



MISCELÁNEOS | DIVERSOS

Fermentario V. 16, N° 1 (2022)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Vínculos e limites do Existencialismo sartriano na teoria das ciências humanas de Frantz Fanon.

Vínculos y límites del existencialismo sartriano en la teoría de las ciencias humanas de Frantz Fanon.

Links and limits of Sartrian Existentialism in Frantz Fanon's theory of the human sciences.

Matheus Pereira Dias¹
(<https://orcid.org/0000-0003-2697-4121>)

DOI: <https://doi.org/10.47965/fermen.16.1.10>

Recibido: 31/05/2022

Aceptado: 27/10/2022

Resumo

Este trabalho tem como objetivo realizar uma leitura atenta do texto *Pele Negra, máscaras brancas* (1952) do filósofo Frantz Fanon (1925-1961) que vem sendo discutido dentro dos estudos pan-

¹ Universidad de Brasília.

africanos e nas teorias pós-coloniais. Neste escrito faremos uma análise detida nas relações que o pensador martinicano teve com outro pensador francês chamado Jean-Paul Sartre (1905-1980), o qual chegou a escrever o prefácio de um outro texto de Fanon intitulado *Os condenados da terra* (1961).

Fanon foi fortemente influenciado pela teoria existencialista de Sartre difundida na Europa do século XX, tendo como texto referencial a obra filosófica *O ser e o nada: Ensaio de uma ontologia fenomenológica* (1943). O sentido que daremos a este escrito não se confunde com uma leitura sartriana de Fanon, pelo contrário, aqui tentaremos expor a apropriação que Fanon faz da teoria existencialista e, se possível, apontar os limites da teoria indicado pelo pensador martinicano, sobretudo no que tange aos estudos do «homem de cor».

Portanto, é sob o horizonte de uma teoria das ciências humanas que tem o propósito de «desalienação do negro» que iremos investigar o modo pelo qual Fanon se utiliza e, também, critica a teoria de Sartre ao longo de sua obra *Pele Negra, máscaras brancas*.

Palavras-chave: existencialismo, negritude, consciência.

Resumen

Este trabajo pretende realizar una lectura atenta del texto *Piel negra, máscaras blancas* (1952) del filósofo Frantz Fanon (1925-1961) que ha sido discutido dentro de los estudios panafricanos y las teorías postcoloniales. En este trabajo haremos un análisis detallado de las relaciones que el pensador martiniqués tuvo con otro pensador francés llamado Jean-Paul Sartre (1905-1980), quien prologó otro texto de Fanon titulado *Los condenados de la tierra* (1961).

Fanon recibió una fuerte influencia de la teoría existencialista de Sartre difundida en la Europa del siglo XX, con la obra filosófica *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica* (1943) como texto de referencia. El sentido que daremos a este escrito no debe confundirse con una lectura sartriana de Fanon, sino que, por el contrario, trataremos de exponer la apropiación de Fanon de la teoría existencialista y, si es posible, señalar los límites de la teoría señalada por el pensador martiniqués, especialmente en lo que respecta a los estudios del «hombre de color».

Por lo tanto, es bajo el horizonte de una teoría de las ciencias humanas que tiene el propósito de «desalienar al hombre negro» que investigaremos la forma en que Fanon utiliza y critica la teoría de Sartre a lo largo de su obra *Piel negra, máscaras blancas*.

Palabras clave: existencialismo, negritud, conciencia.

Abstract

This paper aims to conduct a careful reading of the text *Black Skin, White Masks* (1952) by the philosopher Frantz Fanon (1925-1961), which has been discussed within Pan-African studies and post-colonial theories. In this paper we will make a detailed analysis of the relations that the Martinican thinker had with another French thinker named Jean-Paul Sartre (1905-1980), who even wrote the preface to another text by Fanon entitled *The Damned of the Earth* (1961).

Fanon was strongly influenced by Sartre's existentialist theory as disseminated in Europe in the 20th century, with the philosophical work *Being and Nothingness: Essays on phenomenological ontology* (1943) as a reference text. The meaning that we will give to this writing is not to be confused with a Sartrean reading of Fanon. On the contrary, we will try to expose Fanon's appropriation of the existentialist theory and, if possible, to point out the limits of the theory indicated by the Martinican thinker, especially when it comes to the studies of the «colored man».

Therefore, it is under the horizon of a theory of human sciences that has the purpose of «disalienating the black man» that we will investigate the way Fanon uses and criticizes Sartre's theory throughout his work *Black Skin, White Masks*.

Keywords: existentialism, blackness, consciousness.

Introdução

Frantz Fanon teve uma vida relativamente curta, nascido na Ilha da Martinica e tendo vivido somente por 36 anos, o pensador veio a falecer de uma pneumonia durante sua batalha contra a leucemia nos Estados Unidos. Apesar de sua passagem na terra ter sido curta, seus escritos e ideais perduram na sociedade até hoje, sobretudo no campo das ciências humanas, psicologia e política. Além de estudioso e escritor, Fanon lutou junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, tendo participado também da Frente de Libertação Nacional da Argélia.

De início, o que se sabe sobre o livro *Pele negra, máscaras brancas* (1952) é que este texto era para ser uma tese de doutoramento do Fanon em psiquiatria, mas a academia não achou que o texto contemplava um rigor acadêmico e a banca avaliadora sugeriu ao escritor que fizesse outro trabalho com «mais bases físicas para os fenômenos psicológicos» (Fanon, 2008, p.17). Desse modo, Fanon

escreveu outro trabalho que obteve sucesso na titulação, mas não abandonou os escritos do *Pele Negra*.

Em vários aspectos podemos considerar o pensador martinicano um sujeito revolucionário. Fazemos coro com Lewis R. Gordon² quando, no prefácio da edição de 2008, escreve que «o livro fala por si mesmo, mas também é um livro que fala *através de si mesmo e contra si mesmo*» (Fanon, 2008, p.14). Atualmente há diversos grupos de estudos e disciplinas universitárias que trabalham este texto de Fanon e isto é uma prova contundente de que o autor revolucionou o tipo de material didático considerado adequado para se trabalhar dentro das instituições de ensino, sobretudo no campo filosófico. Segundo Gordon, «houve uma época em que um professor universitário norte-americano que tentasse abordar a obra de Frantz Fanon em um ambiente acadêmico estaria sujeito a perder o emprego» (Fanon, 2008, p.11). Desse modo, percebe-se que a obra e o autor enfrentaram resistência na inserção dentro de um espaço acadêmico e intelectual.

No entanto, o pensador não estimado pela academia veio ganhar um certo reconhecimento entre os intelectuais da época quando publicou *Os Condenados da Terra* (1961), o qual contou com o prefácio de Jean-Paul Sartre que nessa altura era conhecido mundialmente por ser um «filósofo engajado». Assim, longe de dizer que Fanon não tinha originalidade ou «luz própria», o prefácio escrito por Sartre fez com que o pensador martinicano chegasse a lugares que não havia chegado antes. Entretanto, engana-se quem supõe que a relação entre Fanon e Sartre foi meramente editorial ou comercial, ambos pensadores partilhavam das mesmas correntes filosóficas para teorizar as questões sociais que lhes atravessavam, leia-se a *fenomenologia, existencialismo e o marxismo*.

Em 1946 Sartre publicou *Reflexões sobre o Racismo* e em 1949 publicou *Orfeu Negro*, ambos os textos tratam sobre a opressão dos homens pelos homens, o primeiro girando entorno da opressão sofrida pelos judeus e o segundo tratando sobre a opressão sofrida pelos negros. Segue-se que, Fanon cita essas obras no desenvolvimento do *Pele Negra, máscaras brancas*, mas parece-nos que a influência teórica de maior relevância se encontra na obra *O Ser e O Nada: Ensaio de uma ontologia fenomenológica* (1943).

Nesse sentido, propomos analisar neste trabalho de que maneira o pensador martinicano faz o uso do arcabouço teórico existencialista para elaborar sua própria teoria, levando em consideração o objetivo que Fanon quer alcançar com sua obra: *a desalienação do negro*. Assim, verificaremos quais os

² Presidente da Associação Filosófica Caribenha, e professor de Filosofia, Religião e Estudos Judaicos na Universidade Laura H. Carnell e diretor do Instituto para o Estudo do Pensamento Racial e Social do Centro de Estudos Afro-Judaicos da Universidade de Temple. (Fanon, 2008, p.17)

limites da teoria sartriana e como Fanon faz a sua apropriação em prol do seu objetivo teórico e existencial.

Parte I – Da onto-fenomenologia: Para-Outro

No início do texto de Fanon, especificamente na introdução, o autor expõe alguns motivos pelos quais está escrevendo a obra. Dentre eles, está a vivência própria de Fanon como um homem de cor numa Europa branca, especificamente num país de maioria branca com um passado colonialista.

Nas primeiras páginas da introdução ele já situa seu objetivo real com o texto: «Prendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio. Avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e o negro» (Fanon, 2008, p.26). Segue-se que, como já dito mais acima, Fanon tem como propósito desalienar o negro e para isso ele fará uma análise detida desses dois campos em relação, do branco com o negro e do negro com o branco.

O primeiro capítulo do livro será intitulado de «O negro e a linguagem». Nesta etapa do livro o autor quer adentrar no universo pelo qual o homem de cor se aliena e como isso ocorre. Assim, ele dirá que a linguagem tem uma importância fundamental nesse estudo da relação entre o homem de cor e o branco, pois é por intermédio dela que podemos compreender «um dos elementos fundamentais da dimensão *ser-para-outro* do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro» (Fanon, 2008, p.33).

Nos chama atenção a escolha do estudo da linguagem para adentrar na dimensão do *ser-para-outro* porque é uma explícita alusão à terceira parte de *O Ser e O Nada* de Jean-Paul Sartre. Nesta altura de seu estudo onto-fenomenológico, o filósofo francês medita sobre as relações originais de uma consciência com outra, ou seja, do *Para-Outro*.

Desse modo, para introduzir a reflexão, tentaremos realizar uma breve reconstituição conceitual da teoria sartriana, sobretudo da terceira parte da sua obra filosófica, a qual nos parece ressoar de modo mais explícito no desenvolvimento teórico de *Pele Negra, máscaras brancas*.

Segue-se que, tomaremos consciência, por exemplo, como sendo tratada por *Para-si* em termos ontológicos. *Para-si* implica numa região ontológica do Ser que não se confunde com *Em-si*. Não se confunde porque *Para-si é o que não é e não é o que é* (transcendência; consciência; se define pela *intencionalidade*), já o *Em-si é o que é* (determinação; objetos *para* a consciência)(Sartre, 2015a). Isto não implica que exista *Para-si* de um lado e do lado oposto *Em-si*, mas ambas regiões só existem em relação.

De modo geral queremos indicar que a consciência é sempre *consciência de alguma coisa*, pois em sua realidade original a consciência se define pela *intencionalidade* (Sartre, 2015b). Por outro lado, a consciência «só poderia, pois, ser limitada por si mesma» (Sartre, 2015b, p.27) e ela é «plenitude de existência, e tal determinação de si por si é uma característica essencial» (Sartre, 2015b, p.27). Com isto queremos expressar que a consciência se direciona aos objetos, mas é *livre* para se direcionar e determinar a si própria. Entretanto, é preciso ter atenção, pois a liberdade sartriana não é uma liberdade irrestrita e, portanto, ideal. O ponto de partida do autor é concreto e a liberdade se faz *em situação* (Sartre, 2015b, p.43).

Dito isto, podemos adentrar com mais segurança na terceira parte de *O Ser e O Nada*, onde parece-nos que Fanon irá refletir sobre a dinâmica do *Para-Outro* sob o horizonte da *experiência vivida do negro*. Nesta parte da onto-fenomenologia sartriana, o escritor pretende delinear as relações originais de um Para-si com Outro, ou de uma consciência com outra. Assim, o autor diz que o Outro

é aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas este Outro é também uma consciência de si. Enquanto tal, aparece-me como objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao Outro: como existência concreta, sensível, imediata (Sartre, 2015b, p.307).

O Outro *aparece-me*. Essa relação de aparição será fundamental na dinâmica do Para-Outro porque é pelo *olhar* que a consciência aparece ao Outro. Esta relação é *recíproca*, pois na medida em que a consciência aparece ao Outro que a olha, o Outro irá aparecer também à consciência que o olha. Importa-nos apontar que o olhar-Outro «está sem distância em cima de mim» e «captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de *ser visto*» (Sartre, 2015b, p.333).

Ser-visto é a dimensão exteriorizada da consciência que é captada pelo olhar-Outro, tal dimensão corresponde a *objetividade* do Para-si. Isto implica que, enquanto consciência, ou seja, enquanto movimento de direcionar-se aos objetos, o Outro não apreende pelo olhar a consciência enquanto ela é para si mesma, em sua intimidade, mas apreende a consciência enquanto é *para-Outro*, ou seja, enquanto dimensão exteriorizada. Sartre ressalta que «o Outro não me constitui como objeto para mim, e sim para ele» (Sartre, 2015b, p.352).

Nesse sentido, de acordo com o existencialista, «o Outro é para mim, antes de tudo, o ser pelo qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquiero minha objetividade» (Sartre, 2015b, p.347) e «o ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é minha» (Sartre, 2015b, p.344). Desse modo, ao me tornar objeto para uma liberdade que *me transcende*, minhas possibilidades

tornam-se *mortipossibilidades* frente ao olhar-Outro. Portanto, «no olhar, a morte de minhas possibilidades me faz experimentar a liberdade do Outro» (Sartre, 2015b, p.348).

Segue-se que, de acordo com o autor, será pelo sentimento de *vergonha* ou *orgulho* que a consciência se identificará com seu *ser-visto*. Segundo Sartre, «a vergonha pura não é sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-*me* neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o Outro» (Sartre, 2015b, p.369). Então, nesse caso, «a vergonha me revela que *sou* este ser» (Sartre, 2015b, p.338).

Acerca do *corpo*, Sartre não compactuará com a ideia de que há um espírito unido ao corpo, para ele «o Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo» (Sartre, 2015b, p.388). Desse modo, enquanto corpo-para-si, ou numa perspectiva em primeira pessoa, o corpo «é o ponto de vista sobre o qual não posso ter mais ponto de vista» (Sartre, 2015b, p.415), além disso «o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo» (Sartre, 2015b, p.395) e, também, «é a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume» (Sartre, 2015b, p.414). Nesse sentido, o corpo enquanto Para-si é *vivido* e não conhecido, pois o conhecimento do corpo exige o ponto de vista do Outro. Já «o corpo do Outro é a facticidade da transcendia-transcendida» (Sartre, 2015b, p.438) e «a objetividade do Outro é a sua transcendência como transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do Outro são rigorosamente inseparáveis» (Sartre, 2015b, p.441).

Dito isso, podemos compreender que a dinâmica do Para-Outro envolve duas consciências que se olham e uma assume o ser-visto frente ao ser-olhador. Acontece que a reciprocidade ocorre na medida em que uma consciência assume o «papel» olhador e a outra assume o ser-visto, podendo haver uma *inversão* nessa relação. Desse modo, o existencialista dirá que «o *conflito*³ é o sentido originário do Ser-Para-Outro» (Sartre, 2015b, p.454), pois para que uma consciência recupere sua transcendência objetivada pelo olhar-Outro é preciso que ela o coloque na posição de ser-visto e adote o olhar-olhador que objetifica. Segue-se que, de acordo com Sartre, ao «olhar o olhar» a consciência constrói sua subjetividade sob o desmoronamento da subjetividade do Outro (Sartre, 2015b, pp.473-474). – «Meu projeto de recuperar meu ser só pode se realizar caso me apodere desta liberdade e a reduza a ser liberdade submetida à minha» (Sartre, 2015b, p.457).

De modo geral tentamos esboçar brevemente a teoria do olhar que fundamenta as relações da consciência com o Outro sob a bandeira do conflito. Entretanto, onde entra a linguagem nesta

³ Grifo nosso.

dimensão do Ser-Para-Outro mencionada no início desta parte? Ora, Sartre dirá que «é a linguagem que me ensina as estruturas do Para-Outro de meu corpo» (Sartre, 2015b, p.444), pois é através da linguagem que o Outro pode exteriorizar essa dimensão do meu ser-visto captada pelo olhar-Outro. Assim, «é por meio dos conceitos do Outro que *conheço* meu corpo» (Sartre, 2015b, p.445) e «a linguagem não é um fenômeno acrescentado ao Ser-Para-Outro: é originariamente o ser-Para-outro» (Sartre, 2015b, p.464). Portanto, o autor considera que a linguagem *faz parte da condição humana* (Sartre, 2015b, p.465).

Parte II – Das relações com o Existencialismo

É nessa esteira do ser-Para-outro que o trabalho de Fanon se iniciará. Como dito mais acima, será pela linguagem que o pensador martinicano investigará a condição de ser-para-outro do homem de cor. Dessa maneira, nesta etapa nos deteremos nos entrelaçamentos teóricos entre Fanon e Sartre para pensar a desalienação do negro e, também, tentaremos refletir sobre questões sociais atuais à luz do pensamento fanoniano.

Frantz Fanon fará referência ao homem de cor, especificamente ao Antilhano⁴, que ao chegar na França tentará aprender o francês para ser mais branco, «isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro na medida em que adotar a língua francesa» (Fanon, 2008, p.34). Essa situação ocorre num contexto de uma sociedade marcada pelo passado escravista onde os negros são considerados sub-humanos, daí o aprendizado do francês pelo homem de cor se insere numa dinâmica do ser-para-outro, onde o homem de cor pretende ser-visto como um homem branco ao falar francês para escapar da situação histórica que seu povo foi submetido pelo processo de escravização.

Entretanto, acontece que a sociedade francesa reservou uma «nomenclatura» para o modo como os homens de cor falam a língua, especificamente aqueles que não conseguem «disfarçar» o sotaque. Segundo Fanon, para os brancos, os negros que se expressam com sotaque falam *petit-nègre*⁵, que apesar de ser uma língua híbrida, não deixa de ser uma linguagem dos homens de cor. Assim, aos poucos, sobretudo mediante a linguagem, a sociedade francesa vai *designando a situação* do homem de cor em seu país. Por conseguinte, o autor dirá também que o branco ao «responder em *petit-nègre* é enclausurar o negro, é perpetuar uma situação de conflito onde o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos» (Fanon, 2008, p.48). Dessa forma, o branco confere ao negro um

⁴ Natural das Antilhas que é um conjunto de ilhas na América Central.

⁵ «Petit-nègre, literalmente preto-pequeno ou pretinho, é a expressão utilizada para designar uma língua híbrida, um patoá sumário criado no mundo colonial francês, mistura da língua francesa com várias línguas africanas». (Fanon, 2008, p.35)

ser-visto através da linguagem que o aprisiona numa condição sub-humana construída historicamente na sociedade ocidental.

Portanto, Fanon dirá «que a primeira reação do negro [é] a de dizer não àqueles que tentam defini-lo». E ainda complementa: «Compreende-se que a primeira ação do negro seja uma reação...» (Fanon, 2008, p.48). Ora, a ação do negro é entendida aqui como uma reação porque a ação do homem de cor ocorre posteriormente a objetividade que lhe foi atribuída pelo olhar-Outro, seguindo a chave teórica apontada por Sartre nas relações do ser-Para-outro. Nesse sentido, é dizendo não a quem tenta defini-lo, ou submetendo a liberdade-olhadora à sua liberdade, que o negro começará seu projeto de desalienação constituído pelo olhar-Outro.

Não obstante, ainda sobre o papel da linguagem na alienação dos povos, recentemente saiu uma notícia de um jornal português retratando a aflição que os pais estavam passando com seus filhos porque estavam falando demasiadamente «brasileiro» em Portugal (Luz, 2021). Acontece que os «miúdos» ficaram em casa durante a pandemia da COVID-19 assistindo vídeos e consumindo conteúdos na internet, muitos dos quais eram feitos por brasileiros. Então, durante e após o período de confinamento, várias crianças passaram a utilizar expressões como «geladeira» em vez de «frigorífico», «bala» em vez de «rebuçado», a falar «te amo» em vez de «amo-te» e etc. O que nos indaga, a partir do papel da linguagem na caracterização do ser-visto, é qual o real motivo da preocupação portuguesa com as crianças europeias falando o português do Brasil (ou como eles dizem: falando «brasileiro»). Ora, qual o problema em falar «te amo» em vez de «amo-te»?

As asserções de Fanon nos leva a compreender que a utilização de uma linguagem é uma maneira de se integrar numa cultura, tal como o Antilhano tenta ser-visto como homem branco ao falar francês. Então, o que de fato as famílias portuguesas temem ao verem seus filhos falando uma língua de um povo majoritariamente negro como o Brasil? Bom, são questões que estão longe de serem esgotadas, mas simbolizam o quanto a linguagem ainda é um campo de análise racial.

Segue-se que não será somente pela linguagem que o homem de cor tentará assimilar a cultura europeia branca. Os capítulos II e III de *Pele Negra, máscaras brancas*, tratará das relações da mulher de cor e o branco, do homem de cor e a branca, ambos capítulos chamando atenção para a questão do *desejo sexual* atrelado à tentativa de *embranquecimento* por parte dos povos de cor.

Por um lado, temos a mulher de cor que cresce num contexto em que é *ensinada desde pequena* a casar-se com o menos preto para libertar-se de sua cor originária e aceder ao mundo branco. Assim, segundo Fanon, quando uma mulher de cor se casa com um branco, «de um dia para o outro a mulata

passou da casta dos escravos para a dos senhores...[...] Ela não foi mais identificada como aquela que queria ser branca, ela era branca. Ela penetrava no mundo branco». (Fanon, 2008, p.65).

Por outro lado, de acordo com autor, alguns antilhanos tem uma preocupação constante de dormir com uma branca nos bordéis assim que chegam à França, a título de consagrar subjetivamente a cultura branca através do sexo com uma mulher branca (Fanon, 2008, p.75). Há, também, outros homens de cor que pretendem aceder a cultura europeia através dos clássicos da literatura ocidental-branca. Dessa forma, ainda há brancos que dizem que «o preto é selvagem, enquanto o estudante [negro] é um “evoluído”» (Fanon, 2008, p.73), justamente pelo fato de que o estudante de cor tem domínio da literatura e da língua europeia, portanto «culturalmente» é branco. Não menos importante, Fanon ainda relata que os brancos dizem aos estudantes negros que «o[s] consideram preto é por equívoco, pois de preto você só tem a aparência» (Fanon, 2008, p.73).

Essas situações levantadas pelo autor nos chamam atenção para um processo de *alienação psicológica* do homem de cor que tem raízes na infância, sobretudo no ambiente familiar⁶. Assim, o objetivo de Fanon com este estudo teórico tem, também, o intuito de «permitir ao homem de cor compreender, com ajuda de exemplos precisos, as causas psicológicas que podem alienar seus semelhantes» (Fanon, 2008, p.81).

É nesse intuito de compreender a causas psicológicas da alienação do negro que Fanon irá recorrer ao trabalho do psicanalista francês O. Mannoni, intitulado *Psychologie de la colonisation*. De acordo com a leitura de Fanon, O. Mannoni investigará a situação colonial e o pensador martinicano fará coro com o psicanalista no sentido de que «O problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições» (Fanon, 2008, p.84). Dessa maneira, neste ponto de congruência teórica entre Fanon e O. Mannoni há relações filosóficas com uma compreensão sartriana do homem-em-situação, ou do *ser-em-situação*. Em *Questão de método* (1957) —texto que precede a *Crítica da Razão Dialética* (1960)— o existencialista francês fará uma elucidação do que seria esse «homem-em-situação» com base no *existencialismo* de Kierkegaard e no *materialismo histórico dialético* de Karl Marx. Sartre diz:

Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis da física que regem os condicionamentos da exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhes as

⁶ Nesse sentido, podemos fazer uma convergência com o pensamento sartriano acerca do período da infância e do papel da família na constituição subjetiva da pessoa. Assim como é para o pensador martinicano, Sartre também entende que «é a infância que modela preconceitos insuperáveis» (Sartre, 2002, p.57) e Fanon aponta para a necessidade de que «um neurótico precisa se libertar de seus delírios infantis» (Fanon, 2008, p.81). Nos parece, também, que esse aspecto da infância ressaltado em ambas as obras significa uma aproximação dos autores com a psicanálise de Freud.

determinações, e que transforma o mundo na base de condições dadas. Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação (Sartre, 2002, p.77).

Então, é nesse sentido que Fanon dirá que «o estudo de Mannoni é uma pesquisa sincera, pois ele tenta demonstrar que não se pode excluir da explicação do homem a possibilidade de assumir ou negar uma situação dada» (Fanon, 2008, p.84).

Entretanto, o pensador martinicano não concordará com Mannoni em sua leitura acerca do *complexo de inferioridade* no homem de cor. Seguindo a leitura de Fanon, parece-nos que Mannoni interpreta esse complexo com algo «pré-existente à colonização», como se no homem de cor houvesse um «gérmen» desse complexo desde a sua infância. Acontece que, para Fanon, o complexo de inferioridade não é da ordem «natural» do homem de cor, ou da ordem biológica. Esse processo está muito mais relacionado com dinâmica social e histórica do que com uma certa «condição humana». Nesse sentido, o pensador martinicano indicará que «a inferiorização é o *correlato*⁷ nativo da superiorização europeia» e ainda complementa: «Precisamos ter coragem e dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*» (Fanon, 2008, p.90).

Portanto, dessa maneira, nos parece que a relação com Sartre é explícita e logo depois dessa crítica à Mannoni, Fanon citará o existencialista de *Reflexões sobre o racismo* (1946) no seguinte sentido: «Com essa conclusão, aproximamo-nos de Sartre: “O Judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a verdade simples de onde deve partir... É o anti-semita que faz o judeu”» (Fanon, 2008, p.90). Ora, essa conclusão de Fanon se ancora num existencialismo sartriano que tem fundamentos fenomenológicos, especialmente na dimensão do ser-Para-outro em que mais ressoou na obra *Pele Negra, máscaras brancas*. Porém, cabe-nos uma atenção especial ao quinto capítulo do livro porque é lá que o pensador martinicano discorrerá sua crítica ao pensamento sartriano, sobretudo nessa dimensão do Para-Outro. Dessa maneira, já no final do quarto capítulo, onde o autor se centra mais sobre as ideias de Mannoni, há uma indicação da crítica ao Sartre que vai no sentido em que «para o negro a alteridade não é outro negro, *é o branco*⁸» (Fanon, 2008, p.93). Portanto, veremos na próxima parte onde desaguará essa alteridade *para* o homem de cor, sobretudo na *experiencia vivida do negro*.

⁷ Grifo nosso. Vocabulário fenomenológico que indica a expressão da fenomenologia no pensamento fanoniano.

⁸ Grifo nosso.

Parte III – O Outro

«Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos» (Fanon, 2008, p.103). Esse é o tom inicial do quinto capítulo da obra fanoniana. Nos parece uma certa lamentação acerca da situação em que se encontra o negro: «objetos em meio a outros objetos». Em boa parte dessa etapa Fanon falará em primeira pessoa, o que nos leva a interpretar que ele assume a posição de sujeito dentro de sua própria elaboração teórica. Entretanto, o que o autor quer dizer com «descobrir-se objetos em meio a outros objetos»?

Ora, nos parece que o pensador ensaia uma reflexão *ontológica* acerca da condição do ser-negro. Logo a seguir ele diz:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. *Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica*⁹ (Fanon, 2008, p.104).

Nesse sentido, sentir-se objetos em meio a outros objetos implica numa existência de ser-negro em que não lhe é imputada a *transcendência*. Transcendência que é tão cara à onto-fenomenologia sartriana e que, por definição, é o modo de ser do Para-si ou da consciência. Dessa maneira, «aos olhos do branco» (olhar que petrifica e atribui objetividade), «o negro não tem resistência ontológica» (o ser-negro não situa ontologicamente como Para-si, e sim como Em-si). Ou seja, não é facultado ao ser-negro uma condição ontológica que permita-lhe transcender, superar a situação e por conseguinte o olhar-Outro – *que é branco*.

Depois tivemos de enfrentar um olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia nosso espaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento *em terceira pessoa*¹⁰ (Fanon, 2008, p.104).

Em termos sartrianos, o corpo-negro não é vivenciado enquanto «ponto de vista sob o qual não posso ter mais ponto de vista», ou seja, *em primeira pessoa*, o corpo-negro é *conhecido* enquanto corpo-para-outro (terceira pessoa) e não *vivido* enquanto corpo-para-si em sua experiência íntima.

⁹ Grifo nosso.

¹⁰ Grifo nosso.

Não obstante, a chegada do homem de cor no mundo branco não é uma relação equilibrada na qual ambas as consciências gozam do mesmo estatuto ontológico. O negro nasce numa sociedade branca *petrificado, estigmatizado e objetificado* por um olhar-Outro-branco¹¹ que dificulta a transcendência da situação dada. No entanto, ainda em consonância com Sartre, Fanon apela para a afirmação de si próprio como Negro, «uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer». (Fanon, 2008, p.108). Ou seja, só resta ao negro apossar-se de seu ser-visto para fazer os Outros o conhecerem. Do mesmo modo que, de acordo com o pensamento existencialista, «o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer com o que fizeram dele...» (Sartre, 2002, p.77).

Entretanto, refletindo sobre a opressão que sofrem os judeus e a opressão que os povos de cor também sofrem, Fanon chega ao entendimento que ambas as opressões se relacionam, mas em ordens diferentes, pois

Ainda assim o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido. Ele pertence à raça daqueles que sempre ignoram a antropofagia. No entanto que ideia, devorar o próprio pai! Mas tudo bem feito, só precisam não ser pretos. Claro, os judeus são maltratados, melhor dizendo, perseguidos, exterminados, metidos no forno, mas essas são apenas pequenas histórias de família. O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha *aparência*¹² (Fanon, 2008, p.108).

Ora, o que o autor está chamando atenção aqui é que os povos de cor não sofrem por seus ideais, sofrem pela sua *facticidade* de existir corpo-negro. Ou seja, a partir dessa relação objetificadora do olhar-Outro (branco) com o ser-visto (corpo-negro), podemos apontar para a *cor da pele* como um fator condicionante de *afetos* e *opressões*. Nesse sentido, portanto, hoje em dia urge discussões sobre a solidão da mulher negra e do encarceramento em massa da população negra no Brasil, por exemplo. Afinal, não se escolhe nascer branco ou negro, mas se nasce corpo-negro na sociedade atual sabemos que há condições racializadas pré-delineada pelo olhar-Outro-branco para a contingência deste corpo de cor que nasce.

¹¹ Importante ressaltar que neste caso o olhar-outro-branco não é um olhar particular e individualizado. É um olhar que nos remete ao *Nós-objeto* e ao *Nós-sujeito* tal como descrito pelo Sartre na terceira parte de *O Ser e o Nada*. “A experiência do Nós-objeto remete à do Nós-sujeito, assim como a experiência de meu ser-objeto-para-o-outro me remete à experiência do ser-objeto-do-outro-para-mim” (Sartre, 2015b, p.522)

¹² Grifo nosso.

Portanto, apesar de haver leis e normas que pretendem constituir uma sociedade mais igualitária, na prática, ou existencialmente, o corpo-negro não goza das mesmas condições do corpo-branco. Fanon, por exemplo, no século passado já apontava para essa contradição entre a formalidade das leis e a prática cotidiana:

no plano das ideias estávamos de acordo: o negro é um ser humano. Isto é, acrescentavam os menos convencidos, ele tem como nós o coração à esquerda. Mas o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível (Fanon, 2008, p.111).

Basta-nos ter um olhar crítico e observar o nosso meio: Apesar das normas e leis dizerem que somos todos iguais, quantos corpos-negros ocupam lugares de poder na sociedade? Quais os locais e as funções que os corpos-negros estão ocupando hoje?

Ainda no campo formal, no campo das teorias acerca das raças, Fanon iniciará uma crítica ao Sartre que tentou teorizar sobre a *relação dialética* entre o negro e o branco. Seguindo a interpretação de Fanon acerca do *Orfeu Negro*, o pensador martinicano compreendeu que o existencialista tratou a *negritude* como um *momento negativo* de uma suposta relação dialética entre a branquitude e a negritude. Ora, numa dialética racial, de acordo com leitura que o Fanon faz de Sartre, a branquitude assume uma posição de tese e a negritude uma posição de antítese, em outros termos, a branquitude como «ponto de apoio» para um momento negativo da negritude que prepara a síntese de uma suposta «realidade sem raças».

Assim, Fanon dirá que «*Orphée noir* é um marco no intelectualismo do existir negro. E o erro de Sartre foi não apenas querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte» (Fanon, 2008, p.121). Isso quer dizer que, aos olhos de Fanon, quando o existencialista faz uma interpretação dialética racial da negritude como dependente da branquitude para atingir uma síntese da «realidade sem raça», o filósofo francês «introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade [e] expulsa-me de mim próprio. Ela [dialética sartriana] rompe minha posição *irrefletida*»¹³ (Fanon, 2008, p.122).

Nesse sentido, o que pensador martinicano quer indicar é que ao tratar a negritude como dependente da branquitude, mesmo por oposição, para uma suposta superação de uma realidade racista, a *consciência negra* perde seu caráter ontológico que «só poderia, pois, ser limitada por si mesma» (Sartre, 2015b, p.27), ou seja, sua autonomia e *espontaneidade*.

¹³ Grifo nosso.

Segue-se que, em termos de consciência negra, é preciso ressaltar que a alteridade desta consciência não é outra consciência negra, mas sim uma consciência branca. Desse modo, numa nota de rodapé, Fanon irá chamar atenção para:

Se os estudos de Sartre sobre a existência do Outro permanecerem exatos (na medida, lembramos, que *L'être et le néant* descreve uma consciência alienada), sua aplicação a uma consciência negra se revela falsa. É que o branco não é apenas o Outro mas o senhor, real ou imaginário (Fanon, 2008, p.124).

Portanto, o que Fanon apresenta aqui é um limite da teoria sartriana no tocante ao Para-Outro quando se refere a uma consciência negra. Assim, a ontologia do Para-si precisa ter relação com experiência vivida do negro para que alguma dinâmica ser-para-outro tenha concretude numa teoria racial dentro das ciências humanas. O existencialista francês «esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco» (Fanon, 2008, p.124), afirma o filósofo martinicano.

Não obstante, essa crítica de Fanon a Sartre também nos leva a refletir sobre a importância da presença de filósofos negros (e filósofas negras) na sociedade do século XXI. Pois, apesar de Sartre fazer todo um esforço intelectual para refletir sobre a condição dos negros, sua reflexão se depara com um limite de *fato*: ele é branco. Não que isso impeça o existencialista de refletir sobre o racismo, mas falta-lhe a *experiência vivida do corpo-negro*. E, sobre esse impasse, Fanon é bem assertivo ao sinalizar que para o homem de cor o Outro é o branco, pois ao que parece, Sartre teorizou acerca do Ser-Para-Outro a partir de um Outro que é tal como ele, corpo-branco.

Ora, acreditamos que atualmente a posição do intelectual branco que quer refletir sobre o racismo se ancore na sua própria experiência vivida de corpo-branco, no sentido em que Lia Vainer Schuman vai desenvolver na sua tese de doutorado¹⁴: é preciso refletir sobre a posição social que o corpo-branco ocupa, seus privilégios e sua contribuição com a manutenção do racismo atualmente. Assim, portanto, há duas posturas que um corpo-branco pode assumir na reflexão sobre o racismo, a «branquitude crítica» e a «branquitude acrítica».

Segue-se que, coube-nos aqui perceber que o autor de *Pele Negra, máscaras brancas* utilizou até onde pôde a teoria existencialista, mas encontrou um impasse que se configurou num limite. Assim, a apropriação da onto-fenomenologia por Fanon se demonstra ativa e não passiva, pois ao mesmo tempo em que «bebe» dessa corrente filosófica, ele também aponta as fragilidades da teoria no campo da reflexão racial. Agora, portanto, cabe uma investigação dos capítulos finais do texto a título de

¹⁴ Cf. Schuman, Lia Vainer. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

verificação da utilidade do existencialismo, por sua vez da onto-fenomenologia, para pensar a desalienação do negro. A questão que fica é: será que Fanon ainda se utilizará do arcabouço teórico sartriano para propor alguma mudança na situação racista identificada no texto?

Considerações finais – Da perspectiva de desalienação

O que se pode perceber do capítulo VI acerca do preto e a psicopatologia é que Fanon ressalta a influência da estruturação social na alienação psicológica do homem de cor. A reflexão feita perpassa por um modo de produção de informação, cultural e midiático que aos poucos vai adentrando no homem de cor fazendo com que ele se identifique cada vez mais com o homem branco.

Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário “que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados”, tão facilmente quanto o menino branco (Fanon, p.130-131).

Essa alienação psicológica do homem de cor tem como fundamento o *mito do negro* forjado por uma sociedade branca. Criado nas mais sutis produções sociais, seja por meio de jornais ou de revistas, contos e histórias. Por várias frentes o homem de cor é «bombardeado» com essas produções que fazem alusão ao negro como o mau, ladrão, vilão etc. Mas, apesar do homem de cor consumir toda essa produção que o aliena, essa identificação do negro com o branco não se sustenta quando «o preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas» (Fanon, 2008, p.133). Ou seja, diante do *olhar* branco que o negro sente o peso de sua melanina, segundo o autor. Em outras palavras, o ser-visto da consciência negra vem à tona sob o golpe do olhar-Outro-branco.

Nesse sentido, por mais que o mito do negro seja difundido na sociedade branca, a *aparição* do corpo-negro frente ao olhar branco não permitirá que haja uma identificação integral do homem de cor com o branco. Pelo contrário, «indo às últimas consequências, diríamos que, através de seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco, e isto, naturalmente, quando surge no momento fenomênico do branco» (Fanon, 2008, p.140). Entretanto, a desalienação do negro não se ancora numa suposta identificação com o Outro, nos parece que esse processo de libertação existencial do negro perpassa por um reconhecimento recíproco da *existência ativa* das consciências, sobretudo da existência ativa da consciência negra.

Assim, Fanon faz algumas aclamações nos últimos parágrafos do capítulo VII – O preto e o reconhecimento:

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de *reconhecimentos recíprocos*¹⁵ (Fanon, 2008, p.181).

Nesse sentido, nos parece que esse pedido de «reconhecimento recíproco» se insere ainda dentro da dinâmica onto-fenomenológica do ser-Para-Outro, pois o que vimos durante este trabalho é que o homem de cor não consegue sair da sua posição objetivada pelo Outro-branco. Assim, mesmo o próprio Sartre tendo «relativizado» a posição do negro dentro de uma concepção dialética, seu arcabouço teórico ainda é utilizado por Fanon para pensar a desalienação dos povos de cor.

Segue-se que, o pedido de Fanon é para reconhecer a consciência negra em seu estatuto ontológico como Para-si, como ser que se projeta rumo às suas possibilidades futuras, como liberdade capaz de submeter a liberdade-Outra para constituir sua própria subjetividade de maneira espontânea e livre. Portanto, é por isso que em «À guisa da conclusão», o filósofo martinicano dirá que o “preto não é. Não mais que o branco» (Fanon, 2008, p.191). Em outras palavras, o preto *é o que não é e não é o que é tal como o branco, ambos Para-si.*

Referencias

- Fanon, F.(2008). *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Luz, Paula Sofia. (2021). Há crianças portuguesas que só falam ‘brasileiro’. *Diário de Notícias*. Sítio Eletrônico. Portugal, 10 de Novembro de 2021. Web: <https://www.dn.pt/sociedade/ha-criancas-portuguesas-que-so-falam-brasileiro-14292845.html>.
- Moura, C. (2017). *Psicanálise Existencial, Existencialismo e História: a dimensão sócio-material e autenticidade no processo de construção de si*. Curitiba: CRV.
- Moutinho, L. (1995). *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Politzer, G. (2004). *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Trad: Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira e Silva. 2º. Edição. Piracicaba: Editora UNIMEP.
- Sartre, J-P. (2019). *A imaginação*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM.
- _____.(2015a). *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____.(2002) *Crítica da razão dialética (Tomo I): precedido por questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A.

¹⁵ Grifo nosso.

_____.(2019) *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre, RS: L&PM.

_____. (2019) *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Edição revisada e apresentada por Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de Monica Stahel. – Petrópolis, RJ: Vozes.

_____.(2015b) *O ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis, Rj: Editora Vozes.