não pode partir unilateralmente de um dos polos; caso contrário, deixa de ser dialética e se converte em mero reconhecimento natural, desprovido da profundidade de um verdadeiro reconhecimento humano.

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não estou apenas aqui-agora, encerrado na coisidade. Eu sou para outros lugares e para outra coisa. Reivindico que levem em conta minha atividade negadora na medida em que busco outra coisa que não a vida; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (Fanon, 1952/2020, p. 228).

Portanto, diante disso, Fanon (1952/2020) não afasta a característica “nadificadora” inerente à consciência de *ser-para-si*. Caso contrário, como seria possível que as pessoas negras se revoltassem e lutassesem por meio da própria liberdade? Ou, de que modo Xis ainda poderia sonhar com a felicidade de ser sujeito de sua própria história? Nesse sentido, depois de vermos sua aproximação em relação a região ontológica existencial do *não-ser*, o psiquiatra martiniano se aproxima mais uma vez do filósofo francês Sartre. Para avançarmos em nossa reflexão, voltemos brevemente a Sartre.

Em sua discordância da “interdependência entre ser e não ser, tal como postulada por Hegel, por acreditar que ela resulta em uma ontologia fechada” (Faustino, 2020, p. 5), o filósofo francês estabelece, logo na Introdução de *O Ser e o Nada* (1943) duas das regiões ontológicas principais, “utilizando-se das análises do ser do *cogito pré-reflexivo* e do ser *em-si* dos fenômenos, que nada mais são do que, justamente, o[s] modos de ser *para-si* e *em-si*” (Alt, 2017, p. 26).

Sartre denomina o *ser-em-si* como a forma de ser que corresponde à objetividade. Em outras palavras, é tudo aquilo o que a consciência visa e ao mesmo tempo não é ela (Silva & Vaccaro, 2016). O filósofo francês argumenta que o *ser-em-si* é em si mesmo e, por isso, “não pode ser causa sui à maneira da consciência. Significa que não é passividade nem atividade” (Sartre, 1943/2011, p. 37). Dessa forma, Sartre identifica três características fundamentais do *ser-em-si*: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (p. 40). De acordo com Alt (2017, p. 47), “Mais do que esclarecer a região ontológica denominada 'ser em-si', as três características apresentadas [...] destacam desta primeira descrição: a contingência da existência (o ser é), a ausência de relação a si (o ser é em-si) e o princípio de identidade (o ser é o que é)”.

O modo de ser humano, o filósofo existencialista chama de *para-si*, que corresponde a negação do ser, pois, como vimos, o ser só pode ser descrito por aquilo o que é, diferente do *não-ser* do *para-si* que “tem que atingir, por si mesmo, seu ser como o não-ser do ser-em-si, perpetuamente negando o ser-em-si” (Cox, 2006, p. 23, grifos do autor). Ou como nos diz Alt (2017, p. 47, grifos da autora): “Tendo em vista o princípio de identidade, Sartre exprime esta oposição pelas seguintes fórmulas: enquanto o em-si é o que é, o para-si é o que não é e não é o que é, ou tem de ser seu ser”. Desse modo, o *para-si* não pode adotar um grau de passividade; ele precisa, existencialmente, ser o *não-ser* do *ser-em-si*, mas sem a condição ontológica de realizar a síntese de se tornar um *não-ser-em-si* mesmo, que Sartre (1943/2011) denomina *para-si-em-si*.

Se essa completude impossível, fosse possível, não haveria mais vida humana, pois o *para-si* em sua identificação com o *em-si*, se tornaria um ser tal como os outros seres que coincidem consigo mesmos, encerrando-se, cristalizando-se, tornando-se algo incapaz de perpetuamente tornar-se outra coisa além daquilo o que é. Assim, contíguo à Sartre (1943/2011), a síntese só é possível, na medida em que ocorre enquanto uma totalização em curso.

A consciência do *para-si*, ou a subjetividade, como veremos mais a frente, reafirma a noção da intencionalidade husseriana (Sartre, 1943/2011). Por isso, vale ressaltar que, na perspectiva sartreana e fenomenológica, a consciência sendo intencional, não pode ser reduzida a eventos neurofisiológicos no cérebro humano. Em outras palavras, a consciência transcende a si mesma, escapa de si em direção a tudo àquilo que é visado por ela. Assim, a consciência transcendental, de maneira distinta, projeta-se para fora de si sem se confundir com os objetos visados, tampouco podendo apreendê-los em seu interior. Para Sartre, segundo Alt (2017, p. 132), a consciência “deve ser movimento em direção a um mundo que já aparece com suas

significações objetivas – que são a soma de reações subjetivas de um sujeito – mas que resultam desta maneira [...] alguma coisa.”

Os objetos intencionais não se restringem aos elementos físicos; incluem também aqueles concebidos pela consciência, como a casa percebida, o eletrodoméstico desejado, a fatura do cartão recordada, a fundamentação teórica refletida ou a saudade sentida. Aqui, mais uma vez, não há interioridade ou algo subjacente à consciência, como defendido por Husserl. A consciência do para-si é caracterizada por sua vacuidade, sem “inquilinos”, em uma relação dinâmica com o *em-si*. Conforme Sartre (1943/2011):

Sabemos que não há, de um lado, um Para-si, e, de outro, um mundo, como dois todos fechados, cujo modo de comunicação teremos de procurar depois. O Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negação rumo às suas próprias possibilidades, descobre os ‘istos’ como coisas-utensílios. Mas, ao dizermos que o Para-si é-no-mundo, que a consciência é consciência do mundo, é preciso evitar entender que o mundo existe frente à consciência como uma multiplicidade indefinida de relações recíprocas que a consciência sobrevoaria sem perspectiva e contemplaria sem ponto de vista (p. 388-389).

Posto isso, o *para-si* não corresponde a uma espécie de consciência capaz de “sobrevoar o mundo”, como ele mesmo argumenta: “o Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo. [...] não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’” (Sartre (1943/2011, p. 388-389). Em uma perspectiva fanoniana-existencial, esse é mais um imbróglio para o corpo negro. Não por acaso, Fanon (1952/2020) aborda essa questão com cuidado. Para ele, Sartre não entendeu que “o negro sofre em seu corpo de forma diversa do branco”, uma vez que o que distingue o *negro* do *branco* em sua relação de transcendência, como dirá Fanon (1952/2020), não é sua negritude fundamental, como sugerido por Césaire, nem seu espírito africano, como proposto por Senghor. Mas sim, sua experiência vivida racializada que o coloca em constante conflito existencial, como pontua Shatz (2024).

De maneira análoga ao *Dasein* heideggeriano, que só pode ser compreendido em sua indeterminação temporal, a consciência sartreana, paradoxal, também só pode ser entendida em sua temporalidade. Nesse sentido, isso significa dizer que o tempo não existe em-si mesmo — nem passado, nem presente, nem futuro —, não há nada que contenha o tempo em si mesmo. É somente por meio da negação do para-si que o mundo é temporalizado (Sartre, 1943/2011).

Em relação ao passado, eu “sou o meu passado, e, se não o fosse, meu passado não existiria nem para mim nem para ninguém [...] Mas, por outro lado, não sou meu passado. Não

o sou, já que eu o era.” (Sartre, 1943/2011, p. 168-169). Quanto ao presente, é impossível agarra-lo “em forma de instante, pois o instante seria o momento em que o presente é. Mas o presente não é, faz-se presente em forma de fuga” (Sartre, 1943/2011, p. 177).

Dessa forma, o presente é a situação na qual a consciência se manifesta, é a condição primária que o *para-si* constantemente transcende, projetando-se em direção ao futuro, pois a consciência não é aquilo o que é mas é aquilo o que ela não é (Sartre, 1943/2011). Portanto, o futuro, é uma das principais características da consciência do *para-si*, pois ela se faz sempre em direção ao futuro, projeta-se visando ser aquilo o que não é.

Em um de seus textos para o jornal psiquiátrico de Saint Alban, Fanon (1953/2022) destaca a importância da memória na articulação dos três elementos do tempo: passado, presente e futuro. Segundo o psiquiatra, é fundamental que se reconheça que a memória não apenas conecta esses três tempos, mas que também é responsável por manter viva a expectativa de futuro ao lembrar que “que nossas ações de ontem podem ter consequências em 10 anos e, portanto, poderemos ter que justificar essas ações” (Fanon, 1952/2020, p. 75). Essa memória, portanto, não deve ser vista apenas como o repositório da tradição; ela precisa atuar como síntese dos espaços temporais, lembrando-nos constantemente das implicações futuras das nossas ações passadas.

Contudo, a memória enquanto tradição não deve significar um apego absoluto ao passado em detrimento das possibilidades futuras, nem tampouco deve sugerir a mera rejeição das experiências já vividas. Ao contrário, essa memória deve permitir uma compreensão crítica e dinâmica das tradições, projetando novas formas de existência sobre aquilo que já foi superado. Cabe esclarecer que essa não é uma defesa da posição de Fanon como um afastamento do passado em favor exclusivo do novo. Contíguo a Sartre, Fanon (1952/2020) afirma: “Quem se afasta do passado e do presente e sonha com um futuro distante, desejável e desejado, também é privado do terreno contrário ao cotidiano sobre o qual é necessário agir para realização o futuro desejado.” (Fanon, 1952/2020, p. 75).

A partir daqui podemos inferir sobre alguns pontos importantes no que diz respeito a essa dimensão ontológica existencial da pessoa que tem o seu reconhecimento enquanto pessoa humana interditado. À visto disso, sendo ontologicamente *para-si*, a interdição colonial em seu reconhecimento natural da pessoa negra, resumindo a sua negrura, encerrando-a na superficialidade de sua melanina, ao tomar o seu *para-si*, pode em algumas situações encerra-la em sua dimensão *em-si*.

Nesse sentido, a pessoa negra se vê objetificada de modo a não reconhecer em si mesma qualquer vestígio de humanidade. Essas reflexões só nos são possíveis, uma vez que, como

mostrou Faustino (2022), o trabalho sociogênico fanoniano atribuiu um “peso muito maior que os existencialistas franceses àquilo que estes nomeavam situação, isto é, aos limites materiais concretos e subjetivos postos à liberdade pela sociabilidade em dado contexto social.” (p. 58).

Como bem já nos havia dito Fanon em seu exame da zona de *não-ser*, esse não é um destino o qual será destinado à todas as pessoas negras. A depender da situação vivida, ela poderá, ou não, tensionar novos caminhos, provocar outras fissuras. De todo modo, na medida em que não se tem certeza se a pessoa branca a considera como *consciência-em-si-para-si*, ela estará sempre preocupada “em detectar a resistência, a oposição, a contestação” (Fanon, 1952/2020, p. 232). Fanon, ao historicizar essa condição da consciência do *para-si* essencialmente livre para negar o *em-si*, sublinha que sob um regime de opressão civilizatório, nem sempre esse exercício se mostrará viável.

Em outras palavras, a pessoa negra, cuja humanidade é constantemente negada, vê-se limitada em sua capacidade de projetar-se e de escolher-se. Que projeto individual é capaz de fazer frente ao projeto colonial? Se, no existencialismo sartreano, a consciência escapa de si e se lança na transcendência em direção ao mundo, no estatuto teórico fanoniano, esse movimento transcendental se dá mediante uma correspondência dialética na qual o olhar do outro não subjuga, não diminui ou inferioriza, mas reconhece.

4.4 Ser *negro* para-outro *branco*

Admira-me como se pode mentir racionalizando.

— Sartre, *A Náusea*.

Em sua análise da *Experiência Vivida do Negro*, título do quinto capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon (1952/2020) reconhece a dimensão de *ser-para-outro* de que tratam Hegel, Sartre, Beauvoir e tantas outras intelectualidades anteriores e posteriores a ele. Contudo, como vimos, se não levarmos em consideração a realidade colonial e seu projeto de inviabilização humana dos povos colonizados, nenhuma dessas dimensões ontológicas será minimamente capaz de compreender a existência negra de forma responsável. Afinal, “o negro já não precisa ser *negro*, mas precisa sê-lo diante do *branco*” (Fanon, 1952/2020, p. 125).

Antes de prosseguir, é importante salientar que, embora haja críticas e tensionamentos em torno da tentativa sartreana de descrever sua concepção de humano em *O Ser e o Nada*, que

serve de base ao nosso diálogo crítico, esses debates se dão no campo ontológico, e não antropológico, caminho percorrido por Sartre alguns anos depois em sua *Critica da Razão Dialética* (1960).

Isto posto, o caráter nadificador do *ser-para-si*, ou sua própria liberdade, não deve ser tomado como sinônimo de negligência em relação às conjunturas sociais, econômicas ou políticas. Se estamos condenados a nos escolher, é porque estamos condenados a exercer nossa liberdade sempre em uma situação específica. E como vimos anteriormente: liberdade requer situação que requer um mundo de outros.

Sendo livres por condição ontológica, escolhemo-nos e nos projetamos em um mundo inevitavelmente envolvido em relações intersubjetivas com outras pessoas — somos seres-para-outros. Justamente por estarmos situados, a dimensão do *ser-para-outro*, na teoria sartreana sobre o olhar, adquire relevância e sentido (Alt, 2024). No existencialismo de Sartre, o *para-si*, em sua liberdade, está sempre situado e se manifesta por meio do corpo. O corpo nos coloca na objetividade do mundo exterior, ao mesmo tempo em que apresenta o outro a nós — e a nós ao outro —, evidenciando a possibilidade de sermos vistos.

O corpo-para-si identifica-se à facticidade, que é uma estrutura imediata. Esta, por sua vez, corresponde ao que há que espectral em meio à própria dimensão translúcida, que é desde sempre perturbada pelo assombramento. Na relação de ultrapassamento que é a facticidade corporal, a consciência assume, ao mesmo tempo, sua contingência original, agora em seu aspecto de afetividade original. Se a consciência existe seu corpo, esta ideia não pode ser interpretada (Alt, 2017, p. 346).

Da dimensão de *ser-para-outros* surgem diversos modos ontológicos da consciência, como a vergonha, a comoção de ver e ser visto, entre outros. Desta feita, a dimensão do *ser-para-outro* é tão importante quanto a do *ser-para-si*, pois está intimamente ligada à experiência de ser visto, indo além de uma mera relação de conhecimento, como costuma retratar a tradição filosófica. Segundo Alt (2024), trata-se de uma relação de ser, uma relação ontológica na qual, mesmo livres enquanto *para-si*, nos tornamos objetos no mundo do outro, afirmando, portanto, nossa condição de *seres-para-outros*.

Por conseguinte, a responsabilidade humana no existencialismo transcende uma perspectiva individual e abrange a coletividade como um todo. É por isso que Sartre (1946/2013), em *O Existencialismo é um Humanismo*, sustenta que, ao escolhermos para nós, estendemos essa escolha à toda humanidade: “com efeito, não existe um de nossos atos se quer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser.” (p. 27), como mencionado anteriormente.

No entanto, a postura de “boa vontade” em Sartre e nos(as) sartreanos(as) não os eximem da responsabilidade em dedicar sua atenção para compreender a dimensão e o impacto da configuração colonial do mundo. Se a relação com o outro é ontológica e envolve necessariamente a dinâmica de “ver e ser visto” (Sartre, 1948/1968), “por fazer parte de um todo bastante típico: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por um outro grupo” (Fanon, 1959/2021, p. 77), o racismo se impõe de modo incontornável, saltando os olhos e inviabilizando qualquer resistência ontológica.

Mesmo desumanizadas em seu ser por uma gama de fatores sociais, econômicos e políticos, é sabido que a pessoa negra vive um dilema de luta intensa, buscando ao menos “respirar”. Desse modo, o sentimento por parte da pessoa negra de vergonha que emerge por meio da experiência do olhar branco do outro não decorre apenas por perceber sua liberdade ameaçada e toda a sua existência objetificada; o olhar violento do outro da pessoa negra que em situação colonial é branco também a desumaniza: “é o colono *que fez e continua a fazer* o colonizado.” (Fanon, 1961/2022, p. 32, grifos do autor).

Fanon (1952/2020) rebate duas críticas que guardam semelhanças com certas alegações frequentes no Brasil sobre sua relação com o existentialismo e a real necessidade de uma compreensão existencial da pessoa negra: (1) “talvez possam objetar que o mesmo acontece a qualquer indivíduo” e (2) “alguns teimarão em nos lembrar de que a situação tem duplo sentido” (p. 125). Em resposta à primeira, Fanon destaca inicialmente que admitir tal hipótese seria mascarar o problema real; à segunda, ele rebate categoricamente ao afirmar que essa possibilidade é falsa.

Em outras palavras, embora reconheça a força dialética das relações humanas, Fanon (1952/2020; 1961/2022) afirma que ser o outro não constitui, por si só, um problema para a pessoa negra. Nessa perspectiva, se é verdade que eu sou o outro e que isso faz parte da condição humana, significa igualmente que me coloco no lugar do eu a partir do qual o outro também é visto por mim e pode se sentir envergonhado. Nessa perspectiva ontológica-existencial e historicizada, o problema da colonização não é a objetificação do outro como etapa da luta dialética por reconhecimento; o problema é a animalização do outro; o racismo desumaniza, trancafa o *negro* de modo a impedir que este apareça como *ser-para-si*.

Sabemos dos estragos oriundos de uma sociabilidade objetificada. No entanto, esta para Fanon (1952/2020) faz parte da vida ética, podendo ser superada mediante o conflito. Nesse sentido, a pessoa negra não é simplesmente objetificada pelo olhar branco, mas animalizada; a colonização configura um ataque militar e econômico que não se resume a uma mera “tara psicológica” nem pode ser reduzido a um malogro dialético.

O racismo interdita a condição humana e não o contrário.

O conflito inerente às relações humanas, decorrente de sua dimensão ontológica de *ser-para-outro* em Sartre, não passa, portanto, de uma leitura da realidade humana assentada em uma concepção colonial e dicotômica da existência. A condição humana, como movimento transcendental em direção “ao mundo e ao seu semelhante” (p. 57) caracteriza-se tanto pela agressividade, que pode levar à sujeição ou à conquista, quanto pelo amor e pela doação de si. Como vimos anteriormente, a humanidade é, ao mesmo tempo, um sim e um não, conflito e compreensão, não se restringindo a uma descrição de um amor fracassado, como Sartre o fez, mas é também a possibilidade de um amor autêntico perdido entre o ser e o nada: “desejar para os outros aquilo que se postula para si, quando essa postulação integra os valores permanentes da realidade humana” (Fanon, 1952/2020, p. 57).

Cada consciência parece, como demonstrou Fanon, ser capaz de manifestar, simultânea ou alternadamente, esses dois aspectos.

4.5 Ser para-a-morte em vida

Então, veja.

A morte branca, esmagada, arrancada do seu sudário se ergue gotejante e
desaparece.

— Fanon, *O Olho se Afoga*

Quem nasce em meio ao massacre

Tem ódio de amostra grátis

Minha vida não é um *TikTok*

Minha vida é um *tic-tac*.

— DK 47, *Favela Vive 4*

Como vimos na apresentação de sua biografia, após descobrir sua leucemia, Fanon faleceu em 1961, mas me arrisco a dizer que essa data marca apenas a última de suas mortes, não a única nem a primeira. A primeira vez de sua morte seria impossível de datar por meio de métodos biográficos tradicionais, sob pena de recarmos em relações de causa e efeito; talvez fosse o método progressivo-regressivo sartriano o mais indicado para a compreensão dessas

múltiplas mortes vividas em diferentes fases de sua existência, mas tampouco é esse nosso objetivo aqui.

Não precisaríamos, além disso, desse dado como prova ou ponto de partida para as reflexões deste último tópico, como se a história de vida de Fanon fosse uma exceção capaz de confrontar a regra. Estamos, na verdade, diante de uma regra lamentável e que, como a morte de alguém muito próximo, se mostra de difícil aceitação.

Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2024), entre 2012 e 2022, a cada 12 minutos uma pessoa negra foi morta no Brasil, vítima de homicídio — número que corresponde a 76,5% de todos os casos no país (IPEA, 2024). Pelos mesmos dados, verifica-se que, no Brasil, a proporção de mortalidade por suicídio afeta as populações indígenas de maneira mais intensa (2,88%), seguidas pela população negra (0,95%), pela população branca (0,95%) e, por fim, pela amarela (0,44%).

Em uma nota de rodapé ao final de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon (1952/2020) observa que, inicialmente, pretendia concentrar-se no estudo da dimensão ontológico-existencial do *ser-para-a-morte* da pessoa negra. Essa declaração do autor martiniano vem acompanhada de uma denúncia: “Julgávamos necessário fazê-lo, pois incessantemente repetem: *o negro não se suicida*” (Fanon, 1952/2020, p. 229, grifo nosso). É importante lembrar também que Fanon (2015/2020) traz em uma de suas peças *O Olho se Afoga* (2015), François, personagem que vivia constantemente assombrado pela morte como uma necessidade.

De acordo com Faustino (2018), essa percepção fanoniana acerca da morte — desde a morte social, caracterizada pelas fronteiras raciais que bloqueiam e interditam o reconhecimento recíproco das diferenças humanas, como proposto por Hegel — tornou-se gradualmente uma questão central de interesse político e teórico para Fanon. Gordon (2000) argumenta que o descaso da psiquiatria francesa na primeira metade do século XX foi tamanha, que Fanon, em meio a uma argumentação filosófica, sentiu a necessidade de abordar diretamente essa questão:

Para Durkheim, os judeus não se suicidavam. Atualmente, é o que se pensa dos negros.

Ora, “o hospital de Detroit recebeu entre os suicidas 16,6% de negros, enquanto a proporção de negros na população é de apenas 7,6%. Em Cincinnati, os suicidas negros são mais do que o dobro dos brancos, excedente devido à espantosa proporção de negras: 358 para 76 negros (Deshaires, 1947, como citado em Fanon, 1952/2020, p. 229).

De acordo com Gordon (2000), a máxima falaciosa exposta por Fanon estava relacionada à crença racista de que, por não possuir uma percepção de si ou a inteligência

necessária para compreender sua real situação, as pessoas negras seriam incapazes de cometer suicídio. Fanon (1952/2020) demonstra essa suposição quando recorre a uma fala de um personagem de Richard Wright, em sua obra excepcional *Filho Nativo* (1940):

Louis-Thomas Achille, em uma conferência, não hesita em defender esse posicionamento, e Richard Wright, em um de seus romances, põe na boca de um branco as seguintes palavras: ‘Se eu fosse um negro, eu me suicidaria...’, entendendo com isso que apenas um negro é capaz de suportar um tratamento desses sem sentir o apelo do suicídio. (Wright, 1940, como citado em Fanon, 1952/2020, p. 229).

Pouco tempo após a conclusão da escrita de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), e alguns anos da escrita de suas peças teatrais, Fanon publicou o seu texto, *A Síndrome norte-africana* em fevereiro de 1952, na revista *Esprit*. Esse artigo foi republicado, em 1959, na coletânea de textos *Por Uma Revolução Africana: textos políticos*. Nele, Fanon (1952/2021) elabora suas considerações sobre a experiência norte-africana com a psiquiatria tradicional, subdividindo-as em três teses.

Na primeira, o comportamento das pessoas norte-africanas na França e em suas colônias provoca na equipe médica “*uma atitude de desconfiança quanto à realidade de sua doença.*” (Fanon, 1952/2021, p. 38).

Na segunda, a postura do corpo médico em relação à pessoa norte-africana é apriorística – basta sua presença para que ela seja inscrita num quadro preexistente, fenômeno que Fanon (1952/2021) denomina síndrome norte-africana.

Na terceira, Fanon (1952/2020) ressalta a boa intenção do trabalho do médico psiquiatra francês E. Stern, em seu artigo sobre a medicina psicossomática, *La médecine psychosomatique*⁹¹, (1949), ao passo em que, ao levar em consideração o modo de existência do(a) norte-africano(a) na França, tensiona os elementos situacionais que Stern considera essenciais para um diagnóstico de situação.

Os mesmos tensionamentos que Fanon emprega aqui com um pouco de boa vontade podem ser adaptados à descrição de situação realizada por Sartre, conforme discutido no início deste capítulo. A pessoa norte-africana – frequentemente árabe – cuja experiência, em função de seu contexto colonizatório, apresenta uma leitura singular em comparação com a realidade da pessoa negra no Brasil⁹².

⁹¹ *Psyché - Revue Internationale de Psychanalyse et des Sciences de l'Homme* (nº 27-28, 1949).

⁹² Ao passo que se aproxima por ser uma sociedade estruturalmente racista.

Com isso, é possível até imaginarmos um diálogo atemporal entre o psiquiatra martinicano Frantz Fanon, o geógrafo brasileiro Milton Santos (1926–2001), e o historiador e filósofo camaronês Achile Mbembe. Sentado, Fanon diz: “Por vezes me pergunto se não seria bom explicar a um francês médio a desgraça que é ser um norte-africano” (Fanon, 1952/2021, p. 49), segundos depois, Milton Santos responde: “Minha vida, todos os dias, é a de negro e, como tal, mantendo com a sociedade uma relação de negro. No Brasil, essa relação não é das mais confortáveis” (Santos, 1997). E, então, Fanon (1952/2021) acrescenta que “o norte-africano, no seio da nação francesa – que é, como nos dizem, a sua própria – vive, no plano político e cívico, um imbróglio que ninguém deseja enfrentar” (p. 49), enquanto Mbembe (2014) conclui que “ninguém – nem aqueles que o inventaram, nem os que foram englobados por esse nome – desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal” (p. 11)⁹³.

Em seu diagnóstico de situação, segundo Fanon (1952/2021), Stern propõe um plano que abrange: (1) as relações do sujeito com seu ambiente; (2) suas ocupações e preocupações; (3) a forma como esse sujeito comprehende sua sexualidade; (4) suas tensões interiores; (5) seu sentimento de segurança ou insegurança; (6) os perigos aos quais se sente ameaçado; e, por fim, (7) sua história de vida mediada por sua evolução. Como deve-se imaginar, os pontos desse diagnóstico que nos interessa são os últimos três que, por sua importância, acabam por englobar os demais aspectos.

No que diz respeito ao sentimento de segurança, Fanon (1952/2021) defende sua eliminação, pois, para ele, não há espaço para tal sentimento. O desconforto é perpetuado, e o ciclo vicioso dessa violência é infernal. Para parafrasear Fanon (1952/2020, p. 131-132): “quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam acrescentam que não é por causa da minha cor...” (p. 132), o mesmo pode ser dito quando o ódio culmina na morte da pessoa negra: “morreu porque confundimos, não porque era negro”; “estava no lugar errado na hora errada, a bala perdida não vê cor”; “era uma criança, uma pena. Ela era negra?”.

Para onde vamos com isso? Vejamos até onde Fanon nos leva!

Em relação aos aspectos de perigo que ameaçam a vida do sujeito em um diagnóstico de situação, Fanon (1952/2021) é categórico ao afirmar que, por diversos fatores sociais, a pessoa negra é ameaçada em sua afetividade, em sua atividade social e em sua cidadania,

⁹³ Por essa razão, optei por referir-me às pessoas negras em minhas reflexões mediadas pelos tensionamentos de Frantz Fanon.

asseverando: “o *norte-africano* reúne todas as condições que fazem um *homem* adoecer.” (p. 49, grifo nosso).

Nas idas e vindas do cotidiano, ouvir que “existem mulheres para casar e outras como você, são apenas para transar” não constitui uma ameaça forte o suficiente para provocar adoecimento? Chegar ao condomínio em que se reside e ouvir a vizinha, aos gritos, chamando você e toda a sua família de macacos, apenas porque sua garagem faz divisa com a dela, não leva ao adoecimento? Constituir uma família negra e ter sua nacionalidade, assim como a de sua esposa e filho, questionada em todos os serviços públicos – mesmo diante de um forte sotaque regional – não representa, também, uma ameaça à sua cidadania? E, caso ainda reste dúvida, ter o próprio veículo, com toda a família a bordo, baleado mais de 80 vezes pelo exército brasileiro; presenciar o esposo e quem tentava ajudar serem mortos naquele dia, sob a justificativa de que o carro da família foi confundido com um veículo roubado, não seria o suficiente?

Por acaso não estariam presentes, aqui, todas as condições necessárias para levar uma pessoa negra ao adoecimento?

Diante de sua insegurança e dos perigos representados pelo outro, que não apenas o envergonham, mas também cercam e ameaçam constantemente sua existência, as pessoas negras sentem-se esgotadas, “sem vida, num corpo a corpo com a morte, uma morte aquém da morte, uma morte em vida” (Fanon, 1952/2020). Perguntas como essas levantadas anteriormente, que culminam nesse meu último questionamento, nos levam a uma reflexão que merece ser encarada de duas formas. A primeira segue como uma espécie de “ataque-relâmpago” (Faustino & Gayão, p. 56) fanoniano à Heidegger. Em seguida, voltamos a Sartre para também negá-lo, refletindo sobre o que resta desse diálogo crítico para a compreensão do *ser-para-a-morte* que se dá em vida.

Logo acima, utilizei o termo “negá-lo” no sentido de “superá-lo”. Talvez a expressão mais coerente com essa posição fosse “tensioná-lo; no entanto, nesse contexto específico, ela me pareceu branda demais para um pensamento radical, que utilizava sua radicalidade não apenas para denunciar as desgraças e as condenações, mas também para afirmar-se e destacar as necessidades de mudança: “E Fanon costumava exagerar suas diferenças com seus mentores, como se esse fosse o único modo de se afirmar. Contudo, ele tinha boas razões para discordar do universalismo de Sartre (Shatz, 2024, p. 93).

Em *Ser e Tempo* (1927) Heidegger (1927/2015) revisita a questão do *Ser*, estabelece a sua ontologia fundamental, “descrevendo os fenômenos que o caracterizam tais como se apresentam” (Penha, 1982/2014, p. 26), e, que contribuem para o início de nossas reflexões.

Heidegger, portanto, diferencia o Ser *Sein* do ente *Seiendes*. O ente refere-se a tudo aquilo o que existe no mundo, enquanto o *Ser* possibilita a existência dos entes. Contudo, ele deixa claro não ser possível abordar um sem o outro, e por isso “só se pode falar em Ser relacionando-o a um ente”, uma vez que para que “exista o Ser é necessário que exista o ente.” (Penha, 1982/2014, p. 27-28). Essa diferenciação é crucial para o entendimento da sua filosofia, uma vez que:

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido de ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição (Heidegger, 1927/2021, p. 37).

Para isso, o filósofo da analítica existencial distingue a dimensão ôntica e a dimensão ontológica, como duas formas distintas de acesso à compreensão do *Ser*. No caso, a compreensão ôntica está relacionada aos estudos científicos que se dedicam aos aspectos concretos e empíricos da realidade (Heidegger, 1927/2021). Em contrapartida, a compreensão ontológica visa desvelar o sentido do *Ser*, investigando as condições fundamentais que torna a existência possível e acessível (Heidegger, 1927/2021).

A pergunta central de Heidegger acerca do *Ser*, fortemente influenciada pela fenomenologia de Husserl, não se preocupa em oferecer uma definição estática ou respostas que expliquem o *Ser* de forma ôntica. Em vez disso, concentra-se em uma investigação contínua de seu significado, voltando-se para o desvelar do seu sentido em uma perspectiva ontológica (Penha, 1982/2014).

No entanto, cabe salientar conforme demonstra Douglas Barros (2020) que, já na lógica do sistema filosófico hegeliano, o ser encontra-se no movimento, como um devir incessante. É justamente o ser enquanto movimento que permite Hegel colocar a história no centro da filosofia, antecipando a crítica heideggeriana à generalização do *Ser*.

Destarte, o que nos importa, neste momento, é a compreensão heideggeriana de um *Ser* em particular: o *Dasein*⁹⁴. Esse *Ser* se faz presença no mundo de maneira ôntica, ou seja, relaciona-se com outros entes e até os utiliza em sua cotidianidade, como nos diz Heidegger (1927/2021, p. 49): “a compreensão de ser, própria da presença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo”. Todavia, ontologicamente, o *Dasein* distingue-se por sua

⁹⁴ *Dasein* significa "Ser-aí", traduzido do alemão, sendo uma palavra composta por *da* "aí" e *Sein* "ser" frequentemente traduzida no Brasil por "presença". Essa foi a forma escolhida por Heidegger para designar o ser que somos nós mesmos, ou seja, a humanidade.

capacidade de interrogar a si mesmo, questionando o seu próprio ser. *Dasein* refere-se ao Ser lançado em um mundo fático, convivendo com outros entes (Heidegger, 1927/2021).

Dissemos que o ser-aí é um ente que, em cada caso, sou eu mesmo; seu ser é, em cada caso, meu. Esta definição indica um constitutivo estado ontológico, mas apenas o indica. Ao mesmo tempo, ela nos diz onticamente (ainda que de forma precária) que, em cada caso, esse ente é um ‘eu’ - e não os outros (Heidegger, 1927/2021, p. 85).

Diferente dos outros entes que dependem essencialmente da relação que o *Dasein* estabelece com eles, para Heidegger (1927/2021) a essência do *Dasein*, por ser presença, se dá em ter de ser, e dessa maneira, uma das suas características fundamentais pertence irredutivelmente em ser-no-mundo⁹⁵.

[...] o ser-no-mundo não é uma ‘propriedade’ que a presença às vezes apresenta e outras não, como se pudesse *ser* igualmente com ela ou *sem* ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A presença nunca é ‘numa primeira aproximação’ um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a presença, sendo-no-mundo, é como é (Heidegger, 1927/2021, p. 103-104, grifos do autor).

Esse mundo, antes de ser meramente topográfico, reflete um universo de sentidos mediado pelo próprio *Dasein* e pelas relações que o envolvem. E isso preconiza uma primeira característica fundamental: a de *ser-com*. Segundo Heidegger (1927/2021, p. 177), a existência da presença se dá de modo a ser compartilhada com outros entes humanos, isso não se trata de um capricho passível de escolha, mas diz respeito a parte fundamental e constitutiva da existência humana.

Assim, o *ser-com-os-outros*⁹⁶ está ligado diretamente à condição da existência em sociedade, nas suas mais diversas formas e denominações. Ou seja, até a compreensão que tenho de mim mesmo é atravessada pela minha relação que tenho *com-o-outro* (Heidegger, 1927/2021).

[...] Ser-com é sempre uma determinação da própria presença; ser copresente caracteriza a presença de outros na medida em que, pelo mundo da presença, libera-se a possibilidade para um ser-com. A própria presença só é possuindo a estrutura

⁹⁵ No alemão utilizado por Heidegger (1927/2021): *In-der-welt-sein*

⁹⁶ No alemão utilizado por Heidegger (1927/2021): *Mitsein*

essencial do ser-com, enquanto copresença que vem ao encontro de outros (Heidegger, 1927/2021, p. 177).

Em seu artigo sobre a experiência psicológica do “Nós”, Freitas (2024) lembra que a dimensão do *Ser-com*, da qual nos fala Heidegger, torna-se impossível na perspectiva sartreana. Isso ocorre porque, para o filósofo francês, tão importante quanto *ser-com-os-outros* é ter o conhecimento sobre quem é esse Outro com o qual se está em relação. O que, como vimos, evidencia o caráter conflituoso das relações humanas para Sartre. A sociogenia fanoniana em sua historicização das ontologias, nos impõe algumas perguntas a mais: eu sou? Se sou eu negro(a), o meu outro é branco(a)? Continuemos.

Em sua dinâmica temporal de ser no tempo, o *Dasein* — o ser que somos nós mesmos — sabe-se finito. No entanto, saber-se finito, e até mesmo ter certeza da sua própria mortalidade, não significa, para Heidegger, levar a vida de maneira autêntica. Para o filósofo alemão, a inautenticidade do *Dasein* reside justamente na relativização da morte, abordada como um mero evento ordinário da vida. Como exemplifica Heidegger (1927/2021, p. 328): “o teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, [...] Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora”.

Nesse contexto, a morte, em seu sentido impróprio, é percebida como algo que acontece no mundo, como um fato que nos atinge de maneira impessoal e externa (Heidegger, 1927/2021). Heidegger contrapõe essa perspectiva à autenticidade, que se caracteriza por uma existência vivida de acordo com as próprias possibilidades de ser, em oposição à conformidade com o ‘Eles’ — o coletivo social. Isso, porque, para o filósofo alemão, está na dimensão de ser-para-o-fim, ou para-a-morte, o seu “poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.” (Heidegger, 1927/2021, p. 331).

No que diz respeito ao poder-ser diante da morte, Heidegger (1927/2021), nos diz:

Cabe caracterizar numa primeira aproximação o ser-para-a-morte como *ser para uma possibilidade* e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada da própria presença. [...] O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se para com a morte de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como possibilidade. [...] Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. A desvelar numa antecipação esse poder-ser, a presença abre-se para si mesma, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir (Heidegger, 1927/2021, p. 337-339, grifos do autor).

Voltando com Fanon, pergunto-me: dentre essas mortes rotineiras, qual delas haveria de ser encarada autenticamente pelo *Dasein* em sua condição negra? Quais privilégios poderíamos encontrar nessas mortes, de alguma maneira já anunciadas? Existiria algum espaço para uma autenticidade negra, se a morte parece não possibilitar nada além de um genocídio? E, ainda, se isso não se aplicar à pessoa negra, ela seria, então, excluída do que Heidegger chama de *Dasein*? Considerando que a realidade humana destacada por Heidegger é chamada *Dasein*, neste trabalho fanoniano-existencial não me oponho a reconhecer, nas pessoas negras, esse caráter de *poder-ser*, assim como fez Neusa Santos (1983/2021), por meio da psicanálise, ao enfatizar a dimensão primordial da vida negra: o devir do tornar-se.

Contudo, em Fanon (1952/2020; 1952/2021), percebemos que a morte é reiteradamente imposta à pessoa negra por meio do racismo estrutural e das violências cotidianas. A dimensão coletiva dessa morte — em seu aspecto estrutural, isto é, político e econômico — deve ser levada em conta, caso queiramos avançar no debate.

Nas elaborações heideggerianas, a morte é aquilo que há de mais próprio da vida. Em sintonia com a obra de Fanon (1952/2020), no caso da pessoa negra, a morte também constitui o que há de mais próprio da vida; no entanto, ela figura como impedimento à vida e culmina em uma história de vida que é uma história de morte cotidiana. Essa morte não conduz ao reconhecimento da indeterminabilidade do *Dasein*, para que o sujeito assuma a responsabilidade por ser o que é, na medida em que se constitui como abertura para suas próprias possibilidades de ser.

Pelo contrário, aqui a morte inviabiliza projetos. Impossibilita as possibilidades. Não se dá antes, e nem depois, se deu aqui e agora, como rima Mano Brown (2013) em sua participação na música *Homem Invisível* (2013) do rapper paulistano Edi Rock.

E, como te dizer o que ser

Ou não ser

Não viver, não sofrer

Será esperar o que é de se esperar ?

No enredo dessa ópera

Da vida as vezes áspera

Ninguém morre de véspera

Etcétera, etcétera.

Para o ser que foi racializado pelo colonialismo, conforme Faustino e Gayão (2022), a morte não se apresenta mais como possibilidade da impossibilidade de uma existência autêntica, ou como um “momento indeterminado e impossível de ser experienciado”, mas sim

como um “evento dado, determinado e conhecido; ela acontece *agora*, já aconteceu.” (p. 54). Ainda segundo os autores, é justamente nessa ambivalência entre vida e morte que se encontra a diferença fundamental entre a perspectiva de Frantz Fanon e a analítica existencial heideggeriana. Ao meu ver, é também nesse ponto que Fanon se aproxima e se distancia de Sartre, na medida em que o psiquiatra martiniano, ao final, opta pela vida.

Dessa forma, caminhando com Sartre (1943/2011) e, dessa vez, contra Heidegger — já que ambos compreendem de formas distintas o fenômeno da morte —, podemos destacar que, em síntese, para Heidegger, a morte é essencial à realidade humana, enquanto Sartre critica essa humanização da morte, afirmando que ela não pertence à estrutura do *para-si*, sendo “totalmente estranha à existência humana”. Entretanto, alinhados ao pensamento fanoniano, concordamos que o *ser-para-a-morte* em um contexto colonial não pode mais ser encarado em seu horizonte individual como uma possibilidade intransferível.

Nesse contexto, a morte está longe de ser minha possibilidade mais própria, pois, enquanto tal, escapa-me, pertencendo irredutivelmente à minha facticidade. Não há possibilidade de uma experiência universal da finitude quando um maior grau de melanina é definido como alvo certeiro.

Ainda assim, Sartre (1943/2011) prossegue em sua análise ontológica do ser e do nada, tratando a morte como um puro fato, um acontecimento contingente, semelhante ao nascimento, o que evidencia demasiado privilegio das ontologias-existenciais europeias:

Eu não poderia descobrir minha morte, nem espera-la, nem tomar uma atitude com relação a ela, visto ser aquilo que se revela como o irrevelável, aquilo que desarma todas as esperas e que penetra em todas as atitudes, particularmente as que adotamos a seu respeito, para transformá-las em condutas exteriorizadas e coaguladas, cujo sentido é para sempre confiado a outros que não nós mesmos (Sartre, 1943/2011, p. 668).

De uma vez por todas, o genocídio da população negra no Brasil não pode ser compreendido em seu aspecto contingencial; trata-se de um autêntico projeto. É verdade que alguns(as) poderiam alegar que a dimensão de *ser-para-a-morte* não se vincula à morte física do sujeito. Ainda assim, ao falarmos de genocídio, falamos também de altercídio (Mbembe, 2014), menticídio (Nascimento, 1980) e epistemicídio (Carneiro, 2005). Conforme já abordei em um trabalho anterior (Gabriel, 2021), todas essas são formas de negar a humanidade do outro por meio de práticas cotidianas que, embora não eliminem o sujeito fisicamente, impõem mortes simbólicas, afetivas e sociais que contribuem também para sua morte física. Essa estratégia, de acordo com Sueli Carneiro (2005), mostra-se a mais eficaz das maneiras do empreendimento colonial estabelecer seu processo genocida.

Em uma sociedade na qual ser negro(a) não equivale a ser humano, e, quando possível negociar, talvez signifique ser meio-humano ou um morto-vivo, a experiência vivida da pessoa negra torna-se uma experiência de morte em vida.

Parafraseando Camus (1942/2014) com nossas reflexões, a experiência da pessoa negra enquanto *ser-para-a-morte* em vida não é a única, mas constitui uma das questões mais importantes, que não pode e nem deve ser ignorada.

Dessa maneira, a dimensão de *ser-para-a-morte*, não diz respeito a algo que eu possa integrar ao meu projeto existencial; ao contrário, ela decorre de um projeto colonial que inviabiliza qualquer tipo de projeto. Sendo assim, a dimensão de *ser-para-a-morte* do negro não pode ser ignorada nem secundarizada em nossas ontologias existenciais. A experiência vivida pela pessoa negra evidencia, novamente, que se a morte não revela meu projeto autêntico de *poder-ser*, ela escancara a inautenticidade de uma realidade social que me inviabiliza como pessoa humana e insiste em nos matar sistematicamente. Afinal, a morte mora ao lado⁹⁷.

E, não esqueçamos da “consequência engatilhada na sua cara”, conforme demonstrado por Xis (2002).

Uma morte no bonde,
uma morte durante a consulta,
uma morte com as prostitutas,
uma morte no canteiro de obras,
uma morte no cinema,
uma morte múltipla nos jornais,
uma morte no medo que as pessoas de bem sentem de saírem após a meia-noite.

Uma morte,
Sim, uma *MORTE* (Fanon, 1952/2021, p. 50, grifos do autor).

Parafraseando mais uma vez Fanon (1952/2020), o *negro* é um morto-vivo.

Em 1968, estreou nos cinemas norte-americanos o filme *A Noite dos Mortos Vivos*. O longa-metragem em preto e branco foi pioneiro ao apresentar pela primeira vez nas telas os zumbis comedores de cérebro tal como os conhecemos hoje. O filme também foi marcante para a população negra ao redor do mundo, que pôde acompanhar — se não na época, ao menos ao

⁹⁷ No uso da expressão “a morte mora ao lado” faço uma referência irônica ao filme *O Pecado Mora ao Lado* (1955), dirigido por Billy Wilder (1906-2002). A substituição da palavra “pecado” por “morte” visa ressaltar, por um lado, a completa ausência de atores ou atrizes negras no filme — nem mesmo em papéis secundários ou como figurantes — e, por outro, enfatizar como a presença da morte racializada pode ser tão cotidiana e próxima quanto o ‘pecado do desejo pela brancura da atriz principal Marilyn Monroe (1926-1962), sugerido pelo título do filme em português.

longo dos anos seguintes — o ator Duane Jones (1937-1988)⁹⁸, um homem negro, protagonizando o personagem principal, Ben, que, ao contrário do que acontecia na maior parte dos filmes de terror daquela época — e mesmo de um tempo não tão distante de nós —, não morre logo no início da história.

Dirigido e roteirizado por George R. Romero (1940-2017)⁹⁹, a narrativa começa em um cemitério em uma pequena cidade dos Estados Unidos e conta a história de um grupo de pessoas que, durante uma noite, se abriga em uma antiga casa para sobreviver a noite mais escura que o habitual infestada por zumbis. Para além dos clichês que circundam produções de terror, comédia e drama do cinema norte-americano:

A noite dos mortos-vivos não acusa a negritude do mal que está acontecendo. Os zumbis não são negros e não surgem de lugares negros como a África, o Caribe ou algum pântano da Louisiana, nem se levantam como resultado de algum ritual vodu. Em vez disso, *Noite* usou de um hábito comum na década de 1950, que era culpar cientistas (brancos) e invasões alienígenas (Coleman, 2011/2019, p. 186, grifos da autora).

Oposto a isto, Ben, possui camadas contraditórias, tem tomadas de decisão extremamente ambíguas, chegando a ser paradoxal. Às vezes, opta pela luta coletiva por entender que é o melhor caminho para se manter vivo, mas também decide salvar outras vidas mesmo arriscando a própria; em determinados momentos, resolve não ajudar e chega a impedir outros de fazê-lo. Ao fim de algumas situações de conflito grupal, Ben se refugia no porão da casa, conseguindo sobreviver até o amanhecer e superando a noite dos mortos.

Nesse momento, um grupo de moradores locais, acompanhado pela polícia, chega à fazenda onde Ben está escondido, a princípio, dos zumbis. Esses homens brancos armados matam todos os zumbis que encontram pelo caminho. Ao tocar seu próprio corpo, ouvir vozes humanas e se dar conta de que está vivo, Ben, ainda armado, decide sair do porão e abrir a janela. Vale ressaltar que a arma em sua mão não deveria, em tese, motivar um disparo: seu manuseio, como uma ferramenta-a-mão, evidencia a capacidade de projetar-se no mundo e

⁹⁸ Nascido em Nova Iorque, Jones também já havia sido professor de línguas para escolas preparatórias e depois de seu importante papel em *A Noite dos Mortos Vivos* (1968) passou a atuar como ator e diretor de teatro. Anos depois seu nome serviria de inspiração para a criação de um personagem em uma série de terror baseada nas histórias em quadrinhos *The Walking Dead* (2010).

⁹⁹ George Romero dirigiu e roteirizou vários filmes após *A Noite dos Mortos-Vivos*. Embora não seja tão extensa, sua filmografia conta com pouco menos de vinte títulos, incluindo filmes e documentários. Destaco aqui, em especial, as sequências do filme de 1968: *O Despertar dos Mortos* (1978) e *Dia dos Mortos* (1985). Em todas essas obras, Romero inclui personagens negros(as) que não servem apenas como apêndices da trama principal; ao contrário, são, de algum modo, protagonistas de suas próprias histórias e, não, apenas, zumbis. Fica evidente o incômodo de Romero em relação a filmes nos quais personagens negros(as) têm reservadas apenas poucas linhas de diálogo estereotipadas, semelhantes ao “*Y'a bon banania*” denunciado e tão criticado por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952).

atribuir sentido a uma vida que, até então, se limitava a matar os zumbis dos quais o uso da arma o distancia absurdamente.

É nesse momento do filme que um ajudante local afirma ter visto “alguma coisa” se mexendo dentro daquela velha casa. O policial, ao olhar com mais cuidado, avista um corpo negro, mas não consegue distinguir se aquele corpo pertence a um homem negro ou se é apenas mais um zumbi. Pronto para dar a ordem para seu companheiro atirar, o policial diz: “Está ali. Acerte na cabeça, no meio dos olhos”. Logo em seguida, confirma a morte dizendo: “Bom tiro! Está morto. Vão buscá-lo! Mais um para o fogo” (Romero, 1968).

Assim, essa espécie de “alguma coisa” reduzida a mais um corpo em meio a tantos outros que queimam até o final do filme era Ben — um homem negro que sobreviveu a um apocalipse zumbi e a um grupo de pessoas brancas mergulhadas em sua condição prático-inerte. Mas que ao fim não resistiu a uma simples troca de olhares com um homem branco armado e disposto a atirar e tirar sua vida. Como já nos ensinou Fanon outra vez: não havia resistência ontológica. Observemos com atenção: Ben não foi apenas objetificado; ele foi animalizado. Não era simplesmente outro — consideraram-no um morto-vivo, um corpo sem vida: Ben, não era um homem, ele era um homem negro, um zumbi¹⁰⁰.

Se Fanon demonstra algo de crucialmente ontológico com seus sociodiagnósticos da existência racializada e colonizada é a já facticidade de sua morte, não tanto numa iminência que delineia o “todo” de sua existência, mas numa realização imperfeita que se alonga num limbo; imanência à espreita para reduzi-la a nada. Diante dessa outra forma de certeza perpétua da própria morte, a luta contra sua presença concreta e assombrante ocupa e domina todo o espaço-tempo existencial, isto é, a possibilidade de fazer algo mais da própria vida. Mesmo o ainda-não — para o qual a morte poderia talvez ser lançada, dando espaço a possibilidades menos impróprias de uma vida digna — deve ser conquistado todo dia. Nem se trata de encobrir a morte — como se cobre algo atmosférico? — mas de se esquivar e de desviá-la; no limite, como demonstra Fanon a

¹⁰⁰ Não são poucas as produções culturais e artísticas recorrem ao corpo negro como metáfora dessa condição liminar, meio viva-meio morta. Para além da filmografia de George A. Romero, e de incontáveis músicas e álbuns que me acompanharam ao longo da minha trajetória, uma obra que me marcou quando criança foi o jogo de videogame *Shadow Man*. O personagem ainda nos quadrinhos, surgiu em 1992, na revista da editora independente *Valiant Comics*, poucos anos depois as histórias da revista foram compradas pelo estúdio *Acclaim*, que o adaptou para um jogo voltado ao público adulto, lançado originalmente para o console *Nintendo 64* em 1999. De acordo com o manual do jogo, nele, nós assumimos o controle de Michael LeRoi, um homem negro sombreado constantemente pela morte. Viciado em apostas, LeRoi vê a família ser massacrada, e na tentativa de salva-la, ele é escravizado e transformado em um homem-zumbi, recebendo no peito a Máscara das Sombras que o transforma no personagem que leva o título do jogo *Shadow Man*. Ele é o único ser capaz de transitar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Imortal e ao mesmo tempo morto, sua liberdade foi substituída pela condenação de ter de lutar ao lado e por aqueles(as) que tiraram a sua vida (Gradiente, 1999).

respeito dos assassinatos resultantes da fome e de todo tipo de brutalização da existência, a própria morte pode, sim, ser remetida a um outro – apenas provisoriamente, é óbvio, mas pode; hoje quem morre é o outro, não eu (Faustino & Gayão, 2022, p. 55).

Como vimos, em suas peças teatrais, Fanon, sob forte influência do surrealismo, da negritude, da psicanálise e do existencialismo, surpreendeu, segundo Faustino e Gayão (2022, p. 50), “os desavisados que esperam em seu teatro filosófico um mero panfleto político focado na denúncia de uma ou outra dada contradição social”. Dentre as possibilidades interpretativas essas peças não podem ser consideradas meros panfletos políticos. Em vez disso, como apontam os autores, elas podem ser vistas como uma proposta estética voltada para o extremo da estranheza e das interrogações dos “indivíduos diante das mediações sociais concretas com que se deparam” (Faustino e Gayão, 2022, p. 50).

Outra possibilidade, mencionada pelos autores, é que essas obras evidenciam o quanto Fanon surpreendeu ao ir além da denúncia política imediata de contradições sociais específicas, apesar de alguns assim esperarem — e isso fica explícito mesmo quando consideramos que Fanon, mais tarde, pediu que seu teatro fosse apagado (Faustino e Gayão, 2022). Devido a isso, o foco das suas peças recaiu sobre uma proposta estética de levar ao extremo a estranheza e as questões enfrentadas pelos sujeitos, o que inclui necessariamente a reflexão sobre a morte. Essa reflexão fica evidente quando Lucien, um dos quatro personagens da peça fanoniana *O Olho se Afoga* (2015), dialoga com Ginette, na terceira cena:

Lucien: Veja você, refleti bastante sobre tudo isso: acredito que, definitivamente, um homem terá que escolher entre a vida e a morte.

Dizem que o homem é grande porque ele aceita morrer. Mas morrer não é nada. A grandeza do homem está talvez em sua aceitação da vida.

A vida, com seus duros golpes, suas vergonhas a enxugar, as cutucadas recebidas sob a mesa sem dizer nada, suas covardias, seus compromissos, especialmente seus compromissos.

Um homem não é nada além de uma promessa entre a vida e a morte.

Mas mesmo que ele não seja nada além, ele deve insistir.

Deve viver, por nada, porque ele está aqui;

Deve agarrar a vida com unhas e dentes, de frente, como um gladiador.

Deve ser um constante insulto ao destino (Fanon, 2015/2020, p. 103 -104).

Segundo Faustino & Gayão (2022, p. 50), é justamente nessa tensão que, “Fanon enquadra o desejo de morte (e da cegueira, da noite) por François: não como escolha, mas

gravidade na qual já se vê imerso pelo mundo que habita, incapaz de traduzir propriamente o que lhe acontecia”. E, é dessa forma que continuamos compreendendo que nossa reflexão sobre a existência negra precisa ser encarada a partir dessa tensão, e não mais como um ato de apatia diante da morte. Esse não é sequer um apelo à autenticidade inspirado em Heidegger (1927/2021), tampouco à autenticidade diante da vida em Sartre (1948/1968); trata-se, sobretudo, de uma constatação e uma reivindicação constante à vida.

E assim, continuamos, pois nossa existência depende disso.

4.5.1 Por que continuamos?¹⁰¹

Nossos nomes serão escritos em milhares de paredes.

Venha comigo e torne-se imortal.

— Candyman

Ei moleque! O sol vai brilhar.

Mantenha-se vivo e verá.

É preciso renascer (O que virá)

E entender o jogo (O que virá)

O sol vai brilhar (O que virá)

Ontem tive que morrer (O que virá)

Para começar de novo.

— Mano Brown & Lino Crizz, *Homem Invisível*

Mas então, por que continuar? Essa é uma pergunta reformulada por Gordon (2000, p. 13) a partir de um questionamento racista que, no contexto da pessoa negra, indagava: “por que eles continuam?”.

Aplicada a grupos, como populações ou aquilo que poderíamos entender por “povo” com várias aspas, segundo Gordon (2000, p. 15), “o racismo antinegro defende um mundo que, em última instância, seria melhor sem os negros. Do ponto de vista dessa lógica, os negros

¹⁰¹ O título desse tópico faz referência ao questionamento levantado por Lewis Gordon (2000) em seu livro *Existencia Africana*.

precisam justificar sua contínua existência". Ao fim, a indagação racista trata-se de saber se certos grupos minoritários deveriam ter existido ou não.

Contudo, conforme o intelectual jamaicano salienta, é preciso reconhecer que ninguém escolhe nascer neste mundo fático; mas, ao optar por continuar vivendo nele, assumimos a existência que nos foi, de certa forma, dada, mas não em um sentido de ter sido concebida por algo ou alguém necessariamente. No caso das pessoas negras, isso implica reconhecer que, embora não se tenha escolhido nascer sob determinações raciais, prosseguir na vida ainda que partindo dessas imposições e admitir tal condição constituem, em si, uma escolha (Gordon, 2000). Escolhemos continuar.

Dessa maneira, o autor destaca, antes de tudo, a ilegitimidade de tais exigências de justificação existencial:

O que os *negros* poderiam oferecer quando é sua própria negritude que está sendo questionada? A demanda já é enviesada; o fracasso surge do próprio projeto de tentar fornecer uma resposta adequada. Há uma simetria evidente na formulação da questão, pois a existência do questionador é tratada como previamente justificada. Se a simples existência do *questionador* é suficiente, por que não seria também a existência *daquele* que é *questionado*? (Gordon, 2000, p. 15, grifos nossos).

Por outro lado, ainda de acordo com o autor, é necessário ressaltar que:

No fim das contas, alguém continua porque quer, e, ao fazê-lo, busca razões para ter que continuar. Esse desejo, porém, indica um quadro intencional que já se opõe ao niilismo, pois o valor próprio também emerge do ato de valorizar o próprio desejo de dar sentido à existência (Gordon, 2000, p. 15).

Ademais, como Fanon (1952/2020) bem demonstrou, ao empregar “nós”, não afirmo que toda pessoa negra, por sê-lo, tome consciência crítica de sua condição frente à situação colonial. Entretanto, gostando ou não, desejando ou não, engajando-se ou não, a possibilidade de ainda estarmos aqui escolhendo por nós e pelos outros — mesmo que cercados por limitações subjetivas e tentativas, por vezes frustradas, de uma interdição total — revela experiências negras vividas sob diversas modalidades. Esse fato condiz com a necessidade histórica de pessoas negras que antes de nós, conosco e depois de nós, projetaram, em um mundo que nos é concomitante, o desejo incessante e antirracista de um mundo novo: “Eu lhe ofereço este dossiê para que ninguém morra, nem os mortos de ontem, nem os ressuscitados de hoje” (Fanon, 1964/2021, p. 89).

Gayão (2020) ressalta que não se trata, para Fanon, de negar a existência da morte ou considerá-la um fenômeno inexistente. Ao contrário, trata-se de reconhecer que “a luta como

afirmam, continua. O povo percebe que a vida é um combate interminável” (Fanon, 1961/2022, p. 88). Isso significa, nas palavras de Gayão, “afirmar e tornar real a possibilidade da vida do outro diante da morte; um trabalho sempre frágil, provisório e por isso mesmo inescapável” (p. 209). E continua

[...] afirmar o amor como a realização da possibilidade compartilhada, do entrelaçamento de vidas que constitui a humanidade – uma ação que pode muito bem significar a reestruturação violenta do mundo inteiro. O movimento real em direção ao outro, caracterizado pela abertura de si, carrega sempre a promessa do amor, mesmo em meio à luta assassina e à demanda pelo fim daquilo que se é, pois não poderia ser de outra forma (Gayão, 2020, p. 209-210).

Assim, informado pela revolução argelina, em *L'na V de La Révolurion Algérienne* (1959), Fanon (1959/2012) abre espaço para compreender a morte como uma afirmação da vida, especialmente da vida do outro. Essa perspectiva se desdobra na compreensão fanoniana da luta revolucionária como possibilidade de desestruturação das hierarquias familiares, econômicas e sociais impostas pelo colonialismo, permitindo a criação de novos sujeitos políticos, engajados na luta coletiva, e não mais submetidos à política de morte característica dos estados colonialistas.

Esse novo sentido atribuído à morte, portanto, não se limita ao combatente revolucionário, mas se estende a todos(as) aqueles(as) que buscam uma vida plena e não mais sujeita às políticas de morte próprias dos estados colonialistas, atribuindo-lhes uma nova direção política e histórica.

Frantz Fanon foi uma dessas pessoas negras que, dentre tantas outras, nos instiga e convida, a descermos aos verdadeiros infernos singulares e coletivos de nossa própria existência e a respondermos à questão: por que continuamos?

Para que continuaremos?

Capítulo 5

Por uma Psicologia Existencial Inspirada em Frantz Fanon

Não era necessário ser um psicólogo para descobrir, sob a aparente bonomia do argelino, por trás de sua humildade despojada, uma exigência fundamental de dignidade. E, diante de manifestações que não podem ser simplificadas, de nada adianta apelar a qualquer tipo de civismo.

— Frantz Fanon, *Carta ao ministro residente (1956)*

Embora Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), adotasse uma abordagem psicológica, ele não elaborou uma psicologia plenamente sistematizada em seus fundamentos epistemológicos, ontológicos, metodológicos e em termos de aplicabilidade. Talvez o mais próximo disso sejam suas críticas à psicologia científica e à psiquiatria tradicional de sua época, bem como suas proposições baseadas na psicanálise, fosse como professor universitário¹⁰², residente em psiquiatria em Saint-Alban e Pontorson, na França, ou médico psiquiatra em Blida, na Argélia, e em Túnis, na Tunísia¹⁰³; ou ainda por meio de sua prática clínica-política profissional e revolucionária em psiquiatria.

Seu trabalho tampouco foi classificado por ele como existencialista. Como vimos, ele próprio não se identificou dessa forma, tampouco postulou ou reivindicou algo como uma espécie de existencialismo negro, quiçá uma psicologia existencial negra. Ainda assim, no campo dos fanonismos, observa-se um esforço significativo para se estabelecer um existencialismo negro, sob a justificativa da necessidade de enegrecer as filosofias da existência.

Esses são alguns dos desafios que não podem perder de vista a forma de pensar e o empenho em transformar um mundo habitado por seres considerados humanos e por

¹⁰² Além de psiquiatra e ensaísta, Fanon também atuou como professor, ministrando aulas tanto em cursos universitários quanto para seus companheiros de revolução durante a guerra da Argélia. Tal prática social pode ser encontrada no texto *Encontro Entre a Sociedade e a Psiquiatria* (1984), no livro *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos* (2015).

¹⁰³ Entre 1952 e 1953, Fanon atuou como residente em psiquiatria em Saint-Alban e Pontorson, na França. Posteriormente, de 1953 a 1956, trabalhou como médico psiquiatra no Hospital de Blida, na Argélia, e, já em 1957, estabeleceu-se em Túnis, na Tunísia, onde prosseguiu com suas atividades políticas, sobretudo, sua prática clínica política e professoral.

aqueles(as) privados de sua humanidade pela colonização e suas diversas expressões de violência.

Com o desenvolvimento das psicologias e os seus campos de trabalho no seio do progresso da civilização ocidental, e com a adesão crescente às práticas neoliberais que, dia após dia, contribuem para o adoecimento e o sofrimento biopsicossocial, o estatuto teórico fanoniano, expresso em seus mais diversos fanonismos, tem sido convocado constantemente para o debate. Esse debate diz respeito tanto à viabilidade de uma psicologia capaz de lidar com as demandas oriundas de um sistema capitalista, sua configuração colonial e impostas aos sujeitos, quanto à possibilidade de uma psicologia que se paute na garantia de direitos humanos universais, sem se colocar a serviço do capitalismo como instrumento de controle e normalização.

Faustino (2022) argumenta que sem a violência colonial, não existiria capitalismo, pelo menos, não como o conhecemos atualmente. Desse modo, o *negro*, oriundo da tradição racialista própria da configuração colonial, torna-se imprescindível para o funcionamento, manutenção e expansão do sistema capitalista. Nesse sentido, a desumanização do outro — que, pelo desencontro colonial, é animalizado e transformado em algo que já não se reconhece como pessoa humana, mas como pessoa negra — constitui uma das garantias necessárias para o desenvolvimento do processo econômico capitalista no mundo.

Diante de trabalhos que, em algum grau, vêm refletindo sobre uma abordagem existencial fanoniana, tanto em seus termos teóricos quanto práticos, acredito que o pensamento de Fanon não apenas forneça elementos suficientes para uma crítica às psicologias fenomenológicas e existenciais, mas também ofereça pistas valiosas para a construção de uma psicologia existencial orientada por um novo e radical humanismo.

Trata-se de um humanismo que considere o ser da pessoa negra em seu modo de ser e vivenciar a negritude em um mundo branco, e não mais a partir de um suposto *ser negro* essencializado — ou até mesmo de um negro ontologizado —, negando, assim, qualquer forma de pacto com uma devoção a uma pretensa essencialidade negra, que apenas reafirmaria categorias coloniais na formulação e prática de uma psicologia existencialista.

Prosseguiremos, portanto, na trilha dessas pistas para pensar um humanismo radical fanoniano, que possa servir de “Sul¹⁰⁴”, não como uma contraproposta, mas uma colaboração ao humanismo existencialista sartreano e que nos sirva de atitude a ser adotada pelo(a)

¹⁰⁴ Reporto-me ao sul, ao invés do norte, como forma de questionar a ocidentalização como destino final para a humanidade.

profissional de psicologia em questão. Isso implicará, necessariamente, a compreensão da negritude como modo de ser da pessoa negra, enfrentando questões como o exercício de sua liberdade, o reconhecimento de sua responsabilidade e a compreensão de sua má-fé.

5.1 A proposta de um humanismo radical

Esta nova humanidade, para si e para outros, não pode deixar de definir um novo
Humanismo.
— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*

Frantz Fanon (1959/2021, p. 37) descreve uma dimensão primordial de onde ele acredita originar todos os problemas humanos que conduzem à uma pergunta: “Será que eu, em função de minhas ações ou abstenções, contribuí para a desvalorização da realidade humana?”.

À vista disso, pergunto: antes mesmo de reconhecer o caráter humanista da sua prática existencialista em psicologia, você tem se exigido a reconhecer essa mesma humanidade em si e, igualmente, no outro? Ou sua prática profissional, instrumentalizada pelo existencialismo, tem se tornado um obstáculo ao reconhecimento de limitantes psicosociais, como o racismo, ao invés de facilitar sua escuta? Afinal, que existencialista é você, incapaz de perceber, sentir e se aproximar do sofrimento do outro, quando esse sofrimento não se inscreve em sua própria experiência vivida?

Fanon nos faz perguntas semelhantes, ao mesmo tempo em que exige respostas verdadeiramente minimamente honestas. Seu humanismo não é acadêmico, nem puramente filosófico, tampouco se limita a uma disputa linguística sobre como chamar, ou não, o ser que somos. A radicalidade de seu humanismo está na exigência de que esse ser, que se diz humano, adote uma postura significativa diante das situações de opressão que operam na desumanização daqueles(as) que sequer tiveram a oportunidade de entrar justamente nessa disputa linguística.

Essa disputa pode ser facilmente evidenciada no debate promovido por Heidegger, em contraposição à postulação de Sartre acerca do seu existencialismo humanista. E, não podemos ignorar a importância da radicalidade fanoniana para este debate, que me proponho a trazer aqui. Apesar da analítica existencial heideggeriana parecer nos encaminhar diretamente ao existencialismo como movimento filosófico, Heidegger (1947/2005) rejeitou tal associação

mediada pela indicação sartreana em *O Existencialismo é um Humanismo* (1946). Nela, o filósofo francês argumenta que, além do existencialismo cristão, há o que ele considera o mais coerente, o existencialismo ateu, incluindo o de Heidegger, o dos franceses e o seu próprio (Sartre, 1946/2013).

A convite de Jacques Calmy (1916-1992) e Marc Beigbeder (1916-1997), organizadores do *Club Maintenant*, que promovia palestras e eventos intelectuais após a libertação da França em 1945, Sartre proferiu aquela que se tornaria sua conferência mais conhecida, publicada no ano seguinte pela *Éditions Nagel*¹⁰⁵. A conferência marcou profundamente a história do pensamento filosófico (Arlette-Sartre, 1996/2013; Lima-Thomaz, 2016), incluindo o pensamento de Fanon que, como vimos, foi fortemente atraído pelo humanismo existencialista sartreano.

A conferência tornou-se mundialmente conhecida, e o existencialismo firmou-se como a filosofia do momento. Não à toa, este texto estenografado é uma das falas mais conhecidas de Sartre e também uma das portas de entrada mais acessíveis ao seu pensamento. Isso, porque, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946) é uma conferência pouco retocada, na qual Sartre buscou apresentar argumentos em defesa não apenas de um modo de se fazer filosofia, literatura ou teatro, mas também de se viver a vida em meio às incertezas de um período pós-guerra (Giles, 1975).

Em sua conferência, Sartre inicia defendendo a filosofia existencialista das críticas recebidas. De um lado, havia os comunistas, que a acusavam de promover uma subjetividade pura ou um “eu penso cartesiano”, incapaz de retornar à solidariedade com outros seres humanos, situando-se em um cogito isolado: “retornar à solidariedade com os *homens* que estão fora de mim e que não posso atingir no cogito” (Sartre, 1946/2013, p. 20, grifo nosso). De outro lado, os *cristãos* acusavam o existencialismo de “negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, pois, se suprimimos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, não resta mais que a estrita gratuidade, podendo cada um fazer o que quiser” (p. 20).

Em resposta, mesmo diante das divergências entre os(as) principais pensadores(as) existencialistas, Sartre (1946/2013) defendeu o existencialismo como um movimento filosófico humanista, que toma a realidade humana como ponto de partida para suas análises. Nesse contexto, o existencialismo rejeita a ideia de uma natureza humana preconcebida — seja pela ciência natural, seja pelos dogmas religiosos, especialmente os católicos. Para Sartre

¹⁰⁵ Editora de livros parisiense fundada no ano de 1928 pelo emigrante húngaro Lois Nagel (1908-1997).

(1946/2013), no caso humano, diferentemente de outros seres, este se escolhe no mundo e, em interação com outras pessoas, se torna nada além daquilo o que fizer de si mesmo¹⁰⁶.

À exemplo, para Kierkegaard (1843/1979), a existência é marcada pela necessidade de um salto de fé¹⁰⁷ para o absurdo divino, o qual possibilitaria uma relação autêntica com Deus e, consequentemente, com o próprio ser, por isso, para Sartre, a perspectiva ateia do existentialismo é mais consistente que a cristã. Neste caso, é preciso partir da realidade humana, da subjetividade, ter na existência o seu ponto de partida para toda análise que pretende não perder de vista o destino da humanidade que deve necessariamente estar em suas próprias mãos. Segundo, Freitas (2018), o que Sartre defende é uma moral da ação: “a diáde liberdade/responsabilidade presente no projetar-se do *homem* para fora de si para criar o *homem*.” (p. 73, grifos nossos). Para a autora, é aí onde se encontra o humanismo do existentialismo sartreano.

Essa perspectiva da subjetividade como ponto de partida pode ser facilmente encontrada na obra fanoniana, sobretudo em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e em outros textos próximos dessa época de publicação. Nessa obra, Fanon (1952/2020) explica que sua primeira obra é uma análise psicológica que lida com uma pergunta particularmente intransferível: “Afinal, o que é que eu, enquanto pessoa negra, realmente quero?”. Entretanto, esse questionamento encontra, em uma sociedade colonial, suas interpolações mediadas por suas aberrações afetivas, que, caso não sejam enfrentadas com o compromisso necessário, conduzem apenas a uma existência alienada.

Por isso, para Fanon (1952/2020, p. 240, grifo nosso), de maneira oposta a Kierkegaard (1843/1979), e, diferente de Sartre (1943/2013): “o verdadeiro *salto* consiste em introduzir na existência a invenção”. A criação de um mundo novo, no qual, a criação incessante de si, seja verdadeiramente uma possibilidade, para que se possa fazer nascer uma nova humanidade, ao contrário da pretensa humanidade criada pela Europa, que “não para de falar do homem, ao mesmo tempo que o massacra por toda parte onde o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas, em todos cantos do mundo” (Fanon, 1961/2022, p. 323).

Desse modo, o processo de desalienação — objetivo comum nas diferentes obras do psiquiatra martinicano — “requer um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais” (Fanon, 1952/2020, p. 25). Afinal, diante do duplo complexo — o de inferioridade da

¹⁰⁶ Cabe ainda um estudo sobre os estágios da existência em Kierkegaard e os tensionamentos fanonianos acerca do devir *negro*.

¹⁰⁷ Há, na obra fanoniana, diversas referências a Kierkegaard — sobretudo sobre angústia, liberdade, salto de fé e ironia — que merecem um estudo específico.

pessoa negra e o de superioridade da pessoa branca —, o processo de interiorização — ou aquilo que ele chama de epidermização dessa inferioridade —, passa primeiramente, por um processo econômico.

Se, antes tratamos da historicização das ontologias existenciais, agora percebemos a urgência de uma relação dialética entre o que chamamos subjetividade e aquilo que entendemos por objetividade. No conjunto de seu projeto filosófico, Sartre pode auxiliar com essa questão, uma vez, que, o filósofo francês concebe o sujeito como constituído por dois polos dialéticos e complementares: subjetividade e objetividade. Nessa perspectiva, subjetividade e objetividade são etapas necessárias no movimento dialético do sujeito, mas cada uma, isoladamente, não exprime sua totalidade.

Isso significa dizer, de acordo com Fanon (1952/2020), que até mesmo um trabalho em psicologia deve estar atento às dimensões objetivas que, ao lado da subjetividade, constituem o sujeito. Assim, fenômenos como o racismo deixam de ser meros fantasmas — como aqueles que nos assombravam pelas perspectivas subjetivistas em psicologia que —, para se tornarem fenômenos sociais, no sentido materialista, capazes de afetar também o reconhecimento de si próprio em sua relação com o outro. Sendo assim, não há possibilidade de abordarmos um processo de desalienação sem, também falarmos em um processo de descolonização que, nesse sentido, é aquilo o que possibilita a desalienação como entreposto da existência humana.

Não apenas como ocorre em Sartre, mas também na apropriação que Fanon (1952/2020) faz de seu pensamento, encontramos a afirmação: “Não se deve tentar fixar o homem, pois seu destino é estar solto. A densidade da História não determina nenhum dos meus atos. Eu sou o meu próprio fundamento” (p. 241). Meu fundamento enquanto congênere humano se define, somente, na minha e pela minha ação, enquanto ser acional. Contudo, vivemos em um mundo constituídos por outros, que, como vimos, diferentemente de um sentido universalista que desconsidera a racialização como fator determinante para a sociabilidade humana, ou a inviabilização dela, minhas escolhas são mediadas por um destino prévio, ofertado pela configuração colonial, o qual direciona minhas ações para uma resposta ou reação contínua ao que fazem de mim.

Se, na soltura, reside humanidade; a colonização, por sua vez, impõe um destino histórico para a população negra: “o negro quer ser como o branco. Para o negro, há um só destino. E ele é branco.” (Fanon, 1952/2020, p. 239). Em continuidade com o humanismo sartreano — enfatizando o caráter de autocriação —, isso significa, em essência, que “não sou prisioneiro da história” (Fanon, 1952/2020, p. 240), devemos ser aquilo o que fazemos de nós mesmos, as amarras e as algemas coloniais, são resultadas de uma história à qual querem me

aprisionar e fazer algo de mim antes mesmo que eu possa me colocar à disposição do outro, para o outro, no mundo.

Voltando a Heidegger e seu empenho em identificar ontologicamente o momento vivido (Doro, 2020), em 1947, o filósofo alemão publica uma fala intitulada *Carta Sobre o Humanismo*. Nela, dentre algumas coisas, o filósofo alemão esclarece a sua posição em relação ao humanismo e especialmente ao existencialismo humanista sartreano. A *Carta Sobre o Humanismo* (1947) é uma resposta direta ao questionamento igualmente direto do jovem filósofo francês na época, Jean Beaufret (1907-1982): *Comment redonner um sens au mot ‘Humanisme’*¹⁰⁸, e ao mesmo tempo indireta à conferência sartreana de 1946, onde o filósofo francês advoga por uma corrente existencialista na qual Heidegger faz parte.

Para Heidegger (1947/2005), tanto a noção de humanismo quanto a tradição filosófica existencialista — que partira de um pensamento existencial e assumira relevância e grande apelo midiático à época — permaneciam presas ao âmbito da metafísica. No que diz respeito ao humanismo, apesar de suas variações, Heidegger aponta que todos os seus tipos coincidem em afirmar “que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fria da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade” (Heidegger, 1947/2005, p. 20). Em outras palavras, para o filósofo alemão, ou o próprio movimento humanista é fundado em uma abordagem metafísica, ou ele mesmo a fundamenta.

Assim, a analítica existencial heideggeriana sustenta que “a ‘essência da presença’ está em sua existência” (Heidegger, 1927/2021, p. 85). Para Heidegger (1947/2005), o existencialismo sartreano não apenas falha em superar o dado metafísico como, inclusive, se constrói sobre ele, oferecendo uma investigação compreensiva, porém, alheia daquilo o que ela mesma diz preceder — a própria existência.

Sartre, portanto, apresenta uma posição diferente ao afirmar que “a existência precede a essência” (Sartre, 1946/2013, p. 23). No humanismo existencialista sartreano, a existência antecede qualquer essencialização. Referindo-se à humanidade, Sartre (1946/2013), enfatiza que, antes de tudo, existimos, exercemos nossa liberdade, assumimos ou não a responsabilidade por nossas escolhas e, só então, nos definimos como sujeitos — sem jamais alcançar plenamente tal definição, ainda que acreditemos nela.

Tendo em vista historicização ontológica existencial proposta por Fanon, podemos dizer algo semelhante a respeito da condição da pessoa negra? Aqui, o debate se aprofunda,

¹⁰⁸ *Como Podemos dar um Novo Significado à Palavra “Humanismo”?*? Em tradução livre.

pois, em sua experiência vivida, a essencialização se apresenta concretamente como o verdadeiro risco para a condenação da existência da pessoa negra.

Embora Fanon não tenha promovido uma discussão específica sobre essência e existência — já que esse não era esse o seu objetivo —, seu trabalho traz, de modo implícito, reflexões sobre como o processo de colonização, por meio do olhar racializado, busca fixar as pessoas negras em uma natureza ou identidade predeterminada, obrigando-as a reconhecer, como se fosse natural, uma humanidade que já se encontra desumanizada por meio de uma suposta essência negra imposta pela colonização.

Apesar disso, o psiquiatra martinicano não rejeita a diáde liberdade/responsabilidade que caracteriza o humanismo sartreano; ao contrário, pondera os efeitos que a situação colonial exerce sobre o ser, na medida em que essa impossibilidade colonial nega a possibilidade de uma existência que se faz a partir de seu livre projeto.

Mediado por sua própria experiência — criança negra nas Antilhas Menores, jovem negro na Segunda Guerra, estudante de Odontologia e Medicina na França, psiquiatra negro na França e em colônias francesas — Fanon (1952/2020) recorda que “*do negro* se exige que seja um bom negro” (p. 49). Não por acaso, como vimos, a linguagem assume um lugar de destaque nesse processo de enclausuramento; afinal, é por meio dela que existimos fundamentalmente para o outro. Exigir que pessoas negras falem em “*petit-nègre*” ou em gírias locais, de acordo com Fanon (1952/2020), corresponde a uma tentativa de acorrentamento, enredamento, aprisionamento dessa humanidade à parte da pretensa humanidade europeia, em sua própria imagem, fazendo dela uma “vítima eterna de uma essência, de uma *aparência* pela qual ele não é responsável” (p. 49, grifos do autor).

Aqui, Fanon se refere a esse tipo de essência colonial imposta pelo racismo, que não se oculta como um núcleo, tal como sugere Sartre (1943/2021), mas que impregna o ser da pessoa negra com algo que não advém de sua própria existência.

Se as situações-limite existem e nos exigem uma postura de alerta, e se visamos a transcendência do dado objetivo — como demonstrou Jaspers (1938/1973) — quando se é negro(a), o que se vivencia é sempre uma existência em situação-limite. O que quero dizer é que, ao longo de sua trajetória, a pessoa negra não vivencia uma situação que não seja limite.

Ou seja, em sociedades capitalistas forjadas pela relação desigual e combinada entre escravidão e democracia, entre colonialismo e Estado de bem-estar social, a situação colonial não é um passado superado: ela persiste como continuidade de uma violência que, como Césaire denunciou em *Discurso sobre o Colonialismo* (1955) e Fanon em *Os Condenados da Terra* (1961) e, sobrevive mais de um século depois das independências nas Américas.

Assim, a pessoa negra move-se permanentemente num espaço em que a animalização é a regra e onde cada gesto deve ser, simultaneamente, uma recusa ao adestramento que lhe é imposto (Fanon, 1961/2022).

Ou, como afirma Fanon (1952/2020) ao final de *Pele Negra, Máscaras Brancas*: “O que existe é minha vida, presa ao laço da existência. O que existe é minha liberdade, que me remete a mim mesmo. Não, eu não tenho o direito de ser um negro. Não tenho o dever de ser isto ou aquilo...” (Fanon, 1952/2020, p. 240). Assim, essa mesma liberdade que me torna humano, ao mesmo tempo, me convoca a lutar contra o seu próprio assassinato; ou seja, “cabe à liberdade um esforço prévio de desalienação” (p. 242).

Em outras palavras, não tenho o direito de defender para mim uma essência negra, pois minha existência, radicalmente humana, a precede. Na medida em que: “não tenho o direito de vir e bradar o meu ódio ao branco. Tampouco tenho o dever de lhe sussurrar minha gratidão (Fanon, 1952/2020, p. 240), sou um ser cuja a vida, entrelaçada com a sua própria existência, se torna totalmente responsável por si e por toda a humanidade: “Se o branco questiona a minha humanidade, haverei de lhe mostrar, fazendo todo o meu peso de ser humano pesar sobre sua vida [...]” (Fanon, 1952/2020, p. 240). Isso não me torna responsável nem muito menos culpado pelo que fizeram ou imaginam para mim, mas exige que eu assuma a responsabilidade de agir, uma vez que o “branco se exime das suas responsabilidades.” (Fanon, 1952/2020, p. 117):

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebentaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: “*Y'a bon banania*” (Fanon, 1952/2020, p. 127).

Essa responsabilidade ontológica existencial, atravessada pelo racismo, logo, se confunde com a alienação da culpa. Uma culpa por não ter nascido branco(a); por ter se deixado escravizar; por, historicamente, adorar outros deuses que não o Deus cristão e, assim, encontrar justificativa para a colonização; por compor as margens do centro do mundo; por descender ou por ser africano(a); e por todo ato criminoso, cometido ou supostamente cometido, por outra pessoa negra. Na tentativa de inviabilizar a responsabilização da pessoa negra, a fim de evitar uma tomada de consciência de sua situação, a configuração colonial impõe ao negro(a) um sentimento alienado de culpa por sua própria existência. Dessa forma, ser negro implica uma existência marcada pela ruminação e pela necessidade de pedir desculpas, o que impede a ação.

Em sua música *Honra* (2003), o rapper Pregador Luo demonstra, por meio de seu sentimento de vergonha, um exemplo emblemático do que chamei de culpa alienada, pautada nas observações de Fanon acerca da responsabilidade imposta às pessoas negras. Ao mesmo tempo em que Luo traz à tona, de maneira visceral, o anseio de transcender aquilo que lhe foi imposto — de se tornar um homem negro honrado por sua cor, origem e destino —, ele não consegue ocultar a culpa, quase responsabilizando seus pares pela própria desgraça racial.

*Eu me envergonho do negro
Que trafica droga em porta de escola
Repudio a ação do homem forte que pede esmola
Vergonha é ver seu semelhante se humilhar por grana
Como o macaco faz em troca de banana
Mas que infâmia pra mama África.*

Vale lembrar que, para Fanon (1952/2020, p. 105), a responsabilidade pela gênese colonial, pertence unicamente à “civilização europeia e seus representantes mais qualificados”. Diante disso, para além da postura política, Fanon se mostra, muito mais próximo de Sartre do que de Heidegger. Enquanto o filósofo alemão concebe a existência como fundamento ontológico universal daquilo o que chama por “presença”, o filósofo francês enfatiza o modo como o indivíduo, ao existir em determinada situação, cria a si mesmo, mediado pelo olhar do outro.

O psiquiatra martinicano corrobora essa perspectiva ao demonstrar que a liberdade não se realiza de forma abstrata, mas em uma situação marcada pela violência sistêmica do colonialismo, que, de todo modo, exige, do meu exercício de liberdade, uma postura de vigília constante. Porém, não basta afirmar que a essência se mistura à existência ou que da existência ela é precedente; é preciso, antes de tudo, evidenciar como essa existência está atravessada por condições históricas concretas que demandam um posicionamento ético e político de enfrentamento constante: “E é indo além do dado histórico, instrumental, que inicio o ciclo da minha liberdade. A desgraça da pessoa de cor é ter sido escravizada. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o ser humano onde quer que fosse.” (Fanon, 1952/2020, p. 241-242).

Como já foi possível abordar em outra momento, em uma situação particular — como ocorre em território colonial — a essência pode, sim, preceder a existência. Estamos falando de situações específicas em que algumas pessoas serão impedidas de vivenciar a dimensão infernal da existência, não porque o inferno seja o seu outro, mas porque esse inferno negro também é branco (Gabriel, 2021).

Desse modo, reafirmar o caráter humanista na obra de Fanon implica reconhecer que a humanidade e a própria universalidade não estão dadas de antemão, mas precisam ser conquistadas e recriadas permanentemente — sob o risco de se perderem para sempre. É nesse ímpeto que se manifesta o humanismo radical de Fanon: uma luta incessante pela edificação de um novo horizonte humano, verdadeiramente condenado a liberdade e condenador das tradições de opressão (Gabriel, 2021). Ultrapassar essas estruturas de dominação, impostas as pessoas negras e aos povos colonizados, implica necessariamente romper com esse legado de coisificação, desumanização e essencialização, inaugurando, assim, a possibilidade de um novo humano, instaurando um novo ciclo de liberdade, comprometido com a responsabilidade e com a recusa a qualquer pretensa colonial e europeia.

Em sua dissertação de mestrado sobre o humanismo radical fanoniano e sua dimensão ética, Siqueira (2023) afirma que:

O humanismo em Fanon é radical, pois expõe sua raiz no sujeito condenado e a fundamenta em uma prática de relação adequada em uma identidade consciente de si. As agências e lógicas dominantes tratam de uma identidade universalizante e desumanizante do diferente em um programa explícito de particularização pela inferiorização. Nem entre as particularidades nacionais de sujeitos condenados há a necessidade de agência e uma intersubjetividade que negligencia a identidade nacional alheia. Os povos emergentes devem se identificar como unidade em agência e humanização radical, objetivando a emancipação. As normativas de agência em Fanon demonstram um dever de reconhecimento das matrizes de identidade e objetividade de prática políticas de consciência e cultura. Fanon elucida processos críticos e bem específicos, que podem servir de plano de ação de uma transformação social e conceitual (p. 66).

Daí, portanto, a importância da organização e da participação política e revolucionária da população negra engajada na transformação de sua situação. Destaque que, por sua ênfase no indivíduo, não foi dado por Sartre em sua ontologia existencial. Mesmo que essa postura possa provocar certo desconforto, não mais que retórico, entre os(as) defensores(as) “puristas” do existentialismo sartreano, corroboramos com a defesa de uma falta de dialética na proposta ontológica existencial sartreana, quando este demonstra que em seu humanismo existencialista o importante está naquilo o que o indivíduo faz daquilo o que fora feito dele e não o contrário (Sartre, 1943/2011; 1946/2013).

Engajado com a obra fanoniana, é possível afirmar o quanto fundamental é tomar consciência do que foi feito de você, para que, em nome de um futuro radicalmente humano,

nos organizemos politicamente e possamos fazer algo de nós mesmos. Lembrando que, não apenas enquanto indivíduos em busca da desalienação, mas enquanto “povo”, população ou comunidade, em busca da descolonização do mundo da vida. É possível e é viável partir da experiência vivida do indivíduo, mas não reduzir nossa prática à sua individuação. Não há transformação de uma consciência individual que se faça à margem da luta organizada, nós mesmos emergimos das margens na desconfiguração e na reconfiguração do centro: “Para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso mudar completamente, desenvolver um pensamento novo, tentar criar um homem novo” (Fanon, 1961/2022, p. 328).

Para a própria psicologia, para nós, para os sujeitos das nossas pesquisas, para nossos pacientes, consultentes e analisandos, é preciso pôr de pé um novo humanismo, e o caminho radical fanoniano apresenta-se como uma boa oportunidade para a construção de uma psicologia existencial que reconheça a urgência ética da implicação concreta nos processos de transformação social, articulando o sofrimento psíquico e o afeto às estruturas e conjunturas sociais, na medida em que a práxis revolucionária só encontra seu sentido no movimento indivíduo-coletivo.

5.1.1 Em defesa da ideologia existencial no humanismo radical fanoniano

O essencial para nós não é acumular fatos, comportamentos, mas encontrar seu sentido.

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Retornando à Heidegger (1947/2005), o filósofo alemão reconhece a adequação do termo “existencialismo” para designar a filosofia de Sartre, porém, ele rejeita qualquer associação entre a sua filosofia apresentada em seu livro *Ser e Tempo* (1947) com a filosofia existencialista. Para o filósofo alemão, enquanto a sua ontologia fundamental busca por “preparar algo precursor” (Heidegger, 1947/2005, p. 32), o existencialismo sartreano parte de um nível ôntico e metafísico em busca da humanidade concreta.

Adicionalmente, Heidegger (1947/2005) observa que tanto a fenomenologia de Husserl quanto o existencialismo de Sartre mantêm uma distância significativa de um diálogo produtivo com a filosofia marxista, reconhecendo assim a importância do pensamento marxiano. Segundo ele, ambas as correntes filosóficas não “reconhecem que a dimensão essencial do elemento da

História reside no ser” (Heidegger, 1947/2005, p. 48), limitando, assim, o potencial de um diálogo com perspectivas históricas e sociais.

Tal colocação heideggeriana, não se confirmou. Sartre não só dedicou parte significativa de seus esforços para conciliar o existencialismo com a filosofia marxista, como ao longo de sua biografia, foram muitos os eventos que marcaram sua vida, e diversas foram as escolhas que o filósofo francês fez ao se engajar ao lado de movimentos sociais ao redor do mundo, como as lutas por libertação na África, Ásia e América Latina, especialmente quando esses interesses confrontavam a pretensa liberdade, igualdade e a fraternidade proclamadas pela França.

Segundo Bakewell (2017), é importante lembrar que Heidegger, em 1933, filiou-se ao partido nazista de Hitler¹⁰⁹, porém, antes disso, já circulavam algumas conversas e rumores sobre as suas ligações com o nazismo. Seu envolvimento convicto com o partido nacional-socialista alemão lhe rendeu algumas rupturas, dentre elas, com o seu antigo professor Husserl, que de origem judia, foi obrigado a destinar o seu cargo para Heidegger. Outro rompimento importante foi com a filósofa Hanna Arendt, mulher pela qual Heidegger se apaixonara ao longo da sua formação, e que ao ouvir sobre essas histórias não se convenceu da sua inocência ao questioná-lo sobre o seu envolvimento. Karl Jaspers, bastante citado anteriormente, também rompeu sua amizade com Heidegger.

Desse modo, enquanto Heidegger com sua ontologia precursora se pretendia “pura” – neste contexto, isto é, não sujeito à racialização – e acabou, futuramente, servindo de instrumento de legitimação do antisemitismo pelo partido nacional-socialista alemão, Sartre passou a refletir sobre as experiências dos subalternos, dos colonizados(as) e dos trabalhadores(as), daqueles que compunham a margem do universalismo generalista europeu.

Conforme demonstra Shatz (2024), Sartre não abandonou sua concepção universalista; no entanto, por meio de sua aproximação a movimentos como o de negritude — e, ouso acrescentar, à obra e ao testemunho político de Frantz Fanon —, ele se deu conta de que a universalidade não poderia ser a premissa de um pensamento crítico, mas, pelo contrário, deveria ser sua aspiração.

Em 1957, Sartre recebeu um convite de uma revista polonesa para a compor um artigo que oferecesse um panorama do movimento existencialista na França. O artigo foi publicado

¹⁰⁹ Vale lembrar, segundo Jönsson, G. (2023, 10 de abril) que a atuação política de Heidegger não se separa da sua filosofia, marcada por uma recusa irracionalista da modernidade e da razão e, sobretudo, por um apelo ao *Volk* autêntico germânico. Em Heidegger, a denúncia da “crise europeia” converte-se num retorno à singularidade anti-universalista do povo alemão

sob o título *Existencialismo e Marxismo* e, naquele mesmo ano, foi lançado na revista francesa *Temps Modernes*¹¹⁰ com o título *Questões de Método*, contendo algumas modificações para o público francês. Nele, o filósofo francês assume a responsabilidade de conciliar o existencialismo, que tem por objetivo partir da subjetividade humana, com o pensamento marxiano, marco teórico do Partido Comunista Francês, que vinha criticando sua filosofia existencialista desde a década de 1940.

Gerassi (1989/1993) conta que essa tarefa já vinha sendo considerada necessária por Sartre há alguns anos. Contrariando a opinião heideggeriana sobre uma possível relação entre o existencialismo e o marxismo, Sartre (1960/2002, p. 14) defende o marxismo como “a insuperável filosofia de nosso tempo”, uma afirmação que ele necessariamente estende ao nosso tempo presente, uma vez que, segundo o filósofo, ainda não superamos as condições objetivas, epidermizadas subjetivamente, impostas pelo capitalismo.

Desde então, Sartre passa a compreender o existencialismo mediado pela sua relação com a fenomenologia e as filosofias existenciais, como uma espécie de ideologia que, em razão de seu método comprensivo, deve ser considerada “como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e, simultaneamente, a recusa.” (Sartre, 1960/2002, p. 14). Considero importante destacar que Fanon faz um movimento semelhante à referida abordagem sartreana, uma vez que, “a partir de sua inserção da compreensão do ser negro, fincou no coração do existencialismo demasiada compreensão da história e da cultura.” (Gabriel, 2022, p. 97).

É importante notar que Sartre se distancia da perspectiva de Jaspers sobre as filosofias da existência ao argumentar que o existencialismo não pode ser considerado uma filosofia viva. Para Jaspers (1938/1973), um dos percursoras das filosofias existenciais, a abordagem comprensiva dessas filosofias, se restringe à transcendência individual, limitando-se à análise dessa experiência do indivíduo. Já para Sartre (1960/2002), o existencialismo, como movimento, não constitui um verdadeiro Saber, mas se faz às custas dele. Esse Saber, propriamente filosófico, “se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e enquanto vive, é ele que serve de meio cultural aos contemporâneos” (p. 19). Assim, uma filosofia viva, capaz de engendrar e ser engendrada pelo próprio tempo que ela mesma produz, é a filosofia marxista.

Almeida (2016) afirma que, em sua teoria, a filosofia marxiana reconhece os acertos da dialética hegeliana – que também influenciou o movimento existencialista – ao mesmo tempo

¹¹⁰ A revista *Tempos Modernos*, foi fundada em 1945, na França, por alguns dos principais nomes da intelectualidade francesa da época, incluindo o próprio Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty.

em que valoriza a especificidade da existência humana, à exemplo daquela apresentada por Kierkegaard. Por essa razão, o existencialismo se constituiu à margem do marxismo, e não em oposição a ele, mantendo-se relevante para o debate sobre a existência humana em sua concretude. Sendo assim, o existencialismo pode ser caracterizado como uma ideologia, na medida em que corresponde a um “sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se” (Sartre, 1960/2002, p. 22).

No entendimento sartreano de ideologia necessariamente acoplada a uma filosofia engendrada por seu tempo histórico, como é o marxismo, não soaria absurdo reconhecer que o humanismo radical fanoniano incorpora uma vertente existencial voltada à emancipação humana – uma ideologia que clama pelas necessidades históricas e antropológicas mais básicas dos diversos povos colonizados ao redor do mundo.

Por exemplo, o existencialismo de Sartre – e, igualmente, o de Beauvoir, embora este tenha sido ignorado pelas críticas do marxismo hegemônico de sua época – foi acusado de ser contrarrevolucionário por realizar uma leitura particular de filósofos como Heidegger e Husserl; será que essa literatura revolucionária teria a mesma coragem de dizer o mesmo sobre Fanon, somente pelo fato de ele ter sido leitor de Sartre, Beauvoir, Jaspers, Kierkegaard, Nietzsche, Merleau-Ponty e Camus? Ou, alternativamente, o fato de Sartre ou Beauvoir terem sido leitores de Fanon os consagra como autênticos revolucionários?

Com Sartre (1960/1986), é possível afirmar que o seu humanismo, o levou, não só a considerar outras experiências que não, somente, a experiência branca europeia, como revelou a necessidade de reconsiderar o absolutismo de seu existencialismo para compreender a realidade humana que, no exercício de sua liberdade em uma sociedade capitalista, se configura como a prática de uma liberdade alienada (Sartre, 1960/1986). Tal movimento aponta para a urgência de um novo humanismo que, em sua essência, oriente a prática daqueles que partilham sua visão do humano-mundo.

Ao acompanhar as reflexões fanonianas-existenciais mediadas pela discussão entre Heidegger e Sartre, constatamos a aproximação fanoniana do humanismo existencialista sartreano, em contraposição à recusa heideggeriana. Em uma perspectiva engajada com o estatuto teórico fanoniano e instrumentalizada por sua sociogênese, isso implica reconhecer as encruzilhadas de uma apropriação calibanizada que Fanon faz do humanismo de Sartre, apresentando, assim, tanto os elementos que conserva da teoria sartreana quanto aqueles que a supera.

Apesar dos atravessamentos históricos, das obliterações coloniais e dos eventuais deslizes na produção crítica sartreana acerca da experiência do negro, em nenhum momento

Fanon rejeita o domínio da universalidade em detrimento de sua particularidade. Ao contrário, o psiquiatra tensiona esse universalismo, realocando-o em seu horizonte existencial. O que antes era considerado algo dado – mas que a experiência racializada não alcançava – passa a ser, para ele, uma missão imprescindível, um dever do qual não se pode abdicar se houver interesse em preservar o direito à vida humana. Diante de todo o exposto, a meu ver, abordar o diálogo crítico entre Fanon e Sartre implica, por um lado, reconhecer o caráter existencial da obra fanoniana e, por outro, o caráter materialista da obra sartreana.

É importante lembrar que essa “voz da história”, que reverberou no horizonte existencialista europeu do século XX, já ouvida em outros tempos nas filosofias existenciais africanas e da diáspora, ecoando para Fanon muito antes de seu florescimento na Europa ou no solo fértil do existentialismo sartreano. Assim, como vimos nesse movimento sartreano para com a filosofia marxista, para Fanon (1952/2020), tal criticidade só se confirma na medida em que tais abordagens têm como proposta a transformação do mundo que lhe é próprio:

Mas, uma vez percebida essa situação, uma vez compreendida, supõe-se que a tarefa esteja cumprida... então não voltar a ouvir, despencando pelos degraus da História, esta voz que diz: “A questão não é mais conhecer o mundo, mas transformá-lo”? (p. 31).

Dito tudo isto, além da postulação de sua ideologia existencial para esse esboço de uma psicologia existencial, inspirada na intelectualidade e no engajamento político fanoniano, considero de suma importância que retomemos e tomemos por evidente o humanismo radical fanoniano como uma postura. Essa postura não deve ser entendida apenas como algo antinatural, em oposição a uma postura natural – como aquela prevista na proposta fenomenológica husserliana, que ainda hoje se mostra necessária –, mas sim como uma postura radical diante a realidade concreta.

Essa concepção historicizada das ontologias existenciais, que nos conduziu ao humanismo radical que revela a ideologia existencial no pensamento fanoniano, compartilha – junto ao existentialismo sartreano – a apropriação fenomenológica dos trabalhos do matemático e filósofo Edmund Husserl e do psiquiatra e filósofo Karl Jaspers. Como vimos, se, por um lado, a noção de compreensão elaborada por Jaspers inspirou Sartre na construção de seu existentialismo humanista, por outro, foi a ideia de historicidade jasperiana – no que tange à raça e à racialização – que, ao entender a humanidade em sua condição histórica, evidenciou, para Fanon, a importância da descrição fenomenológica em seu método para compreender os dilemas existenciais decorrentes da experiência vivida racializada da pessoa negra.

Para tanto, é preciso retornarmos, mesmo que de maneira breve, à fenomenologia e sua proposta de cunho metodológico para as ciências humanas, para progredirmos rumo ao cumprimento final dos nossos objetivos.

5.1.2 A fenomenologia como método investigativo da existência humana

É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido.

— Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*

A pergunta fanoniana que inaugurou este tópico, “que todos os problemas que se apresentam ao homem acerca do próprio homem”, segundo o próprio autor, conduzem ao seguinte questionamento: “será que eu tenho, em todas as circunstâncias, reclamado, exigido o homem que existe em mim?” (Fanon, 1952/2021, p. 37).

A partir daí, Fanon nos possibilita avançar na elaboração de novas perguntas em busca por respostas novas que intensificam o sentido político dos métodos da fenomenologia e do existencialismo, bem como da sua base compreensiva possibilitada por meio destes. E, quando existir torna-se uma ação perigosa antes mesmo de nossa aparição no mundo? E, quando, mais do que adverso, o mundo se apresenta como um verdadeiro moinho no qual seu ser é a matéria-prima? (Gabriel, 2022).

Em decorrência disso, cabe mais uma pergunta: a psicologia existencial tem contribuído para a humanização ou para a desumanização de pessoas que veem suas realidades constantemente desvalorizadas pela sociedade em que vivemos?

É que, para o psiquiatra martiniano, não existe escolha em vida que não nos coloque diante da contradição que é contribuir para a valorização ou para a desvalorização da realidade humana. A radicalidade desse questionamento exige que cada psicólogo(a) se posicione não apenas em sua prática profissional: atendimentos, anamneses, intervenções terapêuticas, mas também em cada esfera do cotidiano: trabalho, lazer, família. Em outras palavras, a luta contra a desumanização do outro, seja no hospital psiquiátrico, no consultório, nas ruas ou por meio de qualquer prática social, não pode ser adiada ou diluída em convenções metodológicas, somente. Ela carece de urgência. É necessário tomar algumas atitudes. Não à toa, Fanon nota

o potencial terapêutico da revolução argelina na constituição do sujeito argelino em relação a inferioridade imposta pelo colonizador.

É sabido a constância com a qual a atitude antinatural proposta pela fenomenologia husseriana, compõe a atividade profissional e de pesquisa de profissionais e pesquisadores(as) articulados(as) com o existencialismo. Sabemos também das superações sartreanas, com seu método progressivo-regressivo, em relação ao método fenomenológico husseriano para a compreensão das biografias. Ainda assim, acredito que uma breve reflexão acerca do método fenomenológico, sua atitude antinatural confrontada com uma proposta de postura radical fanoniana, revela-se de grande valor, pois indica aquilo de que uma psicologia existencial de inspiração fanoniana não pode nem deve abrir mão. Afinal, como vimos com Gordon (1995), foi a partir do método fenomenológico que Fanon suspendeu as ontologias europeias para repensar seus atravessamentos históricos.

Cabe, portanto, uma reflexão fenomenológica e existencial, inspirada em Fanon, que explore seu humanismo radical enquanto atitude frente à existência desumanizada e ao projeto colonial que desumaniza. Para avançarmos nesse percurso e compreendermos tanto a apropriação existencialista da fenomenologia quanto a superação fanoniana rumo a uma postura radical, é necessário adentrar o método rigoroso que sustenta a fenomenologia husseriana.

Em contraste com a chamada atitude natural, ou seja, o modo comum, cotidiano e automatizado com que interagimos com o mundo, o método fenomenológico propõe um caminho reflexivo, sendo, assim, antinatural. É o “meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela via da consciência¹¹¹ na qual e para a qual todo o mundo objetivo é para mim, e é tal como para mim é” (Husserl, 1929/1999, p. 7).

Mediada pela compreensão de intencionalidade resgatada pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano (1838-1917)¹¹² da filosofia medieval (Porta, 2014), na fenomenologia

¹¹¹ Segundo Husserl (1929/1999, p. 12): “A prioridade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa. A este quid da consciência pertencem os modos de ser como existente, ser presumido, não-ser, mas também os modos do ser-aparência, ser-bom ou ser-de-valor, etc. A experiência fenomenológica enquanto reflexão deve manter-se afastada de todas as invenções construtivistas e, como genuína, deve tornar-se muito concreta, justamente com o conteúdo de sentido e de ser com que ela surge.”.

¹¹² Husserl, intelectual alemão nascido na Morávia, inicialmente formou-se em matemática. Mas foi a sua aproximação com a filosofia e, mais especificamente, seu encontro com o filósofo e seu professor, Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, que a sua trajetória intelectual mudou radicalmente. Brentano, preocupado com a fundação de “uma psicologia como ciência autônoma com base na determinação de seu método e seu objeto específico”, foi o principal pensador responsável por reintroduzir no debate filosófico e na construção da Psicologia científica do século XIX, a noção de intencionalidade (Porta, 2014, p. 7). Brentano (1874/1935) destaca a importância da Psicologia enquanto ciência, considerando-a culminância e a fundação de todas as ciências. Ele argumenta que para a construção de um conhecimento verdadeiramente completo é preciso darmos conta dos

husseriana, consciência e mundo se dão ao mesmo tempo, sendo um relativo ao outro, assim, a consciência humana não pode ser vista mais como uma coisa entre as outras coisas no mundo, mas que continua sendo sempre consciência para o mundo, que, por sua vez, encontra-se sempre ali para ela, nessa relação cooriginária (Merleau-Ponty, 1945/2018). Sobre a consciência, já nos deparamos com ela e a suas consequências a partir do dialogo critico fanoniano, portanto, prossigamos.

Adotando uma postura crítica e reflexiva diante do mundo, o método fenomenológico nos impele a suspender todas as crenças e pressupostos prévios. Esse processo, conhecido como *epochè*¹¹³, nos convida a um retorno às coisas mesmas (Husserl, 1929/1999), pois coloca entre parênteses qualquer juízo ou julgamento a priori sobre a experiência do fenômeno.

Assim como Brentano resgatou da filosofia medieval a noção de intencionalidade, Husserl recorreu a esse mesmo período para encontrar o termo *epochè*, que originalmente se referia a um estado mental de repouso, caracterizado pela suspensão de qualquer afirmação ou negação. Ou seja, em outras palavras, segundo o fenomenólogo Merleau-Ponty (1945/2018), trata-se de voltar ao próprio mundo da vida que só é possível sendo vivido, uma vez que: “o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor [...] precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (p. 3). Tal colocação nos ajudará mais adiante com a compreensão da negritude como modo de ser da experiência vivida da pessoa negra.

Desse modo, ao invés de querer explicar os fenômenos por meio de teorias mecanicistas que, por vezes, inviabilizam o acesso à própria experiência vivida, a fenomenologia busca captar a essência intrínseca das coisas. Posto isso, a fenomenologia husseriana propõe a descrição do fenômeno tal como ele se apresenta à consciência. É crucial notar que, para Fanon (1952/2020), as filosofias e práticas científicas na Europa preocuparam-se, por muito tempo, com suas descrições, tal como anatomistas se dedicavam a dissecar a realidade humana, como se esta fosse uma realidade animal. Para ele, a fenomenologia husseriana, mediada pela atividade psiquiátrica de Jaspers, não apenas evidencia sua intenção descritiva, mas também revela uma profunda preocupação crítica com a realidade, em contraste com as epistemologias explicativas e analíticas que nem sempre alcançam tal implicação.

fenômenos psíquicos. Sendo as outras ciências da natureza, uma base preparatória para a Psicologia, ao passo em que reconhece a Psicologia como de alguma forma dependente de todas as outras ciências. Nessa perspectiva, as ciências naturais, por meio dos seus métodos, forçavam a Psicologia a abandonar o que para Brentano lhe era essencial: a alma humana. Essa abordagem, Brentano denominou de Psicologia do ato. E, tão logo, influenciado pelo seu professor Brentano, Husserl, por meio da noção de intencionalidade passou a desenvolver a sua própria filosofia, chamando-a de nova fenomenologia.

¹¹³ Segundo Penha (1982/2014, p. 23), a palavra *epochè* vem do grego e significa "suspenção" ou "cessação".

O essencial para nós não é acumular fatos, comportamentos, mas encontrar seu sentido. Nisso, poderíamos invocar Jaspers, quando escreve: “Muitas vezes o aprofundamento penetrante num caso particular ensina fenomenologicamente o que é geral para inúmeros casos. O que se apreendeu uma vez encontra-se na maioria das vezes logo a seguir. Na fenomenologia importa menos acumularem-se casos sem fim do que a visão interna, o mais possível completa, de casos particulares”. A questão que se coloca é a seguinte: pode o branco se comportar de forma sadia em relação ao negro, pode o negro se comportar de forma sadia em relação ao branco? (p. 181-182).

Diante disso, ao suspender os juízos apriorísticos, Husserl identifica um “eu” transcendental, que funciona como a fonte da intencionalidade, e esse momento em relação à estrutura da consciência é denominado como a virada transcendental husserliana. O matemático alemão percebeu a limitação de uma fenomenologia puramente descritiva, reconhecendo, assim, a necessidade de uma fenomenologia transcendental. Essa abordagem não apenas descreve, mas busca compreender a consciência ao explorar o “eu” transcendental, que estrutura e molda a experiência do mundo (Zahavi, 2015).

Apesar de sua transcendentalidade fenomenológica, cabe também pontuar com Fanon (1952/2020) que se é verdade que a consciência está no mundo e ao mesmo tempo não deve ser confundida com ele, significa dizer que ela está diante sempre de um outro, para o qual, a linguagem pode se apresentar como ponte intransponível ou via de acesso ao outro, suscitando uma relação de conflito e compreensão.

De todo o modo, esse processo fenomenológico permite ao investigador reflexivo acessar os fenômenos tal como são vivenciados na experiência imediata, sem interferências ou ruídos teóricos oriundos de outras ciências. Dessa forma, possibilita um contato direto com a essência daquilo que é percebido pela consciência, a qual é, em certa medida, organizada por esse “eu” transcendental. É aqui que o exercício da redução fenomenológica, ou *epochè*, encontra seu lugar central.

Por fim e por meio do método fenomenológico, aquilo que permanece em sua investigação é aquilo que evidentemente não é possível de ser negado, e por isso essencial, superando dessa forma a dicotomia entre essência e aparência, na medida em que o fenômeno “ao mesmo tempo que são objetivos, só nos revelam essa condição quando se manifestam em nossa consciência” (Penha, 1982/2004, p. 23).

Sob essa ótica, ao considerarmos o fato como verdadeiro e buscarmos alcançar sua essência por meio da redução fenomenológica, diversos argumentos podem ser formulados contra a interpretação superficial dos fatos. Na fenomenologia de Husserl, a realidade efetiva

não é simplesmente um *factum brutum*, isolado de qualquer quadro conceitual. Pelo contrário é um sistema intrinsecamente relacionado à validade e ao sentido, que exige a subjetividade — ou seja, uma perspectiva compatível com a experiência e a conceituação — para se manifestar plenamente e se desdobrar (Zahavi, 2015, p. 102).

Mas, e, quando tudo aquilo o que é realizado pelo sujeito, significativamente, revela o racismo que o tem o desumanizado? Fanon (1952/2020) mostra na radicalidade do seu humanismo, a necessidade de ir para além das posturas meramente descritivas, por meio da suspensão de valores, pois o fenômeno do racismo, em sua violência colonial, exige mais do que a descrição e a compreensão podem ofertar, exige uma postura radical, um posicionamento ético político que vise a transformação do mundo das coisas e daqueles(as) que o experienciam social e historicamente.

Fanon, no entanto, não rejeita as possíveis contribuições da fenomenologia, para a compreensão crítica da realidade humana que, tem se apresentado de maneira dramática para as ciências humanas, sobretudo, à ciência psicológica, de modo, muito particular: ou nós aceitamos e aderimos a ideia da universalidade de uma humanidade reducionista, que ignora seus processos históricos e políticos, ou buscamos, como ele mesmo diz: “incansavelmente uma compreensão concreta e sempre nova do *homem*” (Fanon, 1952/2021, p. 53, grifo do autor).

Merleau-Ponty, está entre os poucos que é considerado por levar o projeto husseriano adiante, trabalho esse que posteriormente seria reivindicado por muitos, como percursor daquilo o que se tem entendido hoje, por fenomenologia crítica. No tocante àquilo o que nos diz respeito, Ponty (1945/2018) define a fenomenologia de Husserl como uma tentativa de descrição da experiência humana tal como ela se apresenta, não se tratando de uma explicação causal ou uma análise psicológica, mas de uma descrição fenomenológica feita por meio de seu método da redução fenomenológica. No entanto, o filósofo francês pontua algo importante sobre a fenomenologia transcendental husseriana ao nos lembrar que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução fenomenológica completa” (Ponty, 1945/2018, p. 10), ou seja, não é possível suspender todo e qualquer a priori da consciência.

E assim, voltamos a nossa pergunta primeira. Já, que não é possível uma suspensão total e completa, o que é que fica, ou, o que é que deveria restar? Gostaria então de inferir não só daquilo o que é inviável para todo profissional da psicologia de se suspender, como seu respectivo código de ética profissional, à exemplo. Mas também em relação àquilo o que anterior ao código de ética que adota como premissa fundamental os direitos humanos

fundamentais, e o que em uma perspectiva humanista radical não devamos jamais advogar por sua suspensão: a exigência constante pela valorização humana de si e do outro.

Isso não deve ser entendido necessariamente com uma noção comum do termo “empatia” que vulgarmente simboliza a possibilidade de se colocar no lugar do outro, uma vez que, não apenas inviável, também se mostra pouco efetivo, quando lidamos com pessoas que mediante a sua situação encontram-se em um processo de despersonalização absoluta por conta de sua vida vivida em um mundo configurado colonialmente. Como lembra Merleau-Ponty (1945/2018), a fenomenologia recebe um novo sentido quando essa desperta para as vivências concretas.

Nesse sentido, uma postura antinatural diante daquilo o que tenta se impor a mim e ao outro se faz necessário, mas será o suficiente para aquilo o que precisamos, ou melhor, será o suficiente para aquilo o que as pessoas negras exigem, sua humanidade? E quando o racismo, em sua essência fenomênica, aparece em sua realidade concreta como desumanização absoluta, capaz de inviabilizar qualquer projeto de ser?

5.2 O humanismo fanoniano como postura radical

Olhemos para nós, se tivermos coragem, e vejamos o que é feito de nós. É preciso enfrentar primeiro este espetáculo inesperado, o striptease do nosso humanismo.

— Sartre, *Prefácio à edição de 1961 de Os Condenados da Terra*

A descolonização é simplesmente a substituição de uma “espécie” de *homens* por outra “espécie de *homens*.

— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*

Vamos camaradas, é melhor decidir desde já mudar de direção. Quanto à grande noite em que fomos mergulhados, precisamos sacudi-la e sair dela. O novo dia que já se levanta deve nos encontrar firmes, sensatos e resolutos.

— Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*

É, pois, diante de fenômenos como esse que uma postura antinatural, ainda que imprescindível, não esgota aquilo o que estou chamando de atitude radical inspirada no humanismo radical fanoniano.

Essa atitude radical nos impõe a necessidade de não só nos questionarmos enquanto profissionais da ciência psicológica, mas questionarmos a nossa própria ciência psicológica, nosso fazer profissional, nossos métodos, nossos instrumentos, nossas avaliações, nossos testes projetivos, nossos caminhos epistemológicos, nossas bases compreensivas, nossas referências, nossas escutas, nossa profissão... enfim, toda a nossa postura diante do outro. E, mais: a nós mesmos e o quanto temos feito em prol daquilo o que intentamos, a criação de um mundo novo.

Não há espaço, portanto, para aquelas perguntas fundamentadas em sua própria má-fé que, de pés juntos, tentam nos garantir sua exigência de humanidade ao perguntar: o que há aqui, então, que possa ser feito? Ainda que a Psicologia, isoladamente, não reúna condições que possa transformar o mundo, como o conhecemos, ela está inevitavelmente implicada na trama de forças que o constituem. Isto posto, não assumir a nossa responsabilidade em um mundo que exige por um posicionamento acerca da valorização humana, ou pela desvalorização dela, é no mínimo, compactuar com as opressões, é compactuar com a desumanização das pessoas, se é que você as considera em sua humanidade.

Nesse sentido reconhecer sua humanidade e se dispor diante dela, exigindo-a, tal como você exige a sua, é compreendê-la tanto naquilo o que a humaniza: sua liberdade, quanto naquilo o que a desumaniza: sua situação colonial vivida. Resposta condizentes com um breve: “você é livre, assuma a sua existência com responsabilidade” não bastarão. É, preciso, antes de tudo, se colocar à disposição do outro, possibilitar um espaço, não só, de acolhimento, mas de um reconhecimento mútuo.

Em suma, o método fenomenológico de inspiração husserliana — com sua atitude antinatural e epoché — permanece fundamental para questionar o que tomamos como dado. Contudo, diante da realidade do racismo e outras formas de violência, é preciso ir além: assumir, com Fanon, a necessidade de uma postura radical que não, apenas, auto constate seu humanismo, mas que promova um espaço de humanização de fato.

Desse modo, o humanismo fanoniano, como postura radical diante do outro e do mundo, interpela nossa atuação profissional: não basta seguir arcabouços teóricos e metodológicos existencialistas que se dizem humanistas para fazer reconhecer sua humanidade; urge abraçar a tarefa de tornar nossa prática profissional um instrumento de

transformação social. Nesse ponto, Fanon, em sua atividade clínica em psiquiatria, demonstra em sua prática a inseparabilidade da teoria, da ética e da política.

Se pretendemos exercer a profissão de psicólogo(as) enquanto prática verdadeiramente humana, não podemos nos furtar de questionamento: em que medida minhas ações oportunizam situações de um reconhecimento mútuo, do grupo, ou da comunidade, que tenho acompanhado? De que forma o nosso olhar profissional ultrapassa o “dado objetivo” da negrura, mas também reconhece o ser da pessoa negra em seu modo de ser da negritude, como campo de agência interditado pela situação colonial? Para aqueles(as) que oportunamente se recusem a se perguntar e a procurar por respostas em suas ações, eis uma lição de grande valia:

Não me faça perder a paciência. Não me obrigue a lhe dizer o que o senhor deveria saber. Se você não conclama o homem que tem diante de si, como pode pretender que eu imagine que conclama o homem que está em você? Se rejeita o homem que tem diante de si, como posso acreditar no homem que pode estar em você? Se você não exige do homem que está em você, não o sacrifica para que o homem que está nesta terra seja mais do que apenas um corpo, mais que um Mohammed, por meio de que milagre poderei ter certeza de que você também é digno do meu amor? (Fanon, 1952/2021, p. 53).

Vimos, portanto, a inviabilidade de redução fenomenológica da totalidade da experiência, dentre os objetos intencionais da consciência que não são passíveis de serem reduzidas por conta da necessidade de um posicionamento ético e político, que deve permanecer inexoravelmente: uma humanidade que reclama pela humanidade do outro. Mas essa, não deve ser aquela viabilizada por uma atitude antinatural frente ao mundo, que pode ser facilmente reproduzida por um “somos todos iguais”, ou, “somos iguais em nossas diferenças”, ou “a sociedade progride e as pessoas progridem junto com ele”, essa humanidade só pode ser proveniente de uma atitude radical, aquela que se dispõe ao conflito e a compreensão do outro, de sua ação e de sua reação. Aquela que exige por meio de todas as suas práticas sociais a humanização de si e do outro, entendendo que a desumanização não ocorre apenas de seu esforço hercúleo em negar a sua desumanização constante; do seu projeto enquanto totalização em curso e da sua inviabilização enquanto projeto; da angústia e da responsabilidade que é ultrapassar o dado histórico de ser *negro* para a constituição de sua negritude.

Em resumo, como nos diz a psicanalista Priscila Souza (2024), parafraseando o psiquiatra martinicano: “ser radical é ir a raiz e sacudir as estruturas” (p. 119).

Diante todo o exposto, a atitude antinatural de um profissional de psicologia deve-se por obrigação radicalmente humana, se é que esse faz parte de seu interesse, ser radicalizada

em uma práxis que vise necessariamente a transformação de mundo do sujeito analisado. Assim, como a prática clínica fanoniana em psiquiatria foi política, seu humanismo radical incide sobre a nossa, questionando sobre quando, como e com quem, nós assumiremos as nossas responsabilidades e sobre aquilo o que é nosso dever enquanto profissionais de psicologia.

Mais do que seguir um arcabouço teórico-metodológico, o ponto principal é: sua prática profissional promove as condições de exercício da humanidade desse sujeito, diante de um mundo que o marginaliza? De qualquer forma, tal questionamento, é o suficiente para demandarmos outra postura teórico-técnico-prática frente, para e com as pessoas negras; e, assim, ao abordar o *ser negro*, deslocamo-nos para o ser da pessoa negra em seu modo de ser da negritude como campo de agência e superação do dado objetivo da negrura.

5.3 Negritude como modo de ser *do negro*

A negritude, como a liberdade, é ponto inicial e término final.

— Jean-Paul Sartre, *Orfeu Negro*

A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade.

Uma vivência.

— Guerreiro Ramos, *Negro Sou*

Todos são manos, sei que todos são humanos.

— RZO, *Todos São Manos*

Desde que tive a oportunidade de assistir ao documentário *Eu Não Sou Seu Negro*¹¹⁴, inspirado na obra de Baldwin, tenho me mobilizado a refletir sobre a negritude como modo de

¹¹⁴ *Eu Não Sou Seu Negro*, é o nome do documentário, do romancista e intelectual James Baldwin e dirigido pelo cineasta haitiano Raoul Peck (1953-). O manuscrito não foi concluído, pois Baldwin faleceu antes que pudesse terminá-lo; assim, anos depois foi transformado em um documentário. Por meio da biografia de três de seus amigos — Medgar Wiley Evers (1925-1963), Malcolm X e Martin Luther King Jr. (1929-1968) —, Baldwin explora a história dos Estados Unidos como uma narrativa de morte. Mas o que esses três homens negros poderiam ter em comum? Além da cor da pele, é claro. Todos foram brutalmente assassinados. E, apesar da paisagem cotidiana e ordinária dos dias de suas mortes — Evers, alvejado a tiros em frente à sua casa; Malcolm, atingido a tiros durante um comício; e Martin, assassinado na varanda do hotel em que estava hospedado —, todos, de alguma forma, pareciam ter pressentido que sua morte era apenas uma questão de tempo.

ser das pessoas negras, transcendendo a pretensa ideia de um “ser negro” essencialista ou da superação da pretensa ideia de um “ser negro” ontológico. Ao longo do documentário, observamos o pensamento de Baldwin transitar de uma perspectiva mais pessimista e cínica para uma visão mais otimista e comprometida com a condição vivida pela população negra norte-americana. Em uma de suas reflexões, ele declara:

O que as pessoas brancas têm que fazer em primeiro lugar, é tentar descobrir em seus corações porque foi necessário haver um *nigger*¹¹⁵. Porque eu não sou um *nigger*, eu sou um homem. Mas se vocês acham que eu sou um *nigger*, significa que precisam dele (Peck, 2016).

Segundo Baldwin para o documentário de Peck (2016), em sua articulação teórica, há dois momentos constitutivos e fundamentais para a negritude: o primeiro é entendido como superação dialética das falsas dicotomias¹¹⁶ coloniais: negro-branco, deus-diabo, bem-mal, certo-errado, entre outras. No segundo momento, a negritude se manifesta como negação da sua desumanização afirmando: “eu não sou seu negro.”.

Acerca disso, Sartre (1948/1960) observa:

Em parte alguma isso se evidencia tanto como em seu modo de usar os dois termos conjugados “negro-branco” que recobrem ao mesmo tempo a grande divisão cósmica “dia e noite” e o conflito humano do nativo e do colono. Mas é um par hierarquizado: ministrando-o ao negro, o professor ministra-lhe, ademais, centenas de hábitos de linguagem que consagram a prioridade do branco sobre o preto (p. 102).

Outra colocação que me mobiliza – ecoando como uma oração desde a minha infância – nos leva a uma reflexão sobre a dinâmica existencial da negritude e se manifesta nos versos da música *Todos São Manos* (1999), do álbum homônimo do grupo RZO¹¹⁷. Nela, o coro reforça a ideia de que as pessoas negras periféricas, em seu exercício de liberdade, estão condenadas a fazer algo de si mesmas: a subverter a desumanização que lhes é imposta. E, quando desconsideradas em sua humanidade — se não são vistas como humanas — tornam-se, fazem-se “manos,” atribuindo um novo sentido e fazendo um novo uso daquilo que, inclusive, serviu de ferramenta colonial e escravagista para a sua desumanização: a própria noção de humanidade (RZO, 1999).

¹¹⁵ Termo criado por brancos para se referir de forma pejorativa às pessoas negras nos Estados Unidos e, posteriormente, ressignificado de maneira subversiva para a construção da identidade negra norte-americana.

¹¹⁶ No Brasil, o rapper Djonga (2017) também denuncia essa falácia dicotômica ao afirmar: “Falam tanto de deus e o diabo é que vocês só enxergam em 2D.”

¹¹⁷ Sigla para Rapaziada da Zona Oeste.

*Todos são manos,
 sei que todos são humanos
 Como vive a maioria*

Assim, por outro lado, a negritude se apresenta como exigência primordial de uma humanidade anterior a qualquer marca colonial ou escravagista: “eu sou humano”.

Na realidade, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui auto-suficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último (Sartre, 1948/1960, p. 122).

Reconhecer, portanto, a negritude em sua dimensão ontológica e existencial, historicizada na relação dialética entre negação e afirmação, requer, primeiramente, pensá-la em seu caráter de superação enquanto mero dado conceitual e analítico – um dado que pode ser facilmente esgotado em seu uso, na medida em que se esvazia de sentido. Essa crítica, aliás, é uma das mais contundentes de Fanon a Sartre, no que diz respeito a *Orfeu Negro* (1948), quando Fanon (1952/2020) entende o prefácio sartreano como marco intelectual para a existência negra, mas, apesar disso, que peca ao tentar estancar a fonte da negritude.

A que fonte Fanon se refere? E o que seria essa “fonte da fonte” que Sartre tenta secar? Se ele se obrigar, para lutar contra o capitalismo branco, a assimilar as técnicas brancas? Estancará a fonte da Poesia? Ou, apesar de tudo, tingirá o grande rio negro o mar em que se lança? Não importa: a cada época sua poesia; em cada época as circunstâncias da história elegem uma nação, uma raça, uma classe para retomar o facho, criando situações que só podem exprimir-se ou superar-se pela Poesia; e ora o ímpeto poético coincide com o ímpeto revolucionário, ora divergem. Saudemos hoje a oportunidade histórica que permitirá aos negros *com tal vigor gritar o grande grito negro que os alicerces do mundo sejam abalados* (Sartre, 1948/1960, p. 125).

As questões levantadas anteriormente tornam-se, em certa medida, mais simples de responder após toda a discussão sobre a historicização ontológica e existencial e a necessidade de um humanismo radical para pensar a pessoa negra. Se seguimos à risca as últimas palavras de Sartre, valendo-nos da citação de Césaire, segundo Fanon (1952/2020), o existir negro deixa

de se caracterizar como uma existência em busca de sentido, para oscilar entre sentidos já pré-existentes, adotando aquele que já está lá à minha espera.

Dessa forma, “a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética” (Sartre, 1948/2020, p. 122) ou, como coloca Fanon (1952/2020), “um termo na dialética” (p. 146). Ao retomarmos a consciência negra enquanto abertura de caráter transcendental, que transcende e é transcendida, ela perde o seu aspecto nadificante para se apresentar como uma “densidade absoluta, repleta de si mesma, como etapa preexistente a qualquer cisão, a qualquer abolição de si próprio pelo desejo” (Fanon, 1952/2020).

Em outras palavras, não sou eu quem “moldo uma tocha para incendiar o mundo, mas é a tocha que já está lá, à espera dessa oportunidade histórica” (p. 147). A questão que permanece nessa mediação sartreana é: quem disponibiliza essa tocha? Seria ele? Ou algum outro psicólogo(a) branco(a)? Como afirma Fanon (1952/2020, p. 149): “no momento em que arrisco uma apreensão do meu ser, Sartre, que continua a ser o Outro, priva-me de qualquer ilusão ao me nomear” negro.

Como vimos, ao desconsiderar sua humanidade na tentativa de lhe roubar o *para-si*, transformando-o num em-si ao longo da história, “o branco cria o negro” (Fanon, 1959/2012, p. 26). Entretanto, por seu *Ser* ser um *Não-ser*, incapaz de se diluir em um *Ser* moribundo deduzido pelo sistema colonial, “é o negro quem cria a negritude”¹¹⁸ (Fanon, 1959/2012, p. 26, tradução nossa). Nesse sentido, a negritude revela-se como antítese lógica da interdição colonial, uma maldição afetiva que paira sobre a lógica colonial. A negritude, enquanto “racismo antirracista,” conforme a denomina Sartre (1948/1960), não deve ser lida na relatividade de sua ação: é uma atitude — atitude negra em um mundo branco — que se converte na própria negritude, visando superar os limites racistas que lhe são impostos.

No entanto, ao se entender a negritude como uma atitude, ela não deve almejar o universal ou tentar universalizar-se. Sendo um modo de ser da pessoa negra, ela constitui uma experiência ambígua, pois não há apenas uma pessoa negra, mas inúmeras pessoas negras, de diferentes gerações, localidades, países, nações e comunidades (Fanon, 1952/2020).

E quando digo que a expressão ‘povo negro’ é uma entidade, estou indicando desse modo que, excluídas as influências culturais, não resta aí nada. Há tanta diferença entre um antilhano e um decarense quanto entre um brasileiro e um madrileno. O que se tenta fazer ao englobar todos os negros sob o termo ‘povo negro’ é arranchar deles qualquer possibilidade de expressão individual. O que se tenta, com isso, é lhes impor

¹¹⁸ Do original, “*El blanco crea al negro. Pero es el negro quien crea a la negritud.*”

a obrigação de corresponder à ideia que se faz deles. [...] Quando se diz ‘povo negro’, presume-se sistematicamente que todos os negros estejam de acordo sobre certas coisas, que haja entre eles um princípio de comunhão. A verdade é que não existe nada, a priori, que nos faça supor a existência de um povo negro. Infelizmente, porém, existe aí uma fonte de conflitos. Então eu tento destruir essa fonte (Fanon, 1959/2021, p. 55).

Sendo assim, a resposta para a significação de sua existência revela-se tão complexa quanto a própria indagação “quem sou eu?”. Afinal, “como eu signifício a minha negritude?”. Não por acaso, Césaire (2000/2022, p. 221) concebe a negritude como um processo identitário — “uma identidade que não seja arcaizante, devoradora de si mesma, mas devoradora do mundo; isto é, que se aproprie de todo o presente para melhor reavaliar o passado e, sobretudo, preparar o futuro”.

Desse modo, a negritude, que não pode ser definida por aspectos biológicos nem por ser uma filosofia ou metafísica, apresenta-se como a soma das experiências vividas por pessoas negras. Ou, como afirma o psicanalista Andrade (2023) em *Negritude sem identidade*, ao defender a negritude como um processo de subjetivação reenegrecida e singularizada, afirma que:

Tomar consciência dessa experiência de corpo foi assumir a negritude sem necessariamente assumir um modo existir estritamente africano ou simplesmente afirmar outra identidade; como se fosse possível operar apenas com as categorias coloniais e, portanto, pensar de modo identitário. Tornei-me negro quando reconheci que o meu corpo é a memória de uma história aberta e com diferentes trilhas na mesma proporção que é um território de desidentificação com o ideal do ego branco. Meu corpo se conecta aos demais corpos negros por abrigar a história do racismo que se renova ideologicamente na sociedade e com o objetivo de sempre atingir o corpo negro (p. 146).

O que não significa, para Fanon (2000) em convergência com Sartre, entender a negritude como termo final, isto é, como destino almejado. Para o psiquiatra martiniano, a negritude funciona como instrumento de descolonização, e, à medida que se supera o dado colonial, ela não deve subsistir — ao menos não em seus mesmos moldes — pois faz parte de uma luta circunscrita a um tempo muito específico, em que, por determinadas circunstâncias históricas, econômicas e políticas, o negro foi tomado por escravo, mas, antes disso, o humano foi transformado em negro.

Diante de tudo o que foi exposto, é fundamental compreender a negritude como modo de ser da pessoa negra. Ao transcender definições essencialistas ou meramente biológicas, essa

perspectiva aponta para uma experiência historicamente vivida e situada em seu tempo. O que significa dizer que o *negro*, enquanto criação branca, impõe às pessoas o risco de se perderem no inexistente — não restando somente o sentimento de inferioridade, mas também o de inexistência. Afinal, “eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos — e então me arrebentaram o tímpano com a antropofagia [...]” (Fanon, 1952/2020, p. 79).

A negritude, por sua vez — enquanto criação negra — não se reduz a um conceito teórico, a um traço fenotípico ou a simples gracejos da branquitude: ela representa um movimento contínuo de construção e desconstrução no processo de reconhecimento de si e do outro, revelando às pessoas negras o próprio existir. Como modo de ser, não deve ser confundida com uma espécie de reimersão a si, pois, em sua base dialética, a negritude comprehende a necessidade de ação e de transformação, tanto de si quanto do outro. Nesse processo, ela se confronta com a imposição de uma alteridade opressora, mas logra transcender os limites que lhe são impostos, incluindo em sua história a própria liberdade de existir.

Como vimos, a responsabilidade, a angústia e a má-fé são tão suas quanto a liberdade e a escolha também o são. Se a liberdade não chega a ter a cor da noite, a negritude poderia facilmente ser entendida como sinônimo de uma “liberdade em situação”. Afinal, conforme Sartre (1948/1960, p. 104) assevera: “A negritude, como a liberdade, é ponto inicial e término final: trata-se de passá-la do imediato ao mediato, de tematizá-la.”

Posto isto, entender a negritude em sua experiência vivida e não como universalização identitária, revela uma implicação decisiva para a psicologia existencial e para a viabilização que pretendo contribuir de uma psicologia existencial inspirada no pensamento fanoniano. Inicialmente, profissionais da ciência psicológica são convocados a reconhecer a complexidade de ser uma pessoa negra no Brasil e no mundo, as particularidades da negritude como modo de ser, com suas nuances históricas econômicas, evitando enquadrá-las em modelos universais que ignoram as especificidades de sua trajetória de vida.

Ou seja, talvez até mais importante do que ter a certeza de como se opera o racismo, seja reconhecer como a pessoa negra em seu modo de ser a significa, ou seja, como ela internaliza, ou melhor, a sua epidermização do racismo e como em suas ações ela o confronta.

A psicologia existencial em uma perspectiva fanoniana, necessariamente, amplia suas possibilidades de ação, tanto em seu sentido terapêutico, como social e político, no que tange a necessidade de organização e de participação política da referida classe de trabalhadores(as). Nessa perspectiva, o desafio ético e epistemológico é assumir uma postura que valorize a

singularidade e a agência da negritude, contribuindo para a superação das estruturas que reforçam a desumanização, ao invés de reproduzi-las. Mas como?

5.4 O que a clínica-política fanoniana nos ensina?

O prognóstico está nas mãos daqueles que anseiam abalar as carcomidas fundações do edifício.

— Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*

Esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud.

— Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*.

Ao longo desta tese, procurei demonstrar a urgência de uma psicologia existencial que, se não totalmente fundamentada no humanismo radical fanoniano, ao menos seja inspirada por ele ou que saiba contemplar suas contribuições e superações de maneira igualmente crítica. E, na medida em que isso se mostrar inviável para tais perspectivas, percursores(as) ou continuadores(as) das principais teses existencialistas e fenomenológicas, as razões colonialistas, racistas e universalistas, certamente se tornarão por si mesmas evidentes.

Tal empreendimento nos imputou a necessidade de, no quarto capítulo, historicizarmos o horizonte das ontologias existenciais europeias, explicitando suas limitações e possibilidades diante da experiência vivida pelas pessoas negras no Brasil. Essa exigência crítica e urgente também nos levou a constatar que, enquanto a psicologia existencial não se repensa ou sequer se compromete a pensar criticamente suas ontologias, epistemologias e metodologias a partir da realidade vivida pelas próprias pessoas às quais deveria estar ao serviço, essa mesma psicologia acaba por contribuir com o racismo como principal modo de subjetivação do sujeito negro.

Mas estariamos aqui falando do racismo como modo de subjetivação ou dele próprio como modo de subjugação das pessoas negras? De questionamentos como esse, emerge a proposta humanista radical de Fanon, que não só situa historicamente a ciência psicológica no que concerne à existência humana concreta, mas também demanda das psicologias existenciais uma postura ética e política radical de cuidado e engajamento para com as pessoas e a transformação social.

Nessa parte final do capítulo, meu objetivo central é refletir sobre a viabilidade metodológica, tão logo, de maneira inicial, também prática, dessa proposta existencial fanoniana por meio de prática clínica-política fanoniana e do seu diálogo crítico com os métodos propostos por Sartre. Assim, minha proposta é refletir sobre o método sociogênico fanoniano arrolado em sua prática clínica em psiquiatria institucional, antimanicomial e jurídica, tornando-o um caminho metodológico possivelmente aplicável pelas psicólogas e pelos psicólogos de orientação existencialista.

Parte da minha preocupação está em refletir sobre os caminhos metodológicos do pensamento fanoniano e como eles podem ser operacionalizados em uma prática psicológica existencial. Embora não seja meu objetivo aqui propor um modelo completo para essa possível psicologia existencial de inspiração fanoniana, é importante reconhecer que o próprio pensamento de Fanon nos convoca inevitavelmente a refletir sobre sua aplicação para além dos contextos tradicionais¹¹⁹. Certamente, esse será um dos próximos passos necessários para avançarmos nessa proposta fanoniana-existencial.

Como mantivemos um diálogo com o existentialismo sartreano durante a tese inteira, sinto-me impelido a abordar o percurso metodológico fanoniano como viabilidade de uma práxis revolucionária na psicologia existencial, mantendo o diálogo crítico com os métodos propostos por Sartre — a saber da psicanálise existencial e, do método progressivo-regressivo. Métodos, esses, desenvolvidos pelo filósofo francês em dois momentos distintos e complementares de sua trajetória intelectual e política, que oferecerá, inclusive, modos de pensarmos as superações sartreanas em relação a sua própria obra: o primeiro em 1943, em *O Ser e o Nada*, e o segundo em 1960, em *Critica da Razão Dialética*.

¹¹⁹ Cabe pontuar que, embora eu não sistematize um modelo neste trabalho, nem procure dar conta dessa possível psicologia em sua totalidade, é possível inferir que uma psicologia existencial inspirada no pensamento fanoniano não pode e não deve se limitar ao consultório tradicional entre suas quatro paredes. Ela pode e deve se estender às ruas, praças, favelas, escolas, comunidades e outros espaços institucionais. Parafraseando a canção *Nos Bailes da Vida* (Nascimento & Brant, 1976), assim como o artista, na canção, interpretada por Milton Nascimento, o profissional de psicologia também deve ir aonde o “povo” está. Reflexões como essas deverão ser melhor desenvolvidas, se o fundamental para nós é nos aprofundarmos em uma proposta fanoniana-existencial efetivamente comprometida com a realidade concreta. Afinal, pensando com Freitas (2008) o que podemos supor por “povo” senão as relações sociais concretas, assombradas por um terceiro olhar atuando na mediação dessas relações?

5.4.1 Reflexões acerca da Sociogênese e do Método Progressivo-Regressivo mediado pela Psicanálise existencial sartreana

Atrelada à sua compreensão existencial do indivíduo, conforme vimos anteriormente, Sartre assumiu, em seu projeto intelectual e político, a tarefa de propor um método comprehensivo que fosse capaz, antes de tudo, de interrogar as catalogações e decifrar as listagens até então assumidas pelas ciências, incluindo a Psicologia. Trata-se da viabilização de um método que vá além da simples catalogação ou descrição das condutas, tendências e inclinações humanas existentes. Em outras palavras, Sartre buscava um método que permitisse compreender profundamente as atitudes e escolhas humanas, desvelando seu sentido e significado para além das classificações simplistas, deterministas, reducionistas e causalistas frequentemente adotadas pelas ciências psicológicas tradicionais. Ao final de sua obra *O Ser e o Nada* (1943), em seu quarto capítulo, Sartre assumiu tal percurso metodológico ao qual chamou de Psicanálise Existencial.

De acordo com Freitas (2018), a psicanálise existencial sartreana configura-se como uma descrição moral, na medida em que oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos. Além disso, busca renunciar tanto à psicologia do interesse quanto a qualquer interpretação utilitária da conduta humana, revelando, assim, a significação ideal presente em todas as atitudes humanas.

Mas, por quais razões, Sartre, o filósofo francês existencialista, teria escolhido nomear seu método como Psicanálise Existencial e buscar inspiração na Psicanálise? A aproximação fanoniana pela Psicanálise, teria sido impulsionada pelas mesmas razões e motivos? Certamente, ao examinarmos a biografia fanoniana, constatamos que, ainda que por razões distintas¹²⁰, havia algo profundamente relevante na psicanálise naquele período histórico.

No início da década de 1940, período da publicação de *O Ser e o Nada* (1943) e doze anos antes da publicação de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), mas que começou a ser produzida por volta da década de 1948, a psicanálise freudiana havia recentemente alcançado seu auge na França. Como descreve Pontalis (1980/2005, p. 7-8), no prefácio ao roteiro escrito por Sartre sobre a biografia de Sigmund Freud: “aquele ‘tempo forte’ em que Freud, renunciando à hipnose, inventa progressivamente, dolorosamente, a psicanálise”. Desde o

¹²⁰ A psicóloga e psicanalista Priscila Santos de Souza (2024), em sua tese de doutorado intitulada *Traços, restos e laços de Frantz Fanon: contribuições clínicas emancipatórias e anticolonialistas à psicanálise*, aborda especialmente as relações do psiquiatra martiniano com a psicanálise e seu método clínico, destacando suas contribuições clínicas e emancipadoras no contexto das lutas anticolonialistas.

início de sua trajetória acadêmica, Sartre já demonstrava profundo interesse pelos estudos de Psicologia e pelos esforços de Freud em “pôr o acento na significação dos fatos psíquicos” (Sartre, 1939/2007, p. 49).

No que diz respeito à psicanálise existencial sartreana e à psicanálise freudiana, é possível identificar tanto convergências quanto divergências significativas. No tocante às convergências, Sartre (1943/2011) concorda com Freud ao reafirmar a necessidade do outro para o conhecimento de si; o filósofo também defende a família como grupo primário, afirmando que ela realiza a mediação entre o indivíduo e a sociedade, e aponta que ambas as abordagens consideram todas as manifestações objetivas discerníveis nas ações humanas. Tanto a psicanálise existencial quanto a freudiana rejeitam a ideia de que existam dados fixos e imutáveis; ao contrário, buscam identificar o sentido, a direção e as variações constantes da experiência humana, compreendendo-a como um processo histórico contínuo. Ambas veem a vida humana como um movimento permanente de historização, investigando não apenas eventos isolados, mas suas múltiplas conexões significativas. Outro ponto em comum é a ênfase dada à situação concreta, já que ambas reconhecem a importância de uma atitude fundamental do indivíduo diante de sua situação, sem se limitarem a definições rígidas ou simplistas.

Contudo, é neste ponto que se encerram as semelhanças entre as duas psicanálises e onde a ontologia fenomenológica sartreana e sua postura ética-político, propõe sua superação. Sartre (1943/2011) demonstra que a psicanálise freudiana tradicional, ou empírica, determina para a sua prática o seu próprio irredutível, ou seja, ela remonta a complexos fundamentais anteriores à própria experiência de ser. Dessa forma, ao invés de o sujeito escolher-se em uma determinada situação, ele é previamente determinado, antes mesmo de poder exercer sua escolha.

As lacunas deixadas pela psicanálise freudiana e por seus(suas) discípulos(as) não passaram despercebidas ao olhar crítico sartreano. Embora o método da psicanálise existencial esteja inspirado no método freudiano tradicional, ele se diferencia radicalmente deste (Sartre, 1943/2011). Marivânia Bocca (2019) afirma que o projeto intelectual de Sartre envolvia uma renovação metodológica da psicanálise freudiana, que era, naquele momento histórico, o método mais evidente para a investigação subjetiva. Entretanto, aos olhos do existencialista, esse método além de tudo apresentava características extremamente mecanicistas.

Contra todo o pressentimento de uma psicologia empírica que determina objetos como “pequenas entidades psíquicas habitando a consciência” (Sartre, 1943/2011, p. 696), ou que concebe o ser humano reduzido a tendências observáveis pela causalidade empírica, Sartre

formula um princípio distinto para sua psicanálise existencial, sob influência do método fenomenológico: o sujeito deve ser visto como uma totalidade e não como uma simples coleção de comportamentos ou tendências isoladas.

Dessa forma, o método psicanalítico existencial de Sartre é comparativo. Nele, a pessoa que investiga compara as condutas humanas, decifrando suas contradições que simbolizam, cada uma “à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada” (Sartre, 1943/2011, p. 96). Cada uma dessas condutas, segundo Sartre, disfarça essa escolha fundamental “sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica” (p. 96). É por meio dessa comparação entre as diferentes condutas, portanto, que se revela a significação “única que todas as elas exprimem de maneira diferente” (p. 96).

O método de psicanálise existencial, portanto, tem como objetivo, de maneira “rigorosamente objetiva”, elucidar “a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (Sartre, 1943/2011, p. 702). Assim, o método sartreano busca compreender a escolha de ser, ao mesmo tempo em que procura “reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não de sexualidade ou de vontade de poder, mas sim de ser, que se expressam nesses comportamentos” (p. 702). Bem por isso “as condutas estudadas por esta psicanálise não serão somente os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, mas também, e sobretudo, os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, o estilo etc.” (p. 703).

Considerando que Sartre afirmou explicitamente em *O Ser e o Nada* (1943/2011) que sua psicanálise ainda não havia encontrado um Freud para chamar de seu¹²¹, e tendo em vista intenso diálogo estabelecido ao longo desta tese entre as propostas sartreana e fanoniana, cabe aqui, com o perdão da leviandade, formular uma pergunta que inicialmente pode se demonstrar bastante frágil, mas essa mesma fragilidade se mostrar reveladora ao ser questionada seriamente: poderia ter sido Fanon, o Freud da psicanálise existencial elaborada por Sartre?

Esse é o tipo de questionamento que nos deixa mais perguntas do que respostas à disposição. Objetivamente, cabe primeiro esclarecer que nem Fanon menciona explicitamente o método sartreano em suas obras psicológicas e psiquiátricas, assim como, nem oferece reflexões metodológicas que possam contradizer frontalmente a psicanálise existencial

¹²¹ O filósofo francês aponta prenúncios desse método, especialmente em algumas biografias, gênero ao qual dedicou significativa parte de sua produção intelectual. Exemplos disso incluem obras como *Saint Genet: Ator e Mártir* (1952), o roteiro para o filme *Freud, Além da Alma* (1959), além de ensaios críticos e literários e textos autobiográficos, como *As Palavras* (1964) e os três volumes de *O Idiota da Família* (1971-1972). Esses últimos trazem uma atualização do método por meio da apropriação crítica realizada por Sartre, que será discutida mais adiante.

proposta por Sartre. Pelo contrário, é possível identificar que os dilemas metodológicos de Sartre são compartilhados por Fanon, especialmente no que diz respeito à crítica que ambos direcionam às ciências humanas de sua época, incluindo a psicologia e a psicanálise empírica.

Fanon questiona-se se o que se deve ser feito em ocasiões, como aquelas apontadas por Sartre, é “postular uma realidade humana padrão e descrever suas modalidades psíquicas, considerando apenas suas imperfeições”? Ou se, o correto, como ele mesmo responde imediatamente com mais uma nova uma interrogação, deve-se “buscar incansavelmente uma compreensão concreta e sempre nova do homem?” (Fanon, 1952/2020, p. 37).

As inquietações metodológicas de Sartre e de Fanon convergem em vários pontos: ambos se insurgem contra o mecanicismo, o reducionismo e o determinismo que dominavam as abordagens positivistas em psicologia e a psicanálise de seu tempo. Ao passo que também se distanciam e divergem, na maneira de reelaborar esses referenciais. Fanon ainda se aproxima de Freud ao trabalhar a ideia de uma consciência cindida pela colonização — chave para sua psicologia social do racismo — enquanto dialoga criticamente com Sartre. Nessa encruzilhada entre Freud e Sartre, o psiquiatra martiniano nos autoriza a calibanizar tanto o existencialismo quanto a psicanálise: uma dança progressivo-regressiva que atravessa e supera cada tradição para, retornando a Fanon, abrir caminho a perguntas e respostas novas.

Fanon (1952/2020), mesmo que, indiretamente, corrobora com a argumentação sartreana na necessidade de elaboração de uma psicanálise existencial, ao passo que, imediatamente, acrescenta ao questionamento anteriormente levantado, que o que acaba por ocorrer nessas situações deterministas e reducionistas do sujeito, na mais é do que a “*a capitulação do homem*” pelo *homem* (Fanon, 1952/2020, p. 37, grifo do autor).

Se Sartre posicionou-se formulando o seu método, Fanon, por outro lado, agarrou o seu narcisismo com as mãos e repudiou:

[...]a abjeção daqueles que querem fazer *do homem um mecanismo*. Se o debate não for capaz de se abrir para o plano filosófico, isto é, o do requisito fundante da realidade humana, consinto em levá-lo ao da psicanálise, isto é, das “falhas”, no sentido em que se diz que um motor tem falhas (Fanon, 1952/2020, p. 37, grifos nossos).

Vale pontuar que, no pensamento fanoniano, consentir não significa aderir sem crítica. Ao postular a necessidade de um olhar sociogênico, Fanon reconhece o avanço da psicanálise sobre as ciências naturais de sua época, indicando, contudo, que ao lado da dimensão individual, orientada por uma perspectiva ontogenética psicanalítica freudiana e da perspectiva

filogenética¹²², deve haver necessariamente a via da sociogenia. Nesse ponto, convém enfatizar a dialética fanoniana, segundo a qual a exigência da ontogenia não exclui nem secundariza a filogenia, tampouco é subordinada pela sociogenia.

Contra a tendência liberal — que inclui, em parte, a própria psicologia existencial de inspiração sartreana — de compreender a existência humana desconsiderando a situação ou reconhecendo-a sem nomear o racismo, Fanon articula as dimensões da existência individual e da existência humana genérica sem encobrir o racismo e a interdição do reconhecimento.

Essa ênfase dialética fanoniana torna-se igualmente necessária diante de psicologias racializadas que, ao privilegiarem a sociogenia, tomam a existência negra como essência fixa. Tal postura, de um lado, ignora a diversidade de experiências vividas por pessoas negras e, de outro, hierarquiza situação e liberdade, privilegiando apenas a primeira. Em seu extremo, aprisiona a liberdade ao signo racial e patologiza diferenças culturais; se o racismo produz sofrimento e o sofrimento adoece, converte-se a pessoa negra em um problema potencial de múltiplas ordens.

A força da proposta dialética fanoniana reside, portanto, em pensar ontogenia, filogenia e sociogenia em permanente tensão, de modo que nem a universalidade humana é descartada nem a particularidade histórica absolutizada. A psicologia existencial de inspiração fanoniana reconhece a situação racial, por exemplo, como condição decisiva da existência humana, mas não permite que tal compreensão encerre o horizonte da liberdade, da responsabilidade, da angustia e da má-fé — razão pela qual não se trata de elaborar uma “psicologia negra para negros”. Desse modo, a sociogenia fanoniana vem ao lado — e não para excluir ou secundarizar — a filogenia e a ontogenia.

Posto isto, Fanon (1952/2020) afirma que “uma solução deve ser apresentada tanto no nível objetivo quanto no subjetivo”, pois, “somente haverá desalienação genuína na medida em que as coisas, no sentido mais materialista possível, tiverem voltado ao seu lugar” (p. 25). Em outras palavras, “a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não está imune à influência humana. O homem é aquilo que faz com que a sociedade exista” (Fanon, 2020, p. 25). Assim, a sociogenia fanoniana consiste em um sociodiagnóstico engajado na restauração da dialética ofuscada pela configuração colonial e maniqueísta do mundo (Gabriel, 2021), estando o prognóstico “nas mãos daqueles que anseiam abalar as carcomidas fundações do edifício.” (p. 25).

¹²² Essa perspectiva relaciona o comportamento humano à fisiologia, criando uma correlação entre as propriedades corporais às psicológicas (Faustino, 2020).

Dessa forma, ao postular a necessidade de um olhar sociogênico, Fanon não só apresenta uma alternativa metodológica crítica, como também se distancia radicalmente de uma mera reforma das estruturas coloniais capitalistas. Fanon considera inútil qualquer proposição metodológica ou que ofereça um processo reformatório, em seu objetivo compreensivo, capaz de ressignificar as estruturas coloniais, uma vez que estas já se encontram profundamente deterioradas e apodrecidas. Segundo Faustino (2020), para o psiquiatra martinicano, “A questão central aventada para as gerações futuras, portanto, são os meios e os processos pelos quais [uma reestruturação de mundo] seria possível” (p. 247, grifos nossos).

Portanto, embora possa ter havido um demasiado flerte entre Fanon e a psicanálise existencial sartreana, o psiquiatra martinicano não pode ser seu Freud, tampouco desejou sê-lo, como poderia ser de se imaginar. Nove anos após a formulação sartreana, Fanon não apenas demonstra sua identificação com ela em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), como também já oferece importantes linhas de tensionamento.

Como vimos, anteriormente, no início desta tese, o princípio sociogênico constitui um eixo unificador que atravessa e articula toda a obra fanoniana (Wynter, 1999; 2001; Gordon, 2015; Faustino, 2015; 2020; 2022). Embora mencionado explicitamente apenas uma vez por Fanon, tal noção revela-se como um princípio metodológico crucial, que permite refletir criticamente sobre o fato de algumas maneiras de sofrimento psíquico das pessoas negras não possuírem uma origem causal em algum complexo psicopatológico, mas sim, no desvelamento de seus sintomas com as relações sociais opressivas de determinada sociedade (Wynter, 1999).

O princípio sociogênico fanoniano constitui, portanto, a categoria analítica que fundamenta a sua obra, orientando suas análises e, permitindo ao psiquiatra martinicano, abordar diferentes enfoques e a buscar diferentes objetivos ao longo de seus escritos sem jamais abandonar a perspectiva crítica e dialética neles. Essa perspectiva sociogênica abrange tanto os aspectos relacionados a subjetividade, em seus aspectos psicológicos, seus complexos psíquicos, como os aspectos ontológicos da existência, e, etc., quanto os fenômenos sociais, culturais e econômicos (Sekyi-Otu, 1996; Sylvia Winter 1999; Gordon, 2015; Faustino, 2020). Assim, Fanon elucida as tramas estruturais e políticas do colonialismo sem negligenciar os dramas existenciais da contingência negra vivida em um mundo colonial.

Ao examinar o envolvimento de Fanon com a Revolução Argelina, Lippold (2021), entende a sociogenia fanoniana não apenas como uma categoria analítica ou um núcleo teórico de seu pensamento, mas a comprehende também como um caminho metodológica aplicável às ciências humanas e, que, pode ser percebido por meio da atuação revolucionária e profissional clínica do próprio Fanon.

Na compreensão dos mecanismos colonialistas em seus níveis sócio-econômico, militar, diplomático, médicos, culturais, etc., segundo historiador, Fanon, à exemplo, traduziu o fenômeno da dominação colonial, “através de uma transcendência metodológica, sintetizada na sua sociogenia no método de investigação; e o entrecruzamento dos discursos: o literário, o imagético, o econômico, o psiquiátrico, o material onírico, no método de exposição do seu texto” (Lippold, 2021, p. 125).

Ainda não nos foi possível verificar se Sartre, influenciado por tais linhas, repensou seu método ao formular o método progressivo-regressivo. Contudo, é difícil imaginar que isso não tenha ocorrido, uma vez que Sartre comprehende o movimento progressivo-regressivo quase como uma atitude sociológica que se explica pelo seu caráter histórico, capaz de fazer explodir os conjuntos preexistentes e as totalidades já constituídas, em um movimento contínuo.

De qualquer forma, temos registros suficientes de Fanon, e sua animosidade em relação ao método sartreano sistematizado em *Crítica da Razão Dialética* (1960) e, que aplicado em seus trabalhos biográficos, encontra suas bases inicialmente na heurística e na dialética da filosofia marxiana, recebendo posteriormente esse nome do filósofo Henri Lefebvre (1901-1991). De acordo com Freitas (2018), Lefebvre ofereceu a Sartre uma proposta metodológica que superava sua psicanálise existencial, ao apresentar uma abordagem capaz de compreender dialeticamente os aspectos subjetivos e objetivos, singulares e universais.

Nesse método, o sujeito é compreendido em sua singularidade e universalidade, com o movimento dialético progressivo-regressivo ocorrendo em direção aos aspectos objetivos de um sujeito, avançando para sua subjetividade e retornando ao campo objetivo. No que diz respeito à subjetividade humana, demarcada por seu caráter ontológico de superar dadas situações, projetando-se em um mundo e podendo responder criativamente às condições dadas, ela só pode ser entendida em relação à sua realidade social, histórica e econômica. Dessa forma, como aponta Sartre (1960/2002), não há sujeito de possibilidades sem as condições materiais que compõem sua existência concreta.

E por isso, de acordo com Freitas (2018), o método progressivo-regressivo sartreano propõe que “deve-se interrogar a escolha de uma pessoa (seu ato ou sua obra), pois é ela que mostrará como o indivíduo apreende e vive a realidade sociomaterial, e a supera em direção ao futuro, construindo sua singularidade no seio da universalidade” (p. 131). Assim, em proximidade com Fanon (1952/2020), o método progressivo-regressivo, tal como já se esboçava na psicanálise existencial, compartilha necessariamente de um aspecto sociogênico, na medida em que nele o essencial também não está na acumulação de dados factuais sobre um suposto indivíduo ou seus comportamentos, mas sim na necessidade de encontrar o seu sentido.

Importa ainda acrescentar, que o método sartreano ao articular o movimento histórico, coletivo e experiência do sujeito na mesma chave dialética também se caracteriza por não hierarquizar filogenia e ontogenia. Como vimos, Sartre em seu método, preserva o jogo entre universalidade e singularidade sem subordinar um polo ao outro. Não à toa, o percurso sartreano, ao deslocar-se do nível ontológico ao antropológico em sua formulação metodológica, consequentemente em sua revisão compreensiva da universalidade e singularidade humana, bem como no seu desdobramento dialético entre social e subjetivo, mostrou-se um bom caminho metodológico para Fanon ao final de sua obra.

Especialmente no que tange à sua prática profissional e revolucionária, o método sartreano ofereceu importantes contribuições metodológicas para Fanon. Portanto, o método progressivo-regressivo sartreano aplicado sobre a mediação fanoniana, no que diz respeito aos dilemas coloniais, apresenta-se como uma opção viável e promissora quanto à aplicação concreta de uma psicologia existencialista-fanoniana.

Desse modo, o encontro entre a dialética sartreana e a dialética fanoniana: o método progressivo-regressivo, com a sociogenia fanoniana, conforma um caminho capaz de iluminar simultaneamente as determinações históricas, ontológicas, psicológicas e a mediação racializada que atravessa todas elas, oferecendo um horizonte teórico e metodológico importante para nós e nossos objetivos.

5.4.2 A clínica política fanoniana

Aqui, mencionamos alguns casos de enfermos argelinos e franceses tratados por nós e que nos parecem particularmente expressivos. Não publicamos - será inútil prevenir - um trabalho científico. Evitamos toda a discussão semiológica, nosológica ou terapêutica. Os escassos termos técnicos utilizados aqui servem simplesmente de guia.

— Frantz Fanon, *Alienação e Liberdade*

Estamos caminhando para o final da tese, mas eu não poderia deixar de abordar a clínica política fanoniana. Primeiro, porque isso auxilia no cumprimento dos meus objetivos, uma vez que busco demonstrar como, por meio de sua prática profissional e revolucionária, emergem elementos primordiais do seu diálogo crítico com o existencialismo, especialmente através do seu processo de calibanização das filosofias existenciais. Resguardado pelo compromisso ético

e acadêmico desta pesquisa, é pelo fato de Fanon ter empreendido uma clínica psiquiátrica antimanicomial e anticolonial —, portanto, política — que sua prática profissional se torna tão relevante para nós.

Sempre ouvi falar da necessidade de um compromisso ético enquanto profissional da psicologia. Algum tempo depois, comprehendi que esse compromisso ético também era político. Mas foi através da obra fanoniana e de suas(seus) interlocutoras(es), principalmente a psicanalista Priscila Souza Santos, que ouvi, pela primeira vez, que a clínica empreendida por Fanon era política e que todo fazer clínico também o era, fosse na psiquiatria, fosse na psicologia. A minha clínica, a partir dali, já o era, mas passei a reconhecê-la necessariamente como uma prática clínica política.

Abordar uma clínica fanoniana é, necessariamente, falar de uma clínica política. Segundo Souza (2024), a atuação clínica de Fanon sempre esteve profundamente ligada ao seu projeto teórico e político de descolonização. Dessa forma, por sua abordagem inovadora, crítica e anticolonial, Fanon recusou qualquer vestígio positivista ou vínculo tradicionalista em sua clínica.

Vimos que, no início de suas atividades universitárias, Fanon encontrou bastante dificuldade com a escrita acadêmica em sua tese de exercício. Posteriormente, essa dificuldade inicial se desdobrou em uma recusa a acompanhar seus pacientes munido de uma caderneta e uma caneta para anotações. Fanon “considerava fazer anotações durante as consultas algo intrusivo e inquisitório. Os pacientes, para ele, deviam ser abordados com respeito e compaixão. Demasiados deles eram tratados como espécimes, sobretudo se fossem *negros* ou *árabes*” (Shatz, 2024, p. 96). Tudo isso, ainda que influenciasse outros profissionais da saúde a considerá-lo uma pessoa desagradável, que não compartilhava muito sobre seus casos ou que sequer sabia demonstrar gratidão por ter tido a oportunidade de ocupar aquele espaço como terapeuta.

Como ele mesmo afirma em um de seus editoriais no jornal interno do Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, em março de 1953, na França, enquanto atuava junto a Tosquelle: “Ocorre-me frequentemente pedir a uma enfermeira que me fale dessa ou daquela paciente. As respostas são sempre vagas. Tenho a impressão de que a funcionária nunca enxerga a paciente a ser cuidada e curada; não há tensão psicoterápica, por assim dizer (Fanon, 1953/2020, p. 267).

Após essa problematização, Fanon (1953/2020) segue com uma dica valiosa às enfermeiras sob sua formação final no hospital, uma orientação que não serve apenas para estagiários(as) em psicologia, mas também para nós, profissionais e muitas vezes supervisores(as):

Quem quiser realizar perfeitamente seu trabalho de enfermagem precisa estar atento a duas coisas: o sinal de melhora de uma paciente; o sinal de que uma outra terá recaída ou evoluirá para cronicidade. Acima de tudo, porém, um conselho: jamais aceitem que uma paciente se tornou crônica em definitivo. Considerá-la crônica é deixar de dar atenção à atividade psicoterápica (Fanon, 1953/2020, p. 267).

Para encaminhar as reflexões finais, o esboço e as apostas sobre aquilo que propomos esboçar, utilizaremos a categorização proposta por Priscila Souza (2024) em sua tese, na qual ela distingue os textos clássicos de Fanon. Em sua pesquisa, intitulada *Traços, Restos e Laços de Frantz Fanon: Contribuições Clínicas Emancipatórias e Anticolonialistas à Psicanálise* (2024), a psicanalista buscou investigar a clínica política fanoniana na Argélia. Apesar das frustrações e desencontros mediados por uma política colonialista e pela já tradicional má-fé da intelectualidade francesa em relação aos estudos e aos(as) estudiosos(as) argelinos(as) que atuaram no país, a autora recorreu à escuta e à práxis fanoniana, analisando tanto os textos clássicos quanto os inéditos, além de alguns prontuários aos quais teve acesso.

Ironicamente, utilizarei um texto elaborado por Lilia Bem Salem, aluna de Fanon no programa de bacharelado em sociologia e psicologia na diplomação de psicologia social, em Túnis, na Tunísia, entre 1959 e 1960. Ela foi responsável por redigir trechos do curso ministrado por Fanon nesse período, que não se destinava apenas aos(as) estudantes matriculados(as), mas também a célebres militantes argelinos(as) que estavam no local (Salem, 2015/2020). Escrevendo naquele ano, quando Fanon finalizava o livro *L'An V de la Révolution Algérienne* (1959), Salem relata que ele demonstrava um projeto voltado à luta contra todas as formas de alienação. O que mais admirava nele era sua “rejeição a todas as formas de submissão e de desigualdade (Salem, 2015/2020, p. 273).

Entre suas aulas, supervisões, orientações e conversas, ao ser transferido para o Hospital Geral Charles-Nicolle, em Túnis, Fanon foi realocado no serviço neuropsiquiátrico, “onde dispunha de mais liberdade para se manter fiel a seus princípios” (p. 274). Foi ali que ele criou um Centro-Dia de Neuropsiquiatria, uma vez que, em outras alas e departamentos, seu trabalho era constantemente confrontado pela relutância de seus colegas, que criticavam sua interpretação excessivamente sociológica das enfermidades mentais e seu método socioterapêutico.

5.4.3 A socioterapia fanoniana como terapêutica

Não era apenas o médico que se exprimia, mas, sobretudo, o filósofo, o psicólogo, o sociólogo...

Lilia Bem Salem, *Encontro entre a Sociedade e a Psiquiatria*

Quando nomeado, em novembro de 1953, como médico-chefe do Hospital de Blida, Fanon utilizou, pela primeira vez, aquilo que chamou de socioterapia. Segundo Fanon (1952/2020), a socioterapia consiste na tentativa de “criar uma sociedade dentro do próprio hospital” (p. 364), pois, nesse contexto, esse movimento “significa negar o sistema colonial” (p. 366). Dito isso, “trata-se de introduzir novas relações” (p. 372), ao mesmo tempo em que “arranca o paciente de seus fantasmas e o obriga a confrontar a realidade” (p. 375).

A necessidade dessa abordagem se tornava evidente diante de seus colegas psiquiatras, que desconsideravam o meio social dos pacientes e, de maneira contraditória, mantinham o ambiente do hospital psiquiátrico análogo a um ambiente carcerário. Assim, o assistencialismo do hospital psiquiátrico servia, basicamente, como uma forma de proteção:

Da sociedade contra o doente por meio do internamento; proteção do alienado contra ele próprio por meio do manicômio, que lhe oferecia um quadro tranquilizador, fechado em si mesmo e onde se podia viver uma vida sem crises e sem dramas, uma existência cada vez mais calma, mas também cada vez menos socializada (Fanon & Geronimi, 1959/2020, p. 85).

O hospital psiquiátrico de Blida, como instituição, refletia a lógica colonial que Fanon já conhecera na França, em sua terra natal e durante a Segunda Guerra Mundial. Era caracterizado pela separação entre pacientes árabes e franceses, alojamentos que mais se assemelhavam a cárceres, psiquiatras que agiam como agentes policiais e pacientes tratados como prisioneiros.

Levando em consideração a experiência vivida por seus pacientes e, por isso, em oposição à realidade colonial institucionalizada, Fanon promoveu mudanças radicais no funcionamento do hospital, ampliando a liberdade dos pacientes para ir e vir e participar das tomadas de decisão, viabilizou o trabalho remunerado para funções anteriormente impostas e desinstitucionalizou a abordagem da loucura, permitindo que esta fosse mediada por práticas sociopsicoterápicas.

A realidade encontrada por Fanon nos hospitais psiquiátricos onde trabalhou, tanto na Argélia quanto na Tunísia, era marcada por uma estrutura regida sob a mesma lógica colonial. A partir disso, no Centro-Dia de referência fanoniana, apesar de sua ala integrar um hospital geral, estabeleceu-se um modelo no qual:

O doente mental é um paciente como qualquer outro, menos estigmatizado do que numa instituição psiquiátrica; o médico psiquiatra tem à sua disposição a infraestrutura material do hospital geral e está permanente com seus colegas internistas e cirurgiões. Porém o mais importante é que o paciente tem liberdade total; ele passa o dia no hospital, mas volta para casa após as dezoito horas, como qualquer trabalhador; retorna todas as noites à vida civil; viajava nos meios comuns de transporte; vai ao café, frequenta a mesquita, tem vida familiar... (Fanon & Geronimi, 1959/2020, p. 275).

Assim, a socioterapia retira o paciente desse lugar de ser passivo e o insere como um ser de ação, com a necessidade de verbalizar e se posicionar. Como afirma Fanon & Geronimi (1959/2020, 89): “a socioterapia arranca o paciente de seus fantasmas e o obriga a confrontar a realidade.

Não à toa, Fanon destacava a socioterapia entre as abordagens psicoterápicas individuais, incluindo a psicanálise, para enfatizar as psicodinâmicas de grupo. De acordo com uma de suas alunas: “Em grupo de seis a oito pacientes, cada um expunha seus problemas, que se tornavam tema de discussões e trocas de experiências” (p. 275).

Fanon entendia que sua terapêutica não oferecia condições de conceder, em maior ou menor grau, liberdade aos seus pacientes. Esse não era o objetivo de sua socioterapia. Uma vez ontologicamente livres, não haveria razão para registrar um tratamento com uma proposta metafísica de busca pela liberdade. O essencial era transformar a situação em que aquelas pessoas estabeleciam relações, agora sob novos padrões e níveis éticos e morais, com as pessoas ao seu entorno.

A carta escrita por Fanon e endereçada ao ministro residente francês em 1956 exemplifica bem o humanismo radical fanoniano como atitude primordial para qualquer abordagem em Psicologia que se proponha antirracista ou minimamente interessada na vida humana e no cumprimento do seu código de ética. Entre as críticas à psiquiatria, à psicologia e aos hospitais, que já trouxemos, Fanon reconhece a necessidade do engajamento com as pessoas do mundo da vida, que, em suas experiências, partilham da despersonalização promovida pelas estruturas sociais, sobretudo em sociedades colonialistas.

E qual era a justificativa fanoniana? Ele perdia a esperança na humanidade. Essa humanidade, que o incita a questioná-la em si mesmo, significa, para ele, perder a esperança

em si próprio. Assim, sua decisão foi “não manter um cargo a qualquer custo, sob o falacioso pretexto de que não há mais nada a fazer” (Fanon, 1959/2021, p. 95). Essa afirmação também diz muito sobre nós, psicólogos, que, sob o pretenso e falacioso verbete “a psicologia não muda o mundo”, muitas vezes adotamos a postura do “não há mais nada a fazer”.

Como demonstrou Souza (2024, p. 130): “em denúncia sobre o adoecimento psíquico promovido pelo sistema colonial e na ação prática clandestina, ele escolhe a atuação revolucionária”. Isso não significa que pedidos de demissão, saídas e descontinuidades sejam o único caminho para nós, enquanto profissionais da psicologia. Essa foi uma das tarefas que Fanon entendeu como necessária para ele, em seu tempo.

Nosso tempo exige outras posições, por vezes próximas, mas que, certamente, se pertencemos irredutivelmente ao nosso tempo, Fanon não deve ser uma bússola para qualquer decisão. Em vez disso, ele deve ser aquele que nos ajuda a refletir sobre a manutenção, por autocombustão, de nossa consciência como um palco de debates engajados com a emancipação humana.

Conclusão

Ainda há muito o que fazer! Esboçar reflexivamente uma psicologia para além de sua ontologia exige uma epistemologia, um caminho metodológico e pressupostos práticos que indiquem seu campo de atuação.

Acredito que toda tese, de certo modo, seja um percurso de novos passos, mas também de pegadas compartilhadas em direção àquilo que se propôs alcançar. E se, nesta pesquisa, me dispus, junto a outras pessoas, a caminhar na tentativa de traçar os contornos de uma psicologia existencial inspirada no estatuto teórico de Frantz Fanon, é porque, necessariamente, a reconheço, desde o início, como um movimento inacabado — um esboço daquilo que ainda há por fazer e por refazer.

Nesse sentido, mesmo compreendendo a importância de um espaço de conclusão como este, e não mais apenas de algumas considerações finais, entendo que, no meu caso, um último capítulo corresponda a um horizonte, tal como aquele prenunciado por Fanon às margens de um mundo colonial condenado a ruir.

O existir negro, sob a configuração colonial, tem seu reconhecimento humano interditado. Por isso, nessa pesquisa debrucei-me não apenas sobre a sua desumanização, mas também sobre a viabilidade de uma negritude que tem na região ontológica do *não-ser* a sua fonte existencial, conforme assevera Sartre, e como busquei demonstrar por meio da calibanização fanoniana do existencialismo sartreano.

Vale ressaltar que, nos estudos fanonianos, há uma disputa epistemológica em torno da dimensão do *não-ser*, a qual, por meio de nossa historicização, mostrou-se muito mais um caminho de possibilidades do que de impossibilidades, muito mais como abertura ao mundo, do que de seu fechamento. E, muito menos, abordei em seu sentido de uma autonomia abstrata, metafísica, mas de uma condição existencial capaz de negar a desumanidade e afirmar a humanidade, em sintonia com o humanismo radical fanoniano, que recusa a alienação colonial e reivindica um mundo livre das asperezas condenatórias — embora condenado às contradições de uma existência humana paradoxal.

Iniciamos nosso percurso argumentando que sustentar incondicionalmente um Fanon existencialista, nos mesmos moldes do existencialismo europeu, incorreria em um problema fantasmagórico que antecederia o próprio problema de pesquisa. Dito isso, defendi um Fanon *Caliban*, o que implica, não apenas uma apropriação fanoniana das filosofias existenciais, como vimos, mas também seus tensionamentos, deslocamentos e radicalizações. Adotar a

perspectiva *Caliban* possibilitou o encontro com Fanon nas encruzilhadas de seu pensamento, o que significou também confrontar o nosso.

Dessa forma, reconheço essa atitude metodológica e conceitual como uma tomada de posição política, que, tal qual a negritude em sua síntese dialética, visa não apenas fortalecer os estudos fanonianos no Brasil, mas igualmente superar os reducionismos dos estudos existencialistas em sua apropriação colonial do estatuto teórico fanoniano.

Assumi, portanto, o diálogo crítico de Fanon com o existencialismo sartreano não pela mera adoção ou simples recusa, mas com o gesto de forjar um novo caminho, tensionando o pensamento existencialista em direção a um novo humanismo. Outros(as) fenomenólogos e existencialistas foram trazidos para essa conversa na medida em que contribuíram para o avanço crítico daquilo que nos propusemos buscar e refletir e compreender.

Foi possível esboçar uma psicologia existencial de inspiração fanoniana? Talvez essa seja uma daquelas questões que exigem uma resposta mais enfática: foi, antes de tudo, extremamente necessário. Mais do que lidar com o que era necessário, encontrei-me com o inesperado que irrompe desse excedente de sentido, abrindo mais e novos caminhos. Afinal, comprehendo agora que falar de uma psicologia existencial inspirada em Fanon é especialmente falar de uma **Psicologia Caliban**.

Ao tensionar o existencialismo rumo a um novo humanismo, surgiu algo novo para as nossas psicologias fenomenológicas e existenciais: não mais nem menos fanoniana ou existencialista, mas Caliban. Se sua orientação fanoniana-existencial, isso se deve aos esforços empreendidos ao longo deste trabalho. O que ela recusa são os becos sem saída acadêmicos que esterilizam a o fazer e, por vezes, interditam, inclusive, uma participação fanoniana autêntica. Por trazer consigo a necessidade de caminhar nas encruzilhadas, ela pode ancorar-se em outras perspectivas, em diálogos outros com mais intelectualidades negras.

O existencialismo europeu e suas ideologias existenciais evidenciaram suas próprias limitações ao lidar com a má-fé histórica que revelou a mentira colonial. Ainda assim, ao abarcar certos aspectos da existência humana, não poderia ser simplesmente relegado ao âmbito da inviabilidade. Afinal, se a ontologia constitui um dos campos fundamentais da existência humana, isso significa reconhecer que pessoas negras também são seres ontológicos, assim como qualquer sujeito *branco*, europeu ou não. Porém, não será por meio do mesmo universalismo que encontraremos nossa humanidade; da mesma forma, a Europa não encontrou a sua, apesar de, por séculos, sustentar o mito de ali residir a verdadeira humanidade.

Sartre compreendeu o seu desafio. Não à toa, o filósofo francês foi um grande exemplo para Fanon. Ainda que isso não pareça evidente, pois nossos objetivos se apoiaram na

criticidade fanoniana, Sartre foi uma das poucas figuras francesas com quem Fanon fez questão de manter contato até o fim de sua vida, acompanhando-o, mesmo à distância, por meio de suas cartas, leituras e colaborações políticas.

Como vimos por meio do tensionamento metodológico, em *Crítica da Razão Dialética* (1960), Sartre reconheceu o estatuto do existencialismo enquanto ideologia, bem como seus limites, possibilidades e o mais importante, ofereceu um caminho para sua própria superação dialética no movimento da história, sem abrir mão da singularidade humana, mas sim preservando-a através da liberdade. Mesma liberdade da qual Fanon jamais intentou abrir mão.

Sendo assim, a viabilização de uma Psicologia *Caliban* de orientação fanoniana-existencial, nos leva, precisamente, ao cumprimento de nossos objetivos: (1) compreender a concepção existencial de Fanon (2) analisar as implicações do humanismo radical fanoniano para o existencialismo e (3) identificar os tensionamentos e superações metodológicas decorrentes de seu diálogo crítico com Sartre.

No tocante ao primeiro objetivo específico, consideramos que ele foi alcançado na medida em que demonstramos como Fanon tensiona as categorias ontológicas fundamentais do existencialismo, ressignificando, por meio de sua historicização, as zonas ontológicas do *para-si*, do *para-outro* e de *para-a-morte* à luz da experiência racializada. Ao longo desse percurso, vimos que sua crítica ao universalismo europeu não se configura como recusa ao pensamento existencialista, mas o reinscreve em sua sociogênese, convocando-o como ferramenta de compreensão e, portanto, de transformação.

O segundo objetivo nos conduziu a uma crítica tanto ao universalismo branco, europeu e abstrato quanto ao particularismo essencialista negro. Em vez de uma concepção metafísica do humano, a proposta de um humanismo radical constitui uma aposta no devir negro. Não se trata de negar a existência, mas sim de afirmá-la em consonância com a práxis revolucionária.

Ao lidarmos com o terceiro objetivo, pudemos acompanhar a progressão sartreana, ainda que timidamente, no que diz respeito à superação de um pensamento ontológico em direção a um pensamento antropológico, recolocando o existencialismo como uma ideologia a serviço da emancipação humana. Isso nos levou à clínica política fanoniana e ao seu humanismo radical como possibilidades para a construção de uma psicologia existencial orientada rumo a um novo humanismo.

Não por acaso, reconheço esta tese como uma aposta. Uma aposta que agora nomeio como *Caliban*.

Uma psicologia que é existencial e fanoniana não pode ser apenas uma psicologia do ser, mas deve ser uma psicologia da ação. Ela não se satisfaz em descrever o fenômeno; precisa

implicar-se no mundo, engajando-se na transformação das condições sociomateriais para a emancipação humana. Entendo, portanto, que o trabalho não se encerra aqui e, de certo modo, jamais se encerra, e a existência humana atesta esse inacabamento, mesmo que de tempos em tempos haja uma recusa significativa da valoração da vida àqueles(as) que se recusam ao acabamento.

Diante disso, alguns apontamentos são importantes.

Em primeiro lugar, há a necessidade, em um diálogo crítico sartreano, de acompanhar as superações de Sartre em relação ao próprio existencialismo no âmbito de seu diálogo com Frantz Fanon. Esse movimento, de certa forma, convida os(as) existencialistas brasileiros(as) a um trabalho sério, crítico e honesto sobre as apropriações sartreanas do pensamento fanoniano, e, se honesto for, porque não também das suas superações? Uma vez que, vale lembrar, Fanon se vale de uma leitura sociológica, que o próprio Sartre supera em sua *Crítica da Razão Dialética* (1960). Fato esse que aponta, não apenas para uma leitura ontológica, mas para a necessidade de uma abordagem dialética e antropológica da constituição do sujeito negro no pensamento de Sartre.

É importante ressaltar a brevidade da vida de Fanon, interrompida por uma doença precoce que, diferente do filósofo francês, não teve tempo para se repensar sistematicamente; mas ainda assim, refletiu e reelaborou suas ideias sempre que sua situação assim o informou. Apesar disso, deixou, portanto, rastros e proposições suficientes para que nós mesmos percorrêssemos nossos caminhos, acompanhados por sua obra, que, se não fornece respostas prontas para o nosso tempo, ajuda a respondê-las, além de suscitar novas perguntas.

A relevância das filosofias existenciais africanas e da negritude para o pensamento fanoniano também se mostra fundamental para aprofundar este esboço *Caliban*; nesse contexto, sim, pode haver um caminho que justifique falar em um existencialismo negro, que, mesmo não tendo Fanon como precursor, pode encontrá-lo, por meio de sua voz redigida em seus textos e suas falas, um interlocutor possível. No entanto, nas encruzilhadas fanonianas, isso implica necessariamente não abrir mão de seu humanismo radical.

Seja como for, se esses são obstáculos, que sirvam de desafio a ser superado por novas investigações. Como já disse os Racionais (2006) outra vez: “a vida não é problema, é batalha, é desafio”.

Se, ao final, essa Psicologia *Caliban* ainda não está completamente traçada, pode ser porque ela continua como um esboço — mas um esboço que se move. Mas em que direção? O que significa acreditar e defender o desejo por um mundo novo, de pessoas novas, se não, fazer da memória uma ferramenta para a construção do futuro. O recurso do esboço, portanto, não é

uma tentativa de fugir à responsabilidade assumida, e, sim, reconhecer que este é um trabalho, não só para uma vida, mas para várias vidas, assim dispostas. O mesmo no que diz respeito as nossas apostas à espera da práxis profissional e revolucionária de psicólogos(as) dispostos(as) ao desafio.

Mas, como vimos, não nos falta um Freud, um Sartre ou mesmo um Fanon, tampouco precisamos aguardar o surgimento de um outro. Descobrir nossa tarefa, reconhecê-la e assumi-la pode constituir nossos primeiros passos. Aqui, apresento algumas páginas que refletem meu percurso no doutorado e que, como qualquer tarefa inscrita no curso do tempo e da história, me convidam a prosseguir.

Do mesmo modo que a experiência vivida do negro em seu modo de ser negritude não pode ser reduzida a um conceito filosófico, esta tese também não pode se limitar ao espaço acadêmico. Não que seja maior do que ela realmente é, mas que possa ser mais do que a academia ocidental projetou. Que encontre seu lugar no gesto do(a) terapeuta que acolhe seu(sua) paciente; nos bancos públicos que abrigam os silêncios de quem descansa, mora e conversa; na revolta daqueles(as) que se recusam a permanecer na sombra de quem encobre o sol; nas salas de aula, entre as anotações no quadro que se confundem com rasuras de outrora.

Que estas minhas últimas linhas, ao parafrasearem as últimas escritas por Fanon (1961/2022), nos sirvam de convite para o Brasil e para o mundo, para nós e para toda a humanidade. Que possamos mudar o curso, empenharmo-nos na criação de uma nova humanidade e abrir caminho ao desenvolvimento de novas psicologias.

Por uma Psicologia Caliban; por um existencialismo humanista radical.

Referências

ADL, com MC Cabelinho, Kmila CDD, Orochi, César MC & Edi Rock. (2020). Favela vive 4 [Faixa]. Em *Favela vive 4* [Single]. ADL. <https://genius.com/Adl-favela-vive-4-lyrics>

ADL, com Dexter, Borges & MC Carol. (2025). Favela vive 6 [Faixa]. Em *Favela vive 6* [Single]. ADL. <https://genius.com/Adl-favela-vive-6-lyrics>

Almeida, S. L. de. (2006). *Sartre: direito e política*. Boitempo Editorial.

Alt, F. F. G. (2017). A hantologie de Sartre: *Sobre a espectralidade em O ser e o nada* (Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro & Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). <https://theses.fr/2017PA01H212>

Alt, F. F. G. (2024). Os bastidores do olhar: O outro para além do instante da metamorfose. *Argumentos – Revista de Filosofia*, 31, 1-15. <https://doi.org/10.36517/Argumentos.31.4>.

Andrade, É. (2023). *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. N-1 Edições.

Astruc, A., Contat, M., & Seligmann, G. (Diretores). (1976). *Sartre por ele mesmo* [Documentário]. Institut National de l'Audiovisuel (INA) & Sodaperaga Productions.

Baco Exu do Blues. (2017). Abre caminho [Faixa]. Em *Esú* [Álbum]. Independente. [Baco Exu do Blues – Abre Caminho Lyrics | Genius Lyrics](#)

Barbosa, M. S. (2006). O personalismo negro: Guerreiro Ramos e a dialética da negritude. *Tempo Social*, 18(2), 217–228. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200011>

Barros, D. R. (2020). *Hegel e o sentido do político: Uma investigação sobre a possibilidade de Aufhebung do trabalho* (Tese de doutorado, Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). Repositório Institucional UNIFESP. <https://repositorio.unifesp.br/items/4713fba1-9832-4e3f-a4c6-bbdea3d5a5bf>

Bakewell, S. (2017). *No café existencialista: O retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas* (D. Bottman, Trad.). Objetiva. (Obra original publicada em 2016).

Barker, C. (2019). *Candyman* (E. Alves, Trad.). DarkSide Books. (Obra original publicada em 1985).

Beauvoir, S. de. (2012). *A cerimônia do adeus* (R. Braga, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1981).

Beauvoir, S. de. (2016). *O segundo sexo* (S. Milliet, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949).

- Beauvoir, S. de. (2017). *A força da idade* (S. Milliet, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1960).
- Bernardino-Costa, J. (2017). Caliban e o Atlântico Negro: Conexões entre intelectuais negros do Brasil e Caribe. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, 7(2), 465–482. <https://doi.org/10.4322/2316-1329.044>
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura* (M. Ávila, E. L. de L. Reis, & G. R. Gonçalves, Trads.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1994).
- Botelho, J. F. (2022). Apresentação. Em W. Shakespeare, *A tempestade* (J. F. Botelho, Trad.). Penguin-Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1623).
- Brentano, F. (1935). *Psicología desde el punto de vista empírico* (J. R. Mallo, Trad.). Editorial Losada. (Obra original publicada em 1874).
- Buber, M. (2001). *Eu e tu* (N. A. Von Zuben, Trad.). Centauro. (Obra original publicada em 1923).
- Bulhan, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. Springer.
- Burgess, A. (2012). *Laranja mecânica: Edição especial de 50 anos* (F. Fernandes, Trad.). Aleph. (Obra original publicada em 1962).
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo). Repositório USP. <https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- Carneiro, N. S., & Gayão, N. (2022). A carne e o fogo: Despedaçamento e criação na obra de Frantz Fanon. In C. Rodrigues & M. Ichimaru (Orgs.), *Cadernos Rosa: Frantz Fanon em revista* (Vol. 5, pp. 11–20). Editora Hedra. <https://revistarosa.com/3/a-carne-e-o-fogo>
- Césaire, A. (2010a). *Discurso sobre a negritude* (A. M. G. Madeira, Trad.). Nandyalaas. (Obra original publicada em 1987).
- Césaire, A. (2010b). *Discurso sobre o colonialismo* (A. G. Homem, Trad.). Letras Contemporâneas. (Obra original publicada em 1955).
- Césaire, A. (2012). *Diário de um retorno ao país natal* (L. P. Almeida, Trad.). Editora da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1956).
- Césaire, A. (2024). *Uma tempestade* (M. L. Oliveira, Trad.). Temporal Editora. (Obra original publicada em 1969).
- Cherki, A. (2022). *Frantz Fanon: Um retrato* (R. Patriota, Trad.; P. Santos, Prefácio). Editora Perspectiva.
- Coates, T. (2015). *Entre o mundo e eu* (P. Geiger, Trad.). Objetiva.

- Coleman, R. R. M. (2019). *Horror Noire: A representação negra no cinema de terror* (J. Anotsu, Trad.). DarkSide Books. (Obra original publicada em 2011).
- Colette, J. (2019). *Existencialismo: Uma breve introdução*. L&PM. (Obra original publicada em 1946).
- Cox, G. (2010). *Compreender Sartre* (H. Mafri Filho, Trad.). Vozes.
- Crenshaw, K. (2004). A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In UNIFEM (Ed.), *Cruzamento: raça e gênero* (pp. 7–16). UNIFEM. www.unifem.org.br/sites/1000/1070/00000011.pdf
- Danto, A. C. (2008). Marcel Duchamp e o fim do gosto: Uma defesa da arte contemporânea. *ARS (São Paulo)*, 6(12), 15–28. <https://doi.org/10.1590/S1678-53202008000200002>
- Dartigues, A. (1992). *O que é a fenomenologia?* (M. J. J. G. de Almeida, Trad.). Editora Moraes.
- Dexter. (2005). Sou função [Faixa]. Em *Exilado sim, preso não* [Álbum]. Oitavo Anjo. <https://genius.com/Dexter-8-anjo-eu-sou-funcao-lyrics>
- Diawara, M. (2022). *Em busca da África: Pretitude e modernidade* (D. Bottmann, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1998).
- DMN. (2004). Talvez eu seja [Faixa]. Em *Essa é a cena* [Álbum]. Trama. <https://genius.com/Dmn-bra-talvez-eu-seja-lyrics>
- DMX. (2003). The Rain [Faixa]. Em *Grand Champ* [Álbum]. Ruff Ryders / Def Jam Recordings. <https://genius.com/Dmx-the-rain-lyrics>
- Doro, M. J. (2020). A formação humana no pós-humanismo: Reflexões a partir da *Carta sobre o humanismo* de Heidegger. *Educação*, 45, e35113. <https://doi.org/10.5902/1984644435113>
- Du Bois, W. E. B. (2021). *As almas do povo negro* (A. Boide, Trad.). Veneta. (Obra original publicada em 1903).
- Du Bois, W. E. B. (2023). *O negro da Filadélfia: Um estudo social* (C. P. de Moura, Trad.). Autêntica. (Obra original publicada em 1899).
- Edi Rock, com Mano Brown, Helião & Lino Crizz. (2012). Homem invisível [Faixa]. Em *Contra nós ninguém será* [Álbum] Lua Music. <https://genius.com/Edi-rock-homem-invisivel-lyrics>
- Egalité, N. (2024). Our newspaper as care: Narrative approaches in Fanon's psychiatry clinic. *Journal of Medical Humanities*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s10912-023-09834-w>
- Ellison, R. (2013). *Homem invisível* (M. Gama, Trad.; 2^a ed.). José Olympio. (Obra original publicada em 1952).

- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Les Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1980). *Em defesa da revolução africana* (I. Pascoal, Trad.). Sá da Costa. (Obra original publicada em 1969).
- Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas* (A. Caldas, Trad.). Livraria Fator. (Obra original publicada em 1952).
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra* (E. A. Rocha & L. Magalhães, Trads.). Editora UFJF. (Obra original publicada em 1961).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952).
- Fanon, F. (2012). *Sociología de una revolución* (1^a ed.). Editorial Tolemia. (Obra original publicada em 1959).
- Fanon, F. (2015). *Alienation and freedom* (J. Khalfa & R. J. C. Young, Eds.; S. Corcoran, Trans.). Bloomsbury Academic.
- Fanon, F. (2020a). *Alienação e liberdade: Escritos psiquiátricos* (S. Nascimento, Trad.). Ubu Editora. (Obra original publicada em 2015).
- Fanon, F. (2020b). *O olho se afoga / Mão paralela: Teatro filosófico* (C. Sobrinho, Trad.). Editora Segundo Selo. (Obras originais publicadas em 2015).
- Fanon, F. (2020c). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad.). Ubu Editora. (Obra original publicada em 1952).
- Fanon, F. (2021a). *Escritos políticos* (M. Stahel, Trad.). Boitempo Editorial. (Obra original publicada em 2015).
- Fanon, F. (2021b). *Frantz Fanon, pelos textos da época* (C. Sobrinho, Trad.). Editora Segundo Selo.
- Fanon, F. (2021c). *Por uma revolução africana: Textos políticos* (C. A. Medeiros, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1964).
- Fanon, F. (2022a). *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trads.). Zahar. (Obra original publicada em 1961).
- Fanon, F. (2022b). Ontem hoje e amanhã. Em *Frantz Fanon, pelos textos da época* (C. Sobrinho, Trad.). Segundo Selo. (Obra original publicada em 1953).
- Fanon, F. (2022c). A pessoa diante das coisas. Em *Frantz Fanon, pelos textos da época* (C. Sobrinho, Trad.). Segundo Selo. (Obra original publicada em 1953).
- Fanon, F. (2025). *O ano V da revolução argelina* (T. N. Castro, Trads.). Zahar. (Obra original publicada em 1959).

- Faustino, D. M. (2015). “*Por que Fanon? Por que agora?*”: *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* (Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos). Repositório UFSCar. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>.
- Faustino, D. M. (2018). *Frantz Fanon: Um revolucionário, particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editora.
- Faustino, D. M., & Barbosa, M. (2018). Prefácio. Em *Em defesa da revolução africana* (pp. 11–18). Raízes da América.
- Faustino, D. M., & Barbosa, M. (2018). Prefácio. Em F. Fanon, *Por uma revolução africana: Textos políticos* (C. A. Medeiros, Trad., pp. 7–34). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1964).
- Faustino, D. M. (2020a). *A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. Intermeios.
- Faustino, D. M. (2020b). Pósfacio. Em F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (S. Nascimento, Trad., pp. 237–248). Ubu Editora. (Obra original publicada em 1952).
- Faustino, D. M. (2021). A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: A negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Aurora: Revista de Filosofia*, 33, 455–481. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS07>
- Faustino, D. M., & Gayão, N. (2022). Estranhas harmonias: A vida, a morte e o tempo na linguagem dramatúrgica de Frantz Fanon. *Fólio – Revista de Letras*, 14(2), 46–64. <https://doi.org/10.22481/folio.v14i2.12262>
- Faustino, D. M. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. Ubu Editora.
- Freire, P. (2001). Carta aos professores. *Estudos Avançados*, 15(42), 259–267. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142001000200013>
- Freire, P. (2001). Carta aos professores. *Estudos Avançados*, 15(42), 259–267. (Obra original publicada em 1993).
- Freire, I. R. (2014). *Raízes da psicologia* (15ª ed.). Editora Vozes.
- Freitas, S. M. P. de. (2018). *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: Contribuições do pensamento de Sartre*. Editora Appris.
- Freitas, S. M. P. de. (2024). A experiência psicológica do “nós”: Alienação, comunidade e engajamento em *O ser e o nada*. *Argumentos – Revista de Filosofia*, 16(31), 75–85. <https://doi.org/10.36517/Argumentos.31.7>
- Gabriel, N. L. D. (2019). *A concepção de liberdade na biografia e na obra Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon* (Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Maringá). Universidade Estadual de Maringá. <http://www.ppi.uem.br/arquivos-paralinks/teses-e-dissertacoes/2019/nilson-lucas>

- Gabriel, N. L. D. (2021). *A liberdade em Frantz Fanon: A existência aos olhos dos condenados*. Apolodoro Virtual.
- Gabriel, N. L. D. (2022). Contribuições do pensamento de Frantz Fanon para a psicologia existencial. Em F. F. S. Melo & G. A. O. Santos (Orgs.), *Psicologia fenomenológica e existencial: Fundamentos filosóficos e campos de atuação* (pp. 79–100). Manole.
- Gayão, N. (2021). Diante da grande ferida: O conceito de amor em Frantz Fanon. *Arquivos do CMD*, 8(1), 192–213. <https://doi.org/10.26512/cmd.v8i1.32289>
- Geismar, P. (1971). *Fanon, the revolutionary as prophet*. Random House.
- Gerassi, J. (1990). *Jean-Paul Sartre: Consciência odiada de seu século* (Vol. 1, S. Flaksman, Trad.). Jorge Zahar Editor. (Obra original publicada em 1989).
- Giles, T. R. (1975). *História do existencialismo e da fenomenologia*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Glissant, É. (2021). *Poética da relação – Poética III* (E. J. Oliveira & M. Vieira, Trads.). Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1990).
- Gonzalez, L., & Hasenbalg, C. (2023). *Lugar de negro* (Edição revista). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1983).
- Gordon, J. A. (2014). *Creolizing political theory: Reading Rousseau through Fanon*. Fordham University Press.
- Gordon, L. R. (1995). *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*. Routledge.
- Gordon, L. R. (2000). *Existentia Africana: Understanding Africana existential thought*. Routledge.
- Gordon, L. R. (2005). Through the zone of nonbeing: A reading of Black skin, white masks in celebration of Fanon's eightieth birthday. *The C.L.R. James Journal*, 11(1), 1–43. <https://doi.org/10.5840/clrjames20051111>
- Gordon, L. R. (2008). Prefácio. Em F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (pp. 11–24). EDUFBA.
- Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*. Fordham University Press.
- Gordon, L. R. (2020). Bad faith. Em G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon (Eds.), *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 17–24). Northwestern University Press.
- Gordon, L. R. (2022). *Medo da consciência negra*. Todavia.
- Gradiente. (1999). *Shadow Man* [Manual do jogo, Nintendo 64]. Gradiente.

- Guimarães, A. S. A. (2008). A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos CEBRAP*, (81), 99–114. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002008000200009>
- Guind'art 121. (2004). Um bom malandro [Faixa]. Em *Até a alma* [Álbum]. Discovery G1. <https://www.letras.mus.br/guindart-121/445407/>
- Hall, S. (1996). The after-life of Frantz Fanon. In A. Read (Ed.), *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation* (pp. 13–37). Institute of Contemporary Arts.
- Hansen, E. (1977). *Frantz Fanon: Social and political thought*. Ohio State University Press.
- Heidegger, M. (2005). Carta sobre o humanismo (R. E. Frias, Trad.). *Centauro*. (Obra original publicada em 1947).
- Heidegger, M. (2012). *A hermenêutica da facticidade* (R. Kirchner, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1988).
- Heidegger, M. (2021). *Ser e tempo* (M. S. Cavalcante, Trad.; 10^a ed.). Vozes. (Obra original publicada em 1927).
- Henry, P. (2000). *Caliban's reason: Introducing Afro-Caribbean philosophy*. Routledge.
- Husserl, E. (1992). *Conferência de Paris* (A. Morão & A. Fidalgo, Trads.). Lusosofia. http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf (Obra original publicada em 1929).
- Huxley, A. (2022). *Admirável mundo novo* (F. Fernandes, Trad.). Biblioteca Azul. (Obra original publicada em 1932).
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). (2024). *Atlas da violência 2024*. <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/7868-atlas-violencia-2024-v11.pdf>
- James, C. L. R. (2010). *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos* (A. T. Filho, Trad.). Boitempo. (Obra original publicada em 1938).
- Jaspers, K. (1973). *Filosofia da existência* (R. F. Grabau, Trad.). Imago. (Obra original publicada em 1938).
- Johnson, R. (1936). Crossroads [Faixa]. Em *The complete recordings* [Álbum lançado em 1990]. Vocalion Records.
- Jönsson, G. (2023, 10 de abril). O nazismo de Heidegger é indissociável de sua filosofia. *Jacobin Brasil*. <https://jacobin.com.br/2023/04/o-nazismo-de-martin-heidegger-e-indissociavel-de-sua-filosofia/>
- Kierkegaard, S. (1979a). Temor e tremor. In M. S. Chauí (Org.), *Os Pensadores* (pp. 45–130). Abril Cultural. (Obra original publicada em 1843).

- Kierkegaard, S. (1979b). *Kierkegaard* (C. Giacomo, Trad.). Abril Cultural. (Obra original publicada em 1843).
- Kierkegaard, S. (2015). *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* (A. L. M. Valls, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1844).
- Kilomba, G. (2020). Prefácio. In F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, Trad., pp. 11–16). Ubu Editora. (Obra original publicada em 1952).
- Kinouani, G. (2023). *White minds: Everyday performance, violence and resistance*. Policy Press. <https://doi.org/10.51952/9781447357483>
- Lanzmann, C. (2011). *A lebre da Patagônia* (E. Brandão & D. de Bruchard, Trads.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 2009).
- Lima, B. F. (2008). Alguns apontamentos sobre a origem das psicoterapias fenomenológico-existenciais. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 14(1), 28–38. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000100006
- Lippold, W. (2021). *Frantz Fanon e a Revolução Argelina*. Raízes da América.
- Mbembe, A. (2012). *A universalidade de Frantz Fanon*. Buala. <http://www.buala.org/pt/dfa-fala/a-universalidade-de-frantz-fanon-de-achille-mbembe>
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). Antígona. (Obra original publicada em 2013).
- Mbembe, A. (2016, 22 de dezembro). *The age of humanism is ending*. Mail & Guardian. <https://mg.co.za/article/2016-12-22-00-the-age-of-humanism-is-ending/>
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Editora Cobogó.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. de Moura, Trad.; 5^a ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1945).
- Mészáros, I. (2012). *A obra de Sartre: Busca da liberdade e desafio da história* (L. L. de Oliveira & R. Bettoni, Trads.). Boitempo Editorial. (Obra original publicada em 1979).
- Minayo, M. C. S. (Org.). (2016). *Pesquisa social: Teoria, método e criatividade* (34^a ed.). Vozes.
- Mounier, E. (1963). *Introdução aos existencialismos*. O Tempo e o Modo. (Obra original publicada em 1947).
- Munanga, K. (2003, outubro). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Comunicação apresentada no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB/RJ, Rio de Janeiro, Brasil.

- MV Bill. (1999). Traficando informação [Faixa]. Em *Traficando informação* [Álbum]. Natasha Records. <http://www.letras.mus.br/mv-bill/80315/>
- MV Bill. (2002). Só Deus pode me julgar [Faixa]. Em *Declaração de guerra* [Álbum]. Natasha Records. <http://genius.com/Mv-bill-so-deus-pode-me-julgar-lyrics>
- Nascimento, M., & Brant, F. (1976). *Nos bailes da vida* [Faixa]. Em Milton [Álbum]. EMI.
- Ortiz, R. (2012). *Cultura brasileira e identidade nacional* (2^a ed.). Brasiliense.
- Peck, R. (Director). (2016). *Eu não sou seu negro* [Documentário]. Netflix.
- Penha, J. da. (2004). *O que é existentialismo* (Coleção Primeiros Passos, Vol. 61). Brasiliense. (Obra original publicada em 1982).
- Porta, M. A. G. (Org.). (2014). *Brentano e a sua escola*. Loyola.
- Pregador Luo. (2003). Honra [Faixa]. Em *RevoLUOção* [Álbum]. 7 Taças. <http://genius.com/Pregador-luo-honra-lyrics>
- Professor Pablo. (2002). Professor Pablo [Faixa]. Em *Estratégia* [Álbum]. 7 Taças. <https://www.youtube.com/watch?v=zA7uKBMKnI&list=PL-dz3FDHdC9rFghWjPHNCsayHVDg6GULu&index=1>
- Racionais MC's. (2002). Da ponte pra cá [Faixa]. Em *Nada como um dia após o outro dia* [Álbum]. Cosa Nostra. <http://genius.com/Racionais-mcs-da-ponte-pra-ca-lyrics>
- Racionais MC's. (2006). A vida é um desafio [Faixa ao vivo]. Em *1000 trutas 1000 tretas* [DVD]. Boogie Naipe. https://www.youtube.com/watch?v=4PNmrGkiXUE&list=RD4PNmrGkiXUE&start_radio=1
- Ramos, A. G. (2024). *A redução sociológica*. Ubu Editora. (Obra original publicada em 1958).
- Reynolds, J. (2014). *Existencialismo* (C. Souza, Trad.). Vozes.
- Robcis, C. (2020). Frantz Fanon, institutional psychotherapy, and the decolonization of psychiatry. *Journal of the History of Ideas*, 81(2), 303–325. <https://doi.org/10.1353/jhi.2020.0009>
- Romero, G. A. (Diretor). (1968). *A noite dos mortos-vivos* [Filme]. Versátil.
- Roos, J. (2021). *10 lições sobre Kierkegaard*. Vozes.
- RZO. (1999). Todos são manos [Faixa]. Em *Todos são manos* [Álbum]. RZO. <https://genius.com/Rzo-todos-sao-manos-lyrics>
- Sabotage. (2000). Um bom lugar [Faixa]. Em *Rap é compromisso* [Álbum]. Cosa Nostra Records. <https://genius.com/Sabotage-um-bom-lugar-lyrics>

- Santos, G. A. O. (2018). *Terapia existencial da libertação: Ensaios introdutórios* [eBook]. Editora Fi.
- Sartre, J.-P. (1968). *Reflexões sobre o racismo* (J. Guinsburg, Trad.). Difusão Europeia do Livro. (Obras originais publicadas em 1946 e 1948).
- Sartre, J.-P. (1986). Sartre no Brasil: *A conferência de Araraquara; Filosofia marxista e ideologia existencialista* (L. R. S. Fortes, Trad.). Paz e Terra / UNESP. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J.-P. (2002a). *Crítica da razão dialética* (G. J. de F. Teixeira, Trad.). DP&A. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J.-P. (2002b). *Saint Genet: Ator e mártir* (L. Magalhães, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1952).
- Sartre, J.-P. (2005). *Situações I: Críticas literárias* (C. Prado, Trad.). Cosac Naify. (Obra original publicada em 1947).
- Sartre, J.-P. (2008). *Entre quatro paredes* (A. Araújo & P. Hussak, Trads.; 4^a ed.). Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1944).
- Sartre, J.-P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (Paulo Perdigão, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J.-P. (2013). *O existencialismo é um humanismo* (J. B. Kreuch, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J.-P. (2022). Prefácio. Em F. Fanon, *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trads., pp. 331–356). UFJF. (Obra original publicada em 1961).
- Shakespeare, W. (2022). *A tempestade* (J. F. Botelho, Trad.). Penguin-Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1623).
- Shatz, A. (2024). *A clínica rebelde: Uma biografia de Frantz Fanon* (É. N. Vieira, Trans.). Todavia. (Obra original publicada em 2024)
- Siqueira, L. T. (2023). *Humanismo e emancipação na ética normativa de Frantz Fanon* [Dissertação de mestrado, Universidade de Caxias do Sul]. Repositório UCS. <https://repositorio.ucs.br/11338/12259>
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2^a ed.). Zahar. (Obra original publicada em 1983).
- Souza, P. S. de. (2024). *Traços, restos e laços de Frantz Fanon: Contribuições clínicas emancipatórias e anticolonialistas à psicanálise* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

- Vaccaro, M. M. (2014). *Constituição do sujeito e historicidade: Um estudo a partir do existentialismo sartreano* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Maringá]. Universidade Estadual de Maringá.
- Valls, A. L. M. (2015). Prefácio. In S. Kierkegaard, *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* (A. L. M. Valls, Trad., pp. 7–12). Vozes. (Obra original publicada em 1844).
- Werneck, J., Mendonça, M., & White, E. C. (2000). *O livro da saúde das mulheres negras: Nossos passos vêm de longe* (2^a ed.). Pallas.
- Wright, R. (1993). *Black boy: Infância e juventude de um negro americano* (A. M. S. Neiva, Trad.). Espaço e Tempo. (Obra original publicada em 1945).
- Xis. (2002). Sonho meu [Faixa]. Em *Fortificando a desobediência* [Álbum]. WEA Music. <https://www.musica.com/lettras.asp?letra=1737090>
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl* (A. M. Casanova, Trad.). Via Verita.