

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ  
PPGTE - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA  
CURSO DE DOUTORADO EM TECNOLOGIA

IVO PEREIRA DE QUEIROZ

**FANON, O RECONHECIMENTO DO NEGRO E O NOVO HUMANISMO:  
HORIZONTES DESCOLONIAIS DA TECNOLOGIA**

CURITIBA  
2013

IVO PEREIRA DE QUEIROZ

**FANON, O RECONHECIMENTO DO NEGRO E O NOVO HUMANISMO:  
HORIZONTES DESCOLONIAIS DA TECNOLOGIA**

Tese apresentada como requisito final para obtenção do grau de Doutor em Tecnologia. Programa de Pós-Graduação em Tecnologia PPGTE/UTFPR

Orientador: Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz.

CURITIBA  
2013

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

---

Q3 Queiroz, Ivo Pereira de  
Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo : horizontes descoloniais da tecnologia / Ivo Pereira de Queiroz. — 2013.  
221 p. : il. ; 30 cm

Orientador: Gilson Leandro Queluz.  
Tese (Doutorado) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia. Curitiba, 2013.  
Bibliografia: p. 216-221.

1. Fanon, Frantz, 1925-1961. 2. Imperialismo. 3. Descolonização. 4. Humanismo. 5. Negros – Condições sociais. 6. Análise do discurso. 7. Tecnologia – Filosofia. 8. Tecnologia – Aspectos sociais. 9. Tecnologia – Teses I. Queluz, Gilson Leandro, orient. II. Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia. III. Título.

CDD (22. ed.) 600

## TERMO DE APROVAÇÃO

### Título da Tese Nº 10

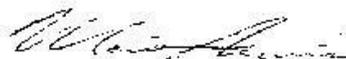
**Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo: Horizontes descoloniais da tecnologia**

por

**Ivo Pereira de Queiroz**

Esta tese foi apresentada às 13h (TREZE HORAS) do dia **5 de abril de 2013** como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTOR EM TECNOLOGIA, Área de Concentração – Tecnologia e Sociedade, Linha de Pesquisa – Tecnologia e Trabalho, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. O candidato foi argüido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO

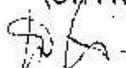
(aprovado, aprovado com restrições, ou reprovado)



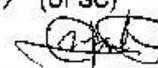
Prof. Dr. Mário Lopes Amorim  
(UTFPR)



Prof. Dr. Pedro de Souza  
(UFSC)



Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior  
(UFRRJ)



Prof.ª Dr.ª Gislene Aparecida Santos  
(USP)



Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz  
(UTFPR)  
Orientador

Visto da coordenação:



Prof.ª Dr.ª Faimara do Rocio Strauhs  
Coordenadora do PPGTE

Prof.ª Dr.ª Faimara do Rocio Strauhs  
Coordenadora do PPGTE  
UTFPR - Campus Curitiba

## RESUMO

O presente trabalho toma como referência a problemática e obra que constituem o pensamento de Frantz Fanon sobre colonialismo e descolonização. A reflexão atenta para as dimensões epistêmicas que perpassam a obra daquele autor e suas possibilidades para a análise da tecnologia e da educação tecnológica. Este estudo pretende, no todo, avaliar, nos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon, condicionantes que assujeitam o negro numa ordem inferior de subjetivação, restringindo-lhe a apropriação da ciência e da tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas. São relatadas observações de Fanon sobre a relação do povo argelino com os saberes, produtos e profissionais de ciência e tecnologia, durante a guerra de libertação. Tais observações permitem sugerir que Fanon teria sido um dos precursores dos Estudos CTS - estudos da ciência e da tecnologia do ponto de vista dos interesses sociais. A análise das categorias do reconhecimento e a noção do novo humanismo pretendido por Fanon são alinhadas a seis categorias sustentadoras da filosofia da libertação e da poiesis – filosofia da produção – tendo em vista um design tecnológico descolonizado. As evidências recolhidas são confrontadas com códigos que marcam racialmente a educação tecnológica no Brasil, em detrimento do negro. Finaliza com breves considerações, sugerindo novos estudos sobre os temas aqui levantados.

**Palavras-chaves:** Colonialidade. Desenho Social. Fanon. Novo humanismo. Reconhecimento do negro.

## ABSTRACT

This thesis takes as its reference the problematic and work that constitute the thought of Frantz Fanon about colonialism and decolonization. The reflexion is attentive to the epistemic dimensions that pervade the work of this author and its possibilities to an analysis of technology and technological education. This work intends, as a whole, to evaluate, in the discourses that weave the narrative of Fanon's archives, the conditioners that subject black people in a subaltern order of subjectivation, which restrict their appropriation of science and technology, toward the configuration of new discourses and alternative social practices. Fanon's observations are reported about the relationship of the Algerian people with knowledges, products and professionals of science and technology, during the war of liberation, which allow us to suggest that Fanon would have been one of the precursors of STS Studies - Science, Technology and Society Studies. The analyses of the categories of acknowledgment and the notion of new humanism proposed by Fanon are aligned to sustain six categories of the liberation philosophy and of the poiesis – production philosophy – in the view of a decolonized technological design. The evidences collected are confronted with codes that racially mark the technological education in Brazil, in detriment of black people. Finalize with brief considerations, suggesting new studies about the themes raised along the thesis.

**Keywords:** Coloniality. Social Design. Frantz Fanon. New humanism. Black acknowledgment.

## SUMÁRIO

<b>PREÂMBULO E AGRADECIMENTOS .....</b>	
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>27</b>
<b>PARTE 1: UMA VOZ QUE NÃO SE CALA... .....</b>	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO 1- CONTEXTO E OBRAS DE FRANTZ FANON.....</b>	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO 2 – LINGUAGEM, LITERATURA, SABERES CIENTÍFICOS E A ORDEM INFERIOR DE SUBJETIVAÇÃO DO NEGRO .....</b>	<b>54</b>
<b>CAPÍTULO 3 – COLONIALISMO E OS CONDENADOS DA TERRA .....</b>	<b>82</b>
<b>CAPÍTULO 4 – DESCOLONIZAÇÃO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA NA ARGÉLIA REVOLUCIONÁRIA.....</b>	<b>98</b>
<b>PARTE 2: NOVO HUMANISMO E HORIZONTES DESCOLONIAIS DA TECNOLOGIA .....</b>	<b>126</b>
<b>CAPÍTULO 5 – TEORIA E PRÁXIS: DIALÉTICA DO HUMANISMO.....</b>	<b>126</b>
<b>CAPÍTULO 6 – O RECONHECIMENTO COMO ESTRATÉGIA: UM DESIGN SOCIAL DESCOLONIZADO .....</b>	<b>160</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>206</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>216</b>

## **PREÂMBULO E AGRADECIMENTOS**

Estas palavras iniciais longe do desrespeitoso “você sabe com quem está falando?”, pretendem recuperar a história de vida do autor, o lugar a partir do qual fala, tendo em vista contextualizar o sentido do interesse pelo tema do presente estudo.

O preâmbulo inclui também breve relato das primeiras movimentações que contribuíram para chegar à atual estrutura do trabalho. A intenção é a de compartilhar um pouco das inseguranças com as quais foi necessário lidar, e que levaram a importantes modificações na perspectiva do projeto inicial. Certamente, as peripécias envolvendo a identidade da pesquisa influenciaram nos procedimentos e resultados do estudo.

### **I ALGUMAS LEMBRANÇAS DO QUE EU ERA<sup>1</sup>**

A história de meus pais e de nossos antepassados, conforme registravam as memórias dos mais velhos, trazia as marcas da escravidão criminosa, o fundamento da solidariedade e gestos heroicos<sup>2</sup>. Nasci num rancho de pau a pique, pelas mãos de minha avó materna, Venuta Marques Ferreira, numa família de retirantes sem terra, proveniente das Minas Gerais. Era o dia 21 de abril de 1953, em Meridiano, que à época pertencia ao município de Fernandópolis, SP.

---

<sup>1</sup> Título alusivo a um verso da canção *Nos bailes da vida*, de Milton Nascimento e Fernando Brant: “Tenho comigo as lembranças do que eu era”.

<sup>2</sup> A guisa de exemplo rememoro uma desventura que nosso pai, Felizardo Pereira de Queiroz, enfrentou na juventude, quando retornava da vila onde fora procurar colocação. Depois de haver acertado com um proprietário rural que residiria e trabalharia nas terras na próxima safra, ganhou carona para regressar ao rancho. Em dado momento, o motorista perdeu o controle, capotando o caminhão nos ermos daquela precária estrada rural. Durante cerca de oito horas nosso pai ficou preso na cabine, com o braço direito esmagado sob a porta, recebendo no rosto todo o estoque do tanque da gasolina que sobre ele gotejou. Um caboclo que transitava por aquela estrada, impactado, não conseguiu prosseguir a andança, aflito e impotente, sem poder ajudar a retirá-lo. Decorridas longas horas, permaneceu, ora dizendo-lhe palavras de ânimo, ora andando em volta do caminhão, até que chegaram novas pessoas em número suficiente para resgatar e conduzir nosso pai a um hospital. Graças à relutância dos irmãos dele e de nossa mãe, os médicos não amputaram o braço de nosso pai, mas a recuperação demorou cerca de dois anos, tendo-lhe deixado sequelas importantes. Jamais vimos nem ouvimos nosso pai falar daquele episódio, mas nossa mãe, Francisca Marques da Rocha Queiroz, ao longo dos anos, na ausência dele, insistentemente, recordava aquela experiência. E fazia questão de ressaltar a gratidão aos familiares e vizinhos, pois durante a longa convalescença, sempre houve safra da roça. Os parentes e vizinhos faziam mutirões, doando cada qual um dia de serviço para o cuidado da lavoura. Na época da colheita, cantando e contando histórias, armazenavam as sacarias de arroz, milho, feijão, etc. para nosso pai e nossa mãe. A ação era dádiva pura, pois, não se falava em pagamento, não havia qualquer obrigação. Foi ali, naquela situação, sob o signo da dor e da solidariedade que vim a este mundo.

No ano de 1962, a emissora de rádio de Nova Canaã Paulista, vila mais próxima de onde morávamos anunciava o período das matrículas escolares. Um mensageiro das autoridades municipais passou no local onde morávamos, estimulando os pais a encaminhar as crianças para a escola. Temendo que eu pudesse ser atacado por onça ou gado bravo, meu pai relutava em atender ao apelo, porém, ficou sensibilizado vendo-me febril, abatido pelo jejum e em estado de pura tristeza, desejoso de estudar na escola. Então ficou decidido que iríamos, meu irmão Davi e eu. Enquanto meu irmão antecipava a chegada à escola, eu o fazia com algum atraso. Conforme a tradição familiar, desde pequenos fomos iniciados nos trabalhos agrícolas e no cuidado dos animais, além das lidas domésticas, pois nossa mãe nos ensinava a preparar refeições, fazer linha, costurar manualmente (“p’aprendê a pregá botão i remendá a calça”) e a zelar pela casa; mas o estudo escolar era um acréscimo que não fizera parte da rotina de nossos pais. Com efeito, nenhum dos parentes da geração deles frequentara alguma escola.

Em 1965, desiludido com as agruras da vida rural, meu pai decidiu mudar-se para a cidade de Santo André, no ABC paulista, “prus menin’ istudá...” Lá, concluí a quarta série primária. No contra turno escolar vendia sorvete, pirulito, engraxava sapatos ou recolhia material reciclável, entregando em casa todo dinheiro recebido.

Após concluir a 4ª série frequentei durante um ano o curso de admissão ao ginásio. Quando terminei, informei a meu pai que havia mais escola, entretanto ele considerou que não seria mais necessário, pois, eu sabia ler e escrever. Pra ele, “já é quase um dotô.” Finalizou dizendo que eu devia, “trabaiá p’ajudá a criá sos irmão.”

Ao completar quatorze anos fui trabalhar como aprendiz numa fábrica, permanecendo afastado da escola até 1972. Mesmo trabalhando, nunca abandonei o hábito da leitura e o pouco de dinheiro que me cabia, gastava com literatura, lia de tudo. Decididamente o hábito da leitura me traria muitos benefícios. Aos dezenove anos matriculei-me na 1ª série do ginásio, atual sexto ano, no período noturno. Concluí o curso ginasial em 1976. Teimosamente insisti nos estudos, frequentando um curso supletivo do ensino médio até 1979. Finalmente obtive um diploma de Licenciatura em Filosofia em 1985, chegando aos trinta e dois anos de idade. No segundo semestre daquele ano iniciei a carreira de educador profissional. Em 1994 completei especialização lato sensu na Universidade Tuiuti do PR.

Em dezembro de 2001, com quarenta e oito anos, alcancei o diploma de mestre em tecnologia, pela UTFPR.

Inscrivi-me para participar do processo seletivo ao curso de doutorado do PPGTE, na primavera de 2009, tendo recebido quase simultaneamente um diagnóstico de câncer renal...

Meu projeto foi selecionado para a entrevista com a banca do Programa e, quando compareci à reunião, convalescia da cirurgia a que fui submetido para a retirada do rim adoecido. Não havia como disfarçar o quanto estava debilitado, assim como não pude esconder a alegria de ter a minha proposição acolhida pelo Prof. Gilson Leandro Queluz. Desde então, decidi autoimpor-me que concluiria este estudo antes de completar sessenta anos de idade.

Minha experiência de estudos e de trabalho foi acompanhada por significativos envolvimento sociais e participação política. No primeiro momento a herança familiar foi sublinhada pelo esforço de sobreviver no mundo branco, sem despertar a atenção; para sem escandalizar, sobreviver com alguma serenidade. Devo a meu pai essa grande influência sobre meu comportamento. Na adolescência, adentrei o ambiente cristão católico junto ao qual convivi intensamente por quinze anos, recebendo consistente formação espiritual franciscana. Fui muito influenciado especialmente por um mestre que adotava a fenomenologia como método de interpretação da existência e do próprio franciscanismo, à luz das reflexões de Martin Heidegger<sup>3</sup>.

Durante a graduação escrevi uma monografia de conclusão de curso tematizando a marginalização do negro no Brasil. Aquele trabalho, modesto nas dimensões, foi orientado pelo prof. Luiz Alberto de Souza Alves, que me colocou nas mãos livros de Abdias do Nascimento<sup>4</sup> e contribuiu fortemente para que eu procurasse um novo sentido existencial.

As reflexões ocorridas durante aquela pesquisa colocou-me frente a frente com minha condição de homem negro na diáspora africana no Brasil.

Desde então, nunca mais o mundo e eu fomos os mesmos...

---

<sup>3</sup> Este convívio com o Mestre frei Antônio Corniatti (da Ordem dos Frades Menores Conventuais – OFMConv.) - deu-se em 1977. Sou-lhe grato por todas as bondades e sabedoria com que, generosamente, me presenteou.

<sup>4</sup> A leitura das páginas de *O genocídio do negro brasileiro*, *O negro revoltado*, *Quilombismo*, escritos por Abdias, pareciam devolver-me pedaços de mim mesmo, dispersos pela vivência das reminiscências da escravidão. Ajudavam-me a enxergar os por quês da pobreza da minha família e do povo negro em geral. A violência policial, da vergonha de ser negro, dos adjetivos que recebia de colegas (pórcos nigri... nigri cán... as piadas e os ditados antinegros... Houve um professor de Inglês, um debochado senhor austríaco, que insistia em me chamar de *Midnight*). Por muitos momentos necessitava interromper a leitura para permitir que as lágrimas fluíssem tranquilamente. Passados vinte e oito anos tive a oportunidade de comunicar à viúva de Abdias, Elisa Larkin Nascimento, minha gratidão por todas as dádivas que colhi dos livros dele. Depois de me ouvir, Elisa abraçou-me e me disse: "Muito obrigada, por me contar tudo isto"!

Nos anos de 1978 e 1979, vivendo em Santo André, SP, participei das comunidades Eclesiais de Base, CEBs, da igreja católica, movimento que muito influenciou a minha percepção do povo e do modo como o povo realiza a práxis social e política. Acompanhei o ressurgimento do movimento sindical brasileiro donde se sobressaiu o ex-presidente Lula. Tomei parte na pastoral operária e no movimento de luta contra o desemprego, em Curitiba, entre 1983 e 1985. Participei também, como militante, durante anos, do Partido dos Trabalhadores em processo de crescimento.

A partir de 1985 passei a valorizar mais o meu interesse musical. Tomava parte em momentos musicais com amigos, rodas de samba, tendo mais tarde organizado o *Grupo Simplesmente*, que tocava samba. Toquei cavaquinho e cantei em bares, salões, festas e campanhas políticas do Partido dos Trabalhadores. Entretanto em 1987 provoquei um grupo de amigos, negros, como eu, a reunirmos mais pessoas para conversar sobre coisas de negros. Este fato aconteceu na vila Sandra, no bairro de Campo Comprido, em Curitiba. A atividade começou tímida e com poucas pessoas, porém a cada novo encontro, mais gente se aproximava e novas iniciativas surgiam. Talvez aquelas pessoas que participaram naquele momento tenham sido pioneiras do movimento negro contemporâneo de Curitiba.

A militância do interior do movimento negro transformou a vida de muita gente sendo que uma das contribuições que me pareceu das mais relevantes foi a constituição de novos casais negros: homem negro e mulher negra. Muitas crianças nascidas dos novos casais negros ganharam nomes africanos. Paralelamente, uma nova estética que valorizava os traços fisionômicos da pessoa negra começou a emergir no meio da juventude negra. Aos poucos foram surgindo pessoas e práticas sociais que passavam a ser referência, pois, devido ao modo de ser, influenciavam aquela juventude animando-lhe a participação em ambientes de gente negra.

Em 1996 tomei conhecimento do Movimento Negro Unificado, o MNU. Embora o MNU desenvolva a práxis em meio a todas as dificuldades de infraestrutura e sobpressão permanente do racismo, foi junto àqueles militantes que mais intensamente me vi desafiado a crescer na consciência negra e na convicção de enfrentar o racismo e “reagir à violência racial”.

Passei a integrar o corpo docente do CEFET-PR em 1994. Em 1997 assumi a presidência da SINDOCEFET-PR, Seção Sindical de Docentes do CEFET-PR.

De julho de 2000 a fevereiro de 2009, trabalhei também na PUCPR. Lá, fui diretor adjunto do curso de Filosofia por quatro anos.

Particpei da fundação e coordenei o NEERE, Núcleo de Estudos em Educação e Relações Etnicorraciais.

Em 2007 fui submetido a uma angioplastia, fato que alarmou minha família: a natureza começava a se rebelar contra as jornadas de trabalho excessivamente extenuantes que por longos anos impus a meu organismo. Portanto, aquele susto foi um alerta que me exigia revisão de vida e correções de rota<sup>5</sup>. Encerrei o vínculo com a PUCPR, no início de 2009. Em seguida, retomei a Dedicção Exclusiva à UTFPR, Câmpus Curitiba, onde respondia pela chefia do Departamento Acadêmico de Estudos Sociais, desde 2007, função que desempenhei até março de 2010 quando iniciei o curso de doutorado no PPGTE - Programa de Pós-Graduação em Tecnologia.

Planejava apressar a conclusão e defesa de minha tese quando fui chamado a compor, nova diretoria da Seção Sindical da UTFPR - SINDUTF-PR para mandato de presidente no período de maio de 2011 a maio de 2013.

As perspectivas levavam a crer que teríamos um período de grande calma sindical. Companheiros e companheiras previram a gestão muito tranquila, supondo que se manteria a inércia da categoria, frente às articulações do governo.

Com vistas ao compromisso do doutorado, a projeção indicava um mar de cruzeiro. Cumpriria burocracia sindical, carimbando papéis e autorizando pagamentos de rotina, mas, o quadro paradisíaco do mandato, navegando em águas tranquilas, foi quebrado por mudanças na conjuntura nacional, já nos primeiros meses.

O resultado foi um turbilhão no qual se destacou a maior greve nacional de toda a história da categoria, “enfrentando a procela em seu furor”<sup>6</sup> durante 120 dias de paralisação. Nesse período, e como Presidente da Seção Sindical, viajei mais de 10.000 km pelo país, a serviço do sindicato e da mobilização. Leituras para o doutorado eram feitas em aeroportos, aeronaves, quartos de hotéis, entre outros.

Esta rememoração obriga-me ressaltar que desde a idade de dezessete anos, no tempo das reuniões de adolescentes católicos na Cidade dos Meninos, em Santo André, uma convicção foi-me sendo amadurecida. Hoje, no advento do 'inverno do meu tempo'<sup>7</sup>, a intuição juvenil se confirma:

- “você pode fazer de sua vida uma contribuição para um mundo melhor” - diziam-nos os frades franciscanos.

---

<sup>5</sup> Tempos depois, meu amigo Vicente Sandeski opondo-se a minhas extensas jornadas de trabalho, exaltado, exclamava: “Preste atenção! Você já recebeu avisos...”

<sup>6</sup> Canção de Zé Ramalho: *Mulher nova, bonita e carinhosa*.

<sup>7</sup> Canção de Cartola: *O inverno do meu tempo*.

A motivação para fazer este trabalho é a de mandar um recado para a Janaína e o Tales, minha filha e meu filho: “Este trabalho é para vocês e para toda a juventude negra do nosso país. E do mundo! Pois o menino negro que fui, e um dia adoeceu, ávido para crescer nos conhecimentos, hoje transpõe a barreira de um curso de doutorado em tecnologia. Desde o medo de onça, em Nova Canaã, até agora, passaram-se mais de cinquenta anos, faltando-me poucos dias para completar sessenta anos vividos. Gostaria de argumentar que vocês poderiam fazer o doutoramento, muito antes, ao redor dos trinta anos”!

Sintetizo minhas intenções, 'para quem' e 'o para quê' deste trabalho, neste pequeno poema, para Janaína, Tales, e toda a juventude negra.

### **LOUVAÇÃO AOS QUE NUNCA VOLTARAM**

Aprender coisas de negros,  
É uma labuta necessária  
Para que o suor,  
O sangue e as lágrimas,  
De nossos ancestrais...,

Arrancados do chão de nascença  
Para onde nunca voltaram  
Que foram açoitados nos pelourinhos da grande humilhação  
Submetidos a trabalhos inclementes  
Das lavouras e das minas  
E supliciados nos troncos dos horrores infernais  
Ou acorrentados nas malditas senzalas, por noites eternas...

Sim, minha filha e meu filho:  
- Aprender coisas de negros,  
É uma labuta necessária,  
Para que nenhuma gota de suor,  
Sangue e lágrimas,  
De nossos ancestrais  
Tenha sido vertida em vão!

Para que o conhecimento,  
E o reconhecimento  
Sejam para vocês,  
Juventude Negra,

..., Liberdade!

Como transparece à narrativa, a realização deste trabalho só se materializou graças a um acúmulo de bondades, resistências, solidariedades e fé na Vida.

Dentre as muitas ajudas que recebi, agradeço a generosidade, inesquecíveis e definitivas contribuições do Professor Orientador Gilson Leandro Queluz, em cuja pessoa agradeço a todos, Professoras e Professores que sustentam e promovem o PPGTE, com dedicação, desprendimento, tornando-o um ambiente de convivência fraterna e promoção de sabedoria tecnológica.

Adilson Gil Tavares, Nanci Stancki da Luz, Edson Domingos Fagundes, Lino Trevisan, Jazomar Vieira da Rocha e Zenaide Claudino Possas, minha companheira de luta sindical, de quem recebi incontáveis lições, manifestações de lealdade política e apoio nos estudos, acolham minha gratidão.

Agradecimentos infintos à Professora Gislene Santos, Professores Pedro de Souza, Renato Nogueira e Mário Lopes Amorim – companheiro de muitas lutas, particular incentivador do meu doutoramento! – por aceitarem fazer parte da banca examinadora da tese e o enriqueceram com serenas correções e valiosas sugestões.

Os Professores Jorge Luiz Viesenteiner, Ericson Sávio Falabretti e Anor Sganzerla deram-me valiosas explicações e sugestões sobre problemas específicos de filosofia, que me foram de grande valia, e a eles expressei o meu agradecimento.

Estendo um agradecimento especial ao amigo e professor José António Pires Gonçalves pela leitura atenta dos originais e pela severa crítica que proferiu. E a Olinto Simões pela revisão do texto.

A meus irmãos Davi, Mauri, Moacir, Celso e nossa irmã Luzia, às sobrinhas e sobrinhos todos, bem como a Valter e à Vanilda, filho e filha do tio Fausto - aquele que cuidava do bebê que fui -, e meu maior apoiador nos estudos; a vocês, em cujo meio nasci e com quem me criei, e a quem ajudei a criar, agradeço por participarem desta história que é a de todos nós, na nossa diáspora africana existencial.

À minha esposa Helena, de quem ganhei a energia africana para formar nos novos tempos, novos quilombos em nosso convívio, e juntamente com Janaína e Tales, temo-nos empenhado em nos tornar, a cada dia, mais comprometidos com o mistério da existência humana.

Vocês esperaram com minha esperança e se alegram com a minha alegria: ‘como agradecer por me darem a Vida’?

Recebo a bênção do Seu Pedro e Dona Maria, pais da Helena e meus anjos da guarda e lhes agradeço por me acolherem na casa deles e partilharem santidade e sabedoria conosco.

Graças sejam dadas aos nossos ancestrais, cujo sangue vive em nós, e que acreditaram em nossa fidelidade!

Pelas imensidades infindas a comemorar e rememorar suplico a poesia e aos mistérios da fé que sintetizem nossa gratidão para além de todos os tempos:

*“Gracias a la Vida que me há dado tanto!”*

*“Olorum Modupé!” Axé!*

## II ROTA DA PESQUISA

O projeto inicial deste estudo foi engendrado em meio às inseguranças que, de certo modo, se reverteram em virtuais ameaças ao sucesso pretendido. A maior manifestação de insegurança dizia respeito ao próprio Frantz Fanon, devido ao limitado conhecimento do pensamento e dos pressupostos daquele pensador. Aprioristicamente, o professor Gilson L. Queluz, e eu, o cercamos com alguma suspeição, reunindo dispositivos de segurança para lidar com a virtual ameaça.

Portanto, havia necessidade implícita de ter um porto seguro a que referenciar o investimento, por isso, uma conjunção de fatores conspirou para que a problematização e todo o restante do projeto, fosse estribada nas consagradas elaborações de Michel Foucault.

Desse modo, desde a formulação do projeto, Foucault passou a ser alvo das minhas inquietações. Li alguns livros dele - *As palavras e as coisas*; *Vigiar e punir*; *Arqueologia do saber* e *Microfísica do poder*, bem como, várias obras de comentaristas. Para firmar pé, gastei longas horas em conversas com amigos, sobre Foucault, tendo em vista identificar e compreender os pressupostos, a obra, as curvas do pensamento que desenvolveu e os interesses intelectuais daquele filósofo.

Finalmente, o projeto foi escrito, colhendo do caudal foucaultiano, premissas metodológicas e substratos conceituais necessários para produzir a abordagem arqueológica e genealógica dos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon.

Entretanto, se a formalização das intenções permitiu-me adentrar as obras de Fanon, e delas, recolher os elementos necessários às análises pretendidas, após a coleta dos dados surgiram os primeiros desconfortos.

Comecei a experimentar grandes dificuldades em estabelecer conexões entre os dois pensadores.

O principal motivo eram limitações de minha parte, uma vez que me escapava à objetividade para estabelecer as categorias foucaultianas a partir das quais examinaria as teses do Fanon.

Como duas peças imantadas cujas forças polares insistiam em se distanciar uma da outra eu sentia que sob a intencionalidade do raciocínio que pretendia construir, os dois autores repeliavam-se mutuamente...

Segui com essa ambiguidade até a banca de qualificação. Naquela oportunidade, apresentei um minucioso levantamento de dados obtidos das leituras e análises dos livros de Fanon e apenas os subtítulos das seções em que imaginava abordar as obras de Foucault, para definir as categorias necessárias à análise das ideias de Fanon. O Professor Orientador detectara minha dificuldade e já me havia alertado para outras possibilidades de condução do raciocínio, porém as luzes definitivas chegariam pelas mãos da banca de qualificação.

Da reunião com a banca recebi valioso socorro. As pessoas que examinaram o esboço de tese identificaram que as pretensões do trabalho eram muito amplas e que o primeiro procedimento a tomar seria a determinação da objetividade, delimitando, a abrangência do estudo. Depois, a banca manifestou o reconhecimento, que Frantz Fanon dispensava qualquer marco teórico levantado para julgá-lo, por um motivo elementar: a densidade do pensamento e a consistência das ideias colocavam-no como juiz mesmo. Em linguagem astronômica, poder-se-ia afirmar que Fanon não é um corpo iluminado, mas um corpo luminoso. Ele brilha com luz própria, não reflete o brilho de outro astro.

A banca suprimiu da agenda da tese, outro perigoso pacote de compromissos. Deveras, o professor Gilson e eu havíamos imaginado cotejar as teses garimpadas dos textos de Fanon com escritos de autores como Stuart Hall, Edward Said, Clóvis Moura e Abdias do Nascimento, dentre outros.

Pedi também o juízo da banca acerca de um bloco de entrevistas que pretendia fazer com pessoas negras atuantes na academia e militantes do movimento negro brasileiro. Em ambos os casos, ao argumentar que tais iniciativas trariam mais riscos do que benefícios para a pesquisa, às ponderações da banca foram determinantes para abandonarmos aquelas intenções.

Entre os dias 24 e 26 de outubro de 2012, assisti ao minicurso denominado *Ensino de Filosofia, Pluriversalidade, Polirracionalidade e Afroperspectivas*, ministrado pelo Prof. Renato Nogueira, filósofo afroperspectivista que trabalha na UFRRJ

– Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. As reflexões de Renato compartilhavam conceitos e análises para subsidiar a intervenção de docentes de Filosofia no cumprimento da lei 10.639/03.

Foi naquele curso que obtive as primeiras informações sobre as noções de colonialidade do poder, do ser e do saber, de gênero e da virada descolonial. Soube também das pesquisas, de alguns pesquisadores e pesquisadoras que atuam nesse campo de investigação. Um dos formuladores do conceito de colonialidade do poder, o peruano Anibal Quijano, já havia sido sugerido pela Professora Gislene Santos, na banca de qualificação, como apoio ao trabalho. Como se verá, assumi a perspectiva daquele movimento, particularmente animado pelo fato que se trata de uma resposta às demandas dos povos oprimidos do mundo, centrada nas premissas estabelecidas por Frantz Fanon<sup>8</sup>.

A versão final da tese, almeja centralizar, e otimizar, os esforços, conforme recomendou a banca de qualificação, e a um estreitamento de laços com a identidade do PPGTE e o zelo em meditar a tecnologia de modo interdisciplinar, mas, guarda algo da aura recolhida das meditações das ideias de Foucault e do aprendizado de como ele toma um objeto de estudo, respeita-o e lhe dá voz.

Foucault é uma presença-ausente ou um ausente-presente no interior do trabalho. Uma grata companhia que me apoiou para cumprir um pensamento, pois desde as primeiras leituras de *Pele negra máscaras brancas*, comecei a conjecturar: um dia, gostaria de fazer o Fanon falar de novo.

Oxalá nosso trabalho faça acontecer esse desejo!

---

<sup>8</sup> Prova disso, diga-se de passagem, é o projeto anunciado pelo Prof. Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 84), de que estava escrevendo um livro de *Meditações fanonianas*.

## INTRODUÇÃO

O presente estudo foi desenvolvido no curso de Doutorado em Tecnologia da UTFPR, no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia – PPGTE, um programa interdisciplinar, organizado, com três linhas de pesquisas: *Mediações e Culturas; Tecnologia e Desenvolvimento e Tecnologia e Trabalho*, que reúne docentes de distintas formações acadêmicas. A pesquisa sobre o pensamento de Frantz Fanon abriga-se na linha de pesquisa da área de *Tecnologia e Trabalho*, tendo a orientação do Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz.

## I PROBLEMATIZAÇÃO, OBJETIVOS E PROCEDIMENTOS

O tema geral da pesquisa toma como matéria-prima o conjunto de obras denominadas *arquivos-Fanon*<sup>9</sup>, subsídio maior para desenvolvimento de uma investigação sobre o processo de assujeitamento do negro no mundo colonial e a outra face dele, a modernidade. A produção intelectual de Fanon examinada neste trabalho atém-se a quatro livros escritos entre os anos de 1950 e 1961, embora haja notícias de outros textos que escreveu, mas, não alcançaram notoriedade. Em sentido específico este estudo aborda a narrativa de Fanon referente aos discursos coloniais que assujeitam o negro numa ordem inferior de subjetivação atento às “verdades” que não foram mostradas e a relação dele, com a educação tecnológica.

O presente estudo propõe encontrar respostas para o seguinte problema:

- E possível avaliar, nos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon, condicionantes que assujeitam o negro numa ordem inferior de subjetivação, restritores ao direito de apropriação da ciência e tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas?

Como se pode notar é problema tripartite, e se desdobra em três momentos. Num primeiro estágio, engloba os arquivos-Fanon, tecido por múltiplos discursos.

Parte de tais discursos é composta por materiais recolhidos por Fanon em obras científicas e literárias, sendo por ele criticados pelo fato que fabricavam ou ratificavam a imagem subalternizada do negro.

---

<sup>9</sup> O termo *arquivos-Fanon* refere-se aos discursos que tecem a narrativa contida nas obras selecionadas para esta pesquisa, quais sejam: *Pele negra, máscaras brancas; Sociología de una revolución: Os condenados da terra; Em defesa da revolução africana*.

Em segundo lugar, o problema considera que os mesmos discursos, que confinam o negro numa ordem inferior de subjetivação, são impeditivos que lhe dificultam acesso ao conhecimento científico e tecnológico. Por último, a terceira parte, contempla a possibilidade de configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas. Isto abre espaço para se pensar outras portas de entrada do negro na história, o que permite refletir a possibilidade da educação tecnológica como virtual oportunidade de um salto de qualidade impulsionador da emancipação do negro.

Sob tal perspectiva, o objetivo geral do estudo é avaliar nos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon, condicionantes que assujeitam o negro a uma ordem inferior de subjetivação, restritores do direito à apropriação da ciência e da tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas. Para cumprir tal objetivo o trabalho será dividido nos seguintes objetivos específicos:

a) Explicitar a crítica de Fanon aos discursos coloniais subalternizadores do negro e as propostas de apropriação da ciência e da tecnologia rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas.

b) Reconhecer convergências entre o *reconhecimento* e o *novo humanismo* propostos por Fanon e a perspectiva do design tecnológico de Enrique Dussel.

c) Reafirmar o *reconhecimento* e o *novo humanismo* como possibilidades de abertura doutra porta de entrada do negro à história, que os discursos coloniais científicos, literários e axiológicos que o constituíram, lhe teriam negado.

Ainda que tardia uma das portas seria a do acesso aos saberes científicos e tecnológicos orientados para a emancipação humana<sup>10</sup>. Assim sendo, pelo exposto, e tendo em vista a execução dos objetivos propostos, os *arquivos-Fanon* serão tomados como a matéria-prima desta pesquisa. Deveras, Fanon discursa articulando múltiplos domínios teóricos como, literatura, história, filosofia, psicanálise, sociologia,

---

<sup>10</sup> O presente estudo, com alguma frequência, recorrerá ao conceito de emancipação. Sobre esse conceito, Bottomore explica que “[...] Marx e os marxistas tendem a ver a liberdade em termos da eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana. Entre esses obstáculos, destacam-se as condições do trabalho assalariado. [...]. Para superar esses obstáculos, é necessária uma tentativa coletiva, e a liberdade como autodeterminação é coletiva no sentido de que consiste na imposição, socialmente cooperativa e organizada, do controle humano tanto sobre a natureza como sobre as condições sociais de produção: ‘o pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças da natureza bem como da própria natureza da humanidade.’” (BOTTOMORE, 2001, p.123-124).

linguagem, medicina, psiquiatria, ciência política, dentre outros; contudo, a presente análise limita-se a examinar nos textos as interfaces com o problema aqui levantado.

Tendo em vista a vastidão de possibilidades implícitas nos arquivos-Fanon nas considerações finais desta tese, sugiro à posteridade o desafio doutros aportes.

Qual foi o caminho lógico definido para articular uma resposta ao problema proposto, de modo a cumprir os objetivos estabelecidos para este estudo?

- Preliminarmente importa assentar que o fato do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia - PPGTE - desenvolver estudos interdisciplinares influencia fortemente esta pesquisa.

Com cuidado, o professor Gilson e eu aproximamos-nos do procedimento metodológico adotado no livro organizado por Castillo, no qual a equipe de autoras recorreu: “[...] a uma combinação onde se aplicam ao mesmo tempo a ordem cronológica, a temática e o ir do macro ao micro em cada tema, ou seja, do geral ao particular.” (CASTILLO, 2011, p. 5-6). Por esse princípio, almejamos praticar um procedimento analítico e dedutivo.

Embora possa parecer estranho a um estudo acadêmico, não se pode omitir o caráter emocional que permeou a feitura. Esta tese é a prazerosa realização de uma utopia pessoal. Além disso, confesso a alegria de realizar este trabalho sob os olhares solidários e esperançosos de muitas pessoas amáveis.

## II RESULTADOS

Adiante exponho, num roteiro, a estrutura da tese, indicando cada parte que a compõe, e um relato contendo a súmula de cada capítulo.

À primeira parte do trabalho denominamos *Uma voz que não se cala*, pois, nela será feita uma imersão nos arquivos-Fanon, num exercício de audição da mensagem na proximidade do problema e dos objetivos propostos para este estudo. No primeiro capítulo, são apresentados aspectos da trajetória pessoal de Fanon, da problematização que lhe animou a ação, a formação intelectual e a orientação política, bem como faço uma breve nota sobre cada livro que escreveu. Finaliza com uma exposição de algumas categorias da virada descolonial, um movimento intelectual oriundo das ciências sociais que vem sendo desenvolvido desde a América Latina, cuja referência é o legado de Frantz Fanon.

O capítulo dois levanta dados referentes à linguagem e à literatura e também dos saberes científicos, tendo em vista a análise dos discursos que configuram a ordem inferior de subjetivação do negro.

O capítulo três conceitua colonialismo e trata da crítica ao papel dos intelectuais europeus frente àquela experiência de dominação, caracterizando o perfil dos condenados da terra. Expõe o distanciamento de Fanon frente aos intelectuais europeus, propondo a renúncia ou o repúdio do humanismo europeu e a construção de um novo humanismo.

O quarto capítulo pensa a descolonização da ciência e tecnologia na Argélia revolucionária, partindo da significação social que o povo argelino passou a dar aos saberes científicos e tecnológicos conforme as informações contidas nos livros *Sociología de una revolución* e *Os condenados da terra*. Nos arquivos, Fanon afirma o distanciamento das ideias de neutralidade da ciência e da tecnologia e dos determinismos que as caracteriza. Esse motivo fez o professor e eu sugerirmos que o autor estaria entre os precursores de uma concepção de ciência e tecnologia centrada na exigência da responsabilidade social de produção e destinação, próprias.

A segunda parte do trabalho, *Novo humanismo e horizontes da tecnologia*, pretende estabelecer conexões com outros pensadores, com destaques para Hegel, do qual Fanon se apropria da categoria do *reconhecimento*, da crítica de Sartre, ao humanismo europeu, e Enrique Dussel. Essa parte do texto se inicia pelo capítulo cinco, que enfeixa as análises dos conceitos de *consciência* e *tomada de consciência*, insistentemente mencionados pelo autor. A análise reporta ao idealismo alemão. Trata também do humanismo, em primeiro lugar, pela caracterização da relação entre liberdade e reconhecimento na filosofia de Hegel, da crítica ao humanismo racista europeu, e análise do conceito de novo humanismo, em Frantz Fanon.

O capítulo seis avança apoiado em Dussel, de quem foram assumidos alguns pressupostos fenomenológicos da filosofia da libertação e, pela filosofia da produção proposta, reúne matéria-prima para pensar um design social descolonizado. Tais bases conceituais são cotejadas com as concepções de consciência negra e orientadas para projeção de um design social, com vistas a uma educação tecnológica descolonizada. A linha de raciocínio que segui pretende articular uma compatibilização da análise de Dussel sobre a face social do design tecnológico com a perspectiva tecnológica de Frantz Fanon para, no final, identificar os lugares atual e possível do negro, no contexto da educação tecnológica.

Ao ler este trabalho, a pessoa se depara com personagens cujos pensamentos são perfilados ao de Fanon, levando a uma necessária problematização:

- Por que se fez uma relação com Hegel?
- Qual o sentido de se inserir as discussões dos pensadores do grupo Modernidad/Colonialidad?
- Por que se investiu em estudos de Dussel sobre fenomenologia, filosofia da produção ou se recorreu a Sartre para proceder à crítica do humanismo europeu?
- Como se sustenta o vínculo "ideias de Fanon" com educação tecnológica?
- Enfim, que ordem de conceitos descreve e explica coerentemente, a opção de aproximar ditos autores e teses?

- Por certo uma aparente desordem pode intrigar o espírito de quem lê. Contudo, o fio condutor que dá sentido à orquestração das diversas vozes explicita essa opção. Com efeito, Hegel, (e comentadores), foi chamado a partir de uma indicação do próprio Fanon, pois, nomeou-o explicitamente no capítulo 7 de *Pele negra, máscaras brancas*, apropriando-se do conceito de reconhecimento que o filósofo de Jena desenvolveu. Portanto, a abordagem feita na tese tratou de “descriptar” o conceito, para identificar a aproximação com o novo humanismo pretendido por Fanon.

Ademais, pesquisadores do grupo Modernidad/Colonialidad inspiraram-se nas lutas descoloniais e correspondentes protagonistas, e têm Fanon, como uma das referências mais relevantes. Por meio de pesquisas, os autores e as autoras do grupo Modernidad/Colonialidad têm produzido conceitos e teorias que retomam e atualizam as formulações dos militantes descoloniais, incluindo-se Frantz Fanon.

Enrique Dussel expôs claramente à intenção de sistematizar filosoficamente as reflexões contidas nos escritos dos militantes das revoluções descolonizadoras que na opinião dele, embora filosóficas ficaram dispersas pelas obras, conforme exposto na seção 6.1. Acrescente-se que Dussel inspira-se em Fanon para apresentar a proposta de filosofia da libertação. Mas o diálogo com as ideias de Dussel interessam ao problema desta pesquisa, porque, disponibiliza conceitos e análises convergentes para a reflexão sobre tecnologia e a educação tecnológica.

Por que tecnologia e educação tecnológica?

Por três motivos. Este estudo daria contribuição ao tratar da tecnologia e da educação tecnológica; porque esta pesquisa está acontecendo dentro dos interesses do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia; e desde Bacon, no século XVII,

que, aquele precursor da ciência moderna, já ressaltava que o conhecimento está associado ao poder.

A tecnologia, além dos produtos tecnológicos, em dimensão política e social, compreende promoção humana e o desafio da liberdade.

Os objetivos deste estudo perseguem a identificação da porta de entrada do negro na história. Por isso foi pensado, fazer da tecnologia e educação tecnológica, essa porta, tendo em vista a possibilidade da tecnologia descolonizada.

O questionamento alusivo a Sartre remete a outra invenção de Fanon, pois, ele cita ideias de Sartre em várias passagens de *Pele negra, máscaras brancas*, além de tê-lo convidado a prefaciar *Os condenados da terra*.

Gendzier que bem trata da relação entre Fanon e Sartre, em dado momento, relata com propriedade:

Em *El Moudjahid*, Josie Fanon cita a Sartre, por quem Fanon sentia uma grande admiração – mesmo quando considerou que não estava fazendo o suficiente na época da revolução argelina - dizendo que Fanon era o único negro ante o qual ele, Sartre, podia esquecer-se de que era negro. (GEN-DZIER, 1977, p. 55).

As *Considerações finais* condensam observações, algumas sínteses, a partir das análises e discussões realizadas, incluindo repercussões para educação tecnológica, sintetizando dados recolhidos nos capítulos anteriores pra produzir uma explicação dos fatores que impedem ou retardam a participação do negro na educação tecnológica e acesso a bens e produtos tecnológicos.

Os resultados são apresentados como parte do processo. Deixam evidente a extensão do pensamento de Fanon, uma obra seminal, densa de temas e reflexões, portanto, potencializadora de muitos outros trabalhos.

Coube a este exercício, recolher parte das reflexões que atendiam a demandas do estudo, abrigado no contexto da tecnologia e educação tecnológica.

### III JUSTIFICATIVA

Uma reflexão sobre a condição do ser negro na diáspora negro-africana no Brasil, à luz dos pressupostos desenvolvidos por Fanon tem sentido, por se tratar de pensador militante que questionou a cultura em que se via mergulhado, e criticou o imaginário racista. À medida que percebeu a distância brutal separatista a brancos e

negros, Fanon recorreu ao aprendizado, vivência pessoal, recursos intelectuais que dispunha para interpretar a realidade do sujeito negro no mundo branco europeu.

Esse pensamento evidenciou que 'negro' era uma invenção. Uma Criação Ideológica. Etnocêntrica. O próprio negro ignorava o que era isso. Negro. Na Martinica onde nasceu ninguém queria ser negro, queriam a brancura francesa.

Outrossim, o engajamento na luta anticolonial argelina e africana como um todo, conferem a análise uma dupla configuração: em *Pele negra máscaras brancas*, focalizou as consequências do colonialismo na diáspora africana nas Antilhas, na dimensão da exploração escravocrata dos africanos; nas outras obras, mormente, *Os condenados da terra*, mergulhou no neocolonialismo, no próprio continente Africano, acompanhando desde dentro a ação colonial e o movimento de libertação, do qual, foi teórico e protagonista, sem deixar de reportar ao público leitor as graves características da desumanização que significaram ambas experiências.

A variedade de recursos que este pensador lançou mão para descrever e explicar a realidade do negro no mundo branco, e da África, com o colonizador europeu, a argúcia com que operou os conceitos e teorias para análise e intervenção, permitem o encontro com uma obra perfeitamente atual.

Deveras, seu nome está associado ao movimento da descolonização africana e aos estudos pós-coloniais, à psicologia social e aos movimentos da consciência negra, dentre outros. Dentre os leitores das obras de Fanon são mencionados Paulo Freire, Abdias do Nascimento, o cineasta Gláuber Rocha, Che Guevara, Steve Biko, Malcolm X<sup>11</sup>, Aimé Césaire, Stuart Hall, Edward Said, o movimento dos Panteras Negras, (EUA), e os autores dos estudos da descolonialidade, mencionados adiante, neste trabalho. Os filósofos Nelson Maldonado-Torres e Gordon R. Lewis têm publicado trabalhos referentes ao pensamento de Fanon, e a filha dele, Mireille Fanon-Mendès France<sup>12</sup>, apareceu em vídeos alusivos aos 50 anos da morte do pai, proferindo conferência.

Dialogar a partir da base legada por Fanon permite alimentar a expectativa de crescimento intelectual na direção da emancipação de mulheres e homens que se empenham por uma sociedade nova, um novo humanismo.

---

<sup>11</sup> A lista de lideranças políticas e intelectuais influenciadas por Fanon (inclui Barack Obama) está disponível em: <<http://www.answers.com/topic/frantz-fanon>>. Acesso em 5fev2013.

<sup>12</sup> Mireille preside a Foundation Frantz Fanon: <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/>.

## PARTE 1: UMA VOZ QUE NÃO SE CALA<sup>13</sup>...

“Ó meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona.”  
(FANON, 2008, p.191).

### CAPÍTULO 1- CONTEXTO E OBRAS DE FRANTZ FANON

Apresento Frantz Fanon, referência maior deste trabalho. Início com relato de ordem pessoal e familiar, avançando para os processos de formação intelectual e definições políticas dele. Finalizo apresentando obras do martinicano a serem consideradas, movimento intelectual contemporâneo vinculado ao pensamento de Fanon, que tematiza a Modernidade e a Colonialidade na perspectiva da virada descolonial.

#### 1.1 TRAJETÓRIA E PROBLEMÁTICA DE FANON

Frantz Fanon nasceu na Martinica, ex-colônia caribenha francesa, em 20 de julho de 1925. Era homem e negro<sup>14</sup>. Aos dezoito anos, inseriu-se às forças armadas francesas para combater o nazismo. Foi homenageado por atos de bravura. Terminada a II Guerra Mundial, dirigiu-se a Lyon, França, onde estudou medicina, filosofia e psiquiatria. Na experiência europeia deparou-se com o racismo antinegro francês. Ao mesmo tempo, que avançava no conhecimento científico, filosófico, e literário, foi aprendendo a lidar com as asperezas de ser negro e viver no contexto branco hostil. À duras penas teve que tomar consciência dessa condição concluindo que “[...] o negro não é um homem. [...] O Negro é um homem negro [...]”. (FANON, 2008, p. 26), explicando “que, devido a uma série de aberrações afetivas, [o negro] se instalou no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo”. (FANON, 2009, p. 26).

<sup>13</sup> Verso da música *Lua de Ogum*, interpretada por Zeca Pagodinho: “É uma voz que não se cala”.

<sup>14</sup> Esta tese obteve importantes subsídios advindos de três biografias de Fanon: CHERKI, Alice. *Frantz Fanon: portrait*. Translated from the French by Ndia Benabib. N. Y. Cornell University Press, 2006; GEISMAR, Peter. *Fanon*. Traducción de Marta Mastrogiacomo. Buenos Aires: Granica, 1972. GENDZIER, Irene L. *Frantz Fanon*. Tradução de Agustín Contin. México 13, D.F. Ediciones Era S.A., 1977. A loja virtual Amazon apresenta lista de 127 obras referentes a Fanon, incluindo biografias. Uma instituição que vale a pena observar é a Fundação Frantz Fanon, já anunciada alhures. Queremos parecer que as circunstâncias da recepção das ideias de Fanon, no Brasil, e o fato da redescoberta no meio universitário brasileiro estar acontecendo neste momento, talvez explique a minguada disponibilização de publicações sobre ele. A esse respeito veja-se o interessantíssimo artigo de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*.

Fato comum entre os negros da Martinica era imaginarem-se franceses. Em 1955 Fanon publicou o artigo, *Antilhanos e Africanos*. Informa que na Martinica, ninguém queria saber de ser negro. Pensavam que negro era àquele nascido na África ou no Senegal, por exemplo.<sup>15</sup>

Vivendo na metrópole passou pelo doloroso aprendizado que não era nem francês e nem branco, mas, refletiu seriamente sobre a realidade do negro no mundo branco e compreendeu: negro é uma invenção. Um rótulo, uma etiqueta, inventada pelos colonizadores para categorizar os povos africanos de tez escura.

Os africanos mesmos não sabiam o que era isto. Era a desqualificação desumanizadora e alienadora. Tirava do homem e da mulher, a condição humana. Colonizava a pátria deles. Escravizava a população. Tipificava a cultura, os códigos simbólicos e as crenças.

Segundo o discurso as pessoas negras seriam portadoras de maldade, danção tornando-as alvo de condenação. Branco é bondade. Preto, maldade. Branco é santidade, divindade. Preto, o demoníaco, o feio, o detestável. Enfim, estereótipos. Não importava quem fosse desde que se tratasse de um homem de cor. Pertence àquela tipologia. E a criança na calçada com aquele sentimento internalizado, ao ver um homem que caminhava, associava imagens mentais ao estereótipo introjetado. Erguia os olhos e lá estava Frantz Fanon que ia em direção a ela. Então, assombrada, chamava: “Mamãe, olhe o preto, tenho medo!” (FANON, 2008, p.105). Na França as pessoas queriam livrar-se do vínculo com a negrura. Na Martinica, também. Mas, Fanon, era um dos pretos que acessava o espaço branco do saber intencionalmente elaborado. Tornava-se homem de ciência e notava como os amigos usavam de artifícios para justificar a presença de uma pessoa negra nos ambientes intelectuais.

Chegue mais, quero lhe apresentar meu colega negro... Aimé Cèsaire, homem negro, professor da Universidade... Marian Anderson, a maior cantora negra... Dr. Cobb, o descobridor dos glóbulos brancos, é um negro... Ei, cumprimente aqui meu amigo martinicano (mas cuidado, ele é muito susceptível)...

A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor. Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal. (FANON, 2008, p. 109).

---

<sup>15</sup> O artigo faz parte dos textos póstumos editados pela esposa dele, Josie Fanon, em 1969 e consta nas referências bibliográficas desta tese. A análise do mencionado comportamento encontra-se em Fanon, 1980, p.21 a 31.

No Brasil se tolera: 'ela é negra, mas é linda. Ele é negro, mas é gente fina'. Fanon percebeu que o negro foi confinado a um espaço de imagem socialmente elaborada e cercejava a liberdade. Roubava do negro a vitalidade, leveza do poder ir e vir. Era preciso tirá-lo daquele universo. De parte, rebelou-se contra o círculo que o aprisionava e definiu o próprio lugar: “Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi afirmar-me como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer.” (FANON, 2008, p. 108).

Frantz Fanon recordou que entre os antilhanos fora dado um passo decisivo, uma guinada surpreendente, verdadeira reviravolta no conteúdo da expressão... 'Negro', graças à intervenção de um professor que retornava ao país natal, a Martinica, em 1939, depois de concluir os estudos na França.

Falava do poeta Aimé Césaire<sup>16</sup>. Um homem letrado, de reconhecida excelência intelectual, começava a ensinar o que pareceria à primeira vista heresia: "que é belo e bom ser negro. Era certamente um escândalo". (FANON, 1980, p. 25). Sim! O professor contrariava todas as tradições dos patrícios, negros como ele.

Abandonando a velha premissa da vergonha de ser negro, conclamava a todos para a percepção de fatal novidade: podemos alterar o significado disso que nos ensinaram a desprezar. É bom ser negro! É bonito ser negro! A cultura negra é bela. Os valores dos povos negros estão aí...

Césaire, quando estudante na França, juntou-se a outros jovens antilhanos e africanos, com os quais fundou a revista *O Estudante Negro*. Naquela publicação surgiu pela primeira vez o termo, por ele cunhado, 'Negritude'.

Este conceito, forjado por Aimé Césaire em reação à opressão cultural do sistema colonial francês, visava rejeitar de uma parte o projeto francês de assimilação cultural e de outra [...] a desvalorização de África e da sua cultura, referências essas que o jovem autor e os seus camaradas honravam<sup>17</sup>.

Longe da Martinica Fanon viveu doloroso movimento de acolhida da humanidade negra. Assumiu-se negro. Alcançou consciência negra. Para além de rótulos e estereótipos compreendeu que era preciso voltar ao humano. Doravante, passou a perseguir um novo humanismo.

<sup>16</sup> Aimé Césaire nasceu aos 26 de Junho de 1913 no seio de uma família numerosa que habitava na "Basse Pointe", uma comuna do Nordeste da Martinica, limitada pelo oceano Atlântico. Faleceu em Fort-de-France no dia 17 de Abril de 2008 com a idade de 94 anos. Foi poeta surrealista, professor e político. (GELEDÉS, 2011).

<sup>17</sup> Disponível em:< [http://www.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/martinica/814-aimé-Césaire](http://www.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/martinica/814-aim%C3%A9-C%C3%A9saire)>. Acesso em 25out.2011.

## 1.2. ORIENTAÇÃO INTELECTUAL E OPÇÃO POLÍTICA

Durante o tempo de formação acadêmica, Fanon crescia em compreensão de teorias científicas, literárias, filosóficas, políticas, dentre outras. Ampliava a compreensão das distorções sociais, culturais e psicológicas produzidas pelo *colonialismo*, o grande tema de estudo, meditação e militância.

Ciente da responsabilidade política conduziu intervenção intelectual por meio da práxis política. Engajou-se nas movimentações pan-africanistas. Concluído o estudo de psiquiatria foi designado a trabalhar no hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, em 23 de novembro de 1953, conforme consta em FANON, 1980, p. 57.

Durante quase três anos desempenhou funções de Médico-Chefe de Serviço onde desenvolveu prática considerada exemplar e transformadora, sendo apontado como inovador na técnica de tratamento psiquiátrico, dentre outras contribuições.<sup>18</sup>. Inquieto frente ao colonialismo e mazelas advindas, imortaliza reflexões em escritos de suma importância. Para Teodros Kiros a atividade intelectual de Fanon transcorre ao redor de três eixos:

Todos os livros por ele escritos são articulações de uma visão singular, e dirigidos a três temas principais: o olhar racial, a violência e a natureza do Estado. O grande significado de Fanon para a África, deriva não apenas de uma total dedicação à libertação pós-colonial, bem-estar da Argélia e África em geral, [...] da pertinência de pensamento para a África e a crescente influência entre os intelectuais de África (e outros)<sup>19</sup>. (KIROS, 2004, p.217).

Quando trabalhou no hospital de Blida-Joinville, Fanon atendeu pessoas com perturbações mentais. Gente francesa e argelina. Os dados que foi recolhendo, observações, levaram-no à tomada de consciência da fragilidade de projeto inicial que tinha. Em decorrência das conclusões que chegou, após julho de 1956, enviou Carta a Lacoste, Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia. (FANON, 1980, p.59).<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Gendzier (1977) avalia, a partir da p. 108 de seu livro, o período de trabalho de Fanon no hospital de Blida-Joinville, informando que Fanon alcançou um êxito parcial em sua política de implantação do método internalizado a partir da convivência com Francesc Tosquelles, a psicoterapia institucional. A autora dedica um capítulo a esta avaliação, cujo título é sugestivo de seu conteúdo: “Blida-Joinville e o experimento falido”. Durante o período de trabalho naquele hospital, Fanon recebeu o apoio de parte do corpo médico e da equipe de enfermagem. A práxis desenvolvida apresentou resultados interessantes junto às mulheres, mas encontraram severas resistências na ala masculina dos pacientes. Dentre os fatores que impediram o êxito de Fanon, citam-se o desconhecimento da língua árabe por parte dos médicos e tradições patriarcais dos muçulmanos. Fanon tomou consciência das dificuldades em implementar a metodologia que lhe ensinara Tosquelles, em Saint-Alban.

<sup>19</sup> Tradução própria.

<sup>20</sup> Robert Lacoste foi apresentado à imprensa como o Ministro-residente francês na Argélia em 10 de fevereiro de 1956. Disponível em:< <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1102200606.htm>>.

Em eficiente argumentação recordou as condições desfavoráveis para a prática psiquiátrica que encontrou no hospital, dos esforços que empreendeu para “tornar menos vicioso um sistema cujas bases doutrinárias se opunham quotidianamente a uma perspectiva humana autêntica.” (FANON, 1980, p. 57). Assim, informa Fanon,

Durante quase três anos dediquei-me totalmente ao serviço deste país e dos homens que o habitam. Não poupei nem os meus esforços nem o meu entusiasmo. Nada houve na minha acção (sic) que não exigisse como horizonte a emergência unanimemente desejada de um mundo válido. (FANON, 1980, p. 57).

No entanto, os princípios como homem e cientista impediram-no de prosseguir, diante do desrespeito ao ser humano que caracterizava a rotina das demandas com que se deparava cotidianamente.

Lembrando as brutalidades infligidas aos argelinos nativos, Fanon, prontamente indagou ao Ministro:

Mas o que significam o entusiasmo e o cuidado pelo homem, se diariamente a realidade é tecida de mentiras, de cobardias, (sic), de desprezo pelo homem?

De que servem as intenções, se a sua encarnação é tornada impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio aos autóctones deste país? (FANON, 1980, p. 58).

Indignado, constatou e denunciou a negação do homem, perpetrada pelos franceses contra os argelinos:

Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta. O estatuto da Argélia? Uma desumanização sistematizada.

Ora, a aposta absurda era querer, custasse o que custasse fazer existir certos valores quando o não-direito, desigualdade, o assassinio multiquotidiano do homem eram erigidos em princípios legislativos. (FANON, 1980, p. 58).

Depois de elencar a quantidade suficiente de motivos que o levaram à conversão, Fanon expôs o drama interior pelo qual passava, evidenciando que a consciência política impedia-o de permanecer indiferente.

---

Acesso em 02fev2013. Trata-se do mesmo sujeito a quem Fanon dirigiu a carta de demissão do cargo de chefe de psiquiatria do hospital de Blida-Joinville. A carta de demissão de Fanon é datada do ano de 1956, sem precisar a data, porém, no corpo do texto (p. 59), Fanon fez referência a um episódio acontecido em julho: “Sr. Ministro, a decisão de sancionar os grevistas em 5 de Julho de 1956 é uma medida que me parece literalmente irracional.” (FANON, 1980, p. 59). Fanon foi expulso da Argélia em janeiro de 1957. (GENDZIER, 1977, p.133).

As convicções ético-políticas levavam-no a não-indiferença, por isso, reagiu contra a desconfortável sensação de ser mero expectador das inadmissíveis práticas dos franceses para exercerem o poder sobre os argelinos:

Há longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão a que chego é a vontade de não desesperar do homem, isto é, de mim próprio. A minha decisão é a de não assegurar, custe o que custar, uma responsabilidade sob o falacioso pretexto de nada mais haver a fazer. (FANON, 1980, p. 59).

Diante do estado de coisas Fanon rompeu contrato com o governo francês e comunicou o pedido de demissão: “Por todas estas razões, tenho a honra, Sr. Ministro, de lhe pedir que aceite a minha demissão e que dê por finda a minha missão na Argélia, com a certeza de toda a minha consideração”. (FANON, 1980, p. 60). Desincompatibilizado da função junto ao hospital de Blida-Joinville e expulso da Argélia pelo governo francês em janeiro de 1957, (GENDZIER, 1977, p. 133), o casal Fanon e o filho Olivier tiveram breve passagem por Lyon, na casa da família de Josie. Cuidavam pra evitar a prisão de Fanon, (GEISMAR, 1972, p. 103-104), em seguida, foi a Túnis e se reuniu com militantes da Frente de Libertação Nacional - (FLN).<sup>21</sup>

A FLN era uma organização política que conduzia a guerra revolucionária de libertação da Argélia. Fanon assumiu a luta das forças revolucionárias argelinas, onde desempenhou importantes funções, tomando parte na equipe de comunicação, onde os revolucionários editavam o jornal *El Moudjahid*, que animava a militância, para o qual Fanon produziu vários textos. A entrega de Fanon aos compromissos revolucionários foi enaltecida pelos correligionários, por ocasião do precoce falecimento em consequência da leucemia que padeceu<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> No tocante à inserção de Fanon na revolução, Alice Cherki informa que: “Comentários sobre Fanon e posicionamentos que ele mantinha tanto na teoria como na prática, tinham alcançado Abbane Ramdane e Ben Youssef Ben Khedda, líderes da frente interior da FLN que estavam clandestinamente baseados na Argélia. Fanon já havia expressado interesse em trabalhar com a liderança política. Se Abbane requisitou ou meramente concordou à reunião com Fanon, não se sabe. O que é certo é, ambos acolheram a chance de se conhecerem. Pierre Chaulet fez os arranjos. A reunião tomou lugar no final de dezembro de 1956, adiada um dia para o dia 30 por causa das demonstrações de ativistas europeus após o assassinato de Amédée Froger por um comando feddayeen. Fanon já havia apresentado a carta de demissão para Lacoste, o secretário residente. Nunca estivemos inteirados sobre o que transpirou durante aquela reunião. Aparentemente, as coisas devem ter ido bem entre Fanon e seus interlocutores [...], acabaram todos na Tunísia.” (CHERKI, 2006, p. 79).

<sup>22</sup> Durante os funerais, na Argélia, e em edições póstumas de *El Moudjahid* foram louvadas as contribuições de Fanon durante a revolução, o qual colocou em risco a sua segurança pessoal e a de sua família. Por outro lado, investiu o prestígio internacional que detinha, a serviço dos ideais da revolução argelina na África e além. Segundo Gendzier, o Vice Presidente do Governo Provisório da República da Argélia, Belkacem Krim, discursou ao lado do caixão de Fanon. “Se considerou a Fanon res-

Cumprir ressaltar que a inserção de Frantz Fanon na luta pela libertação da Argélia fez-lo passar por importantes mudanças. Notada foi a conversão, depois do encontro com o povo e essa relação intensa, transparece nos textos dele, (FANON, 1979), que foi exemplo de intelectual. Aprendeu a amar o povo, reconhecendo que malgrado criminosas investidas do colonialismo o povo permaneceu portador de sabedoria iluminada que permitia discernir entre projetos, ações, pessoas e contribuiu para emancipação e tudo que ofuscava esse horizonte. Fanon assumiu com inquestionável lealdade a causa popular orientado para edificação de um novo humanismo.

Outra mudança decorrente desse engajamento foi alargamento da visão de libertação. À medida que avançava a luta argelina, a extensão do olhar identificava a África toda, como lugar de povos sedentos por libertação. Escrevendo, Fanon passou a filosofar sobre a África em processo de descolonização, conforme transparece nas observações que fez; sugestões que apresentou de estratégias político/militares para ampliação de conquista territorial, tudo a partir da missão em Accra em 1960.<sup>23</sup>

Saído das Antilhas, o jovem Frantz Fanon alcançou a consciência negra e assumiu postura de negritude. Apropriou-se da ciência, converteu-se à causa da libertação popular, amou o povo argelino e com ele se comprometeu. Por fim, transcendeu a circunscrição geográfica e projetou a necessidade de uma África liberta ao mesmo tempo em que identificou que a libertação seria sustentada somente se outros princípios fossem erigidos. Por isso, tornou-se intelectual orgânico que proclamava insistentemente a necessidade de um novo humanismo.

Pela qualidade de médico que pensava a cura dos indivíduos, da sociedade, Fanon passou a vislumbrar a humanidade do futuro. Esse princípio aproximava-se da tese de Leonardo Boff quando descreve quatro concepções de ecologia e estabelece uma tipologia da *ecologia mental*, (BOFF, 1999).<sup>24</sup>

---

ponsável pela difusão de informação sobre a revolução argelina em todo o continente. Recordou que Fanon havia sido enviado às Conferências de Accra, Monrovia, Addis Ababa, Conakry, Túnis e Leopoldville. Os representantes dos países que conheceram Fanon enviaram delegados ao funeral dele, e Krim observou que isto constituía um testemunho do cumprimento da missão. Quanto a os escritos dele, o Vice Presidente falou das impressionantes obras literárias de Fanon. Referiu-se a, '*Os condenados da terra*', como 'um ponto crucial nos estudos das lutas de libertação dos povos oprimidos'. A conclusão daquele breve discurso foi simples e direta: 'Frantz Fanon. Teu exemplo permanecerá sempre vivo. Repouses em paz. A Argélia não te esquecerá!'" (GENDZIER, 1977, p. 320).

<sup>23</sup> Uma comprovação dessa observação pode ser encontrada no relato que fez de viagens pela África, constante em FANON, 1980, a partir da p. 213.

<sup>24</sup> A concepção de ecologia projeta nova forma de interação entre pessoas, a partir da superação dos paradigmas que têm norteado o ocidente nos últimos quatrocentos anos. Segundo Boff o capitalismo, antropocentrismo, machismo, economia perdulária, tecnologia energívora e o narcisismo que marcam a cultura contemporânea precisam ser substituídos por uma lógica que recupere a dimensão do

O novo humanismo no esboço de Fanon seria compatível de apropriação, no modo de ver dele, pelo princípio hegeliano que, “o racional é real e o real é racional”, convertido, em condição de possibilidade para uma humanidade transformada. Noutros termos a mudança de princípios como pressuposto para alicerçar novas práticas sociais foi condição *sine qua non*<sup>25</sup> para concretização do triunfo do homem por toda parte. A guerra revolucionária que tomava parte deveria estabelecer essa premissa:

Não basta apenas combater pela liberdade do seu povo. É preciso também, durante todo o tempo [...], reensinar a esse povo e em primeiro lugar, reensinar a si mesmo a dimensão do homem. É preciso percorrer os caminhos da história do homem condenado pelos homens e provocar, tornar possível, o encontro de seu povo e dos outros homens. (FANON, 1979, p. 253).

Ao concluir *Pele Negra Máscaras Brancas*, Fanon apontava a necessidade de um novo olhar sobre o humano: “Desperto um belo dia e me atribuo um único direito: exigir do outro um comportamento humano... Um único dever: o de nunca, através das minhas opções, renegar minha liberdade.” (FANON, 2008, p.189).

### 1.3 IDENTIFICANDO OS ARQUIVOS-FANON

O material que denominamos arquivos-Fanon inclui quatro obras publicadas, sendo três delas traduzidas para língua portuguesa: *Pele Negra Máscaras Brancas*, *Sociología De Una Revolución*, originalmente publicado em francês como *L'An Cinq, De La Révolution Algérienne*, *Os Condenados Da Terra* e *O Póstumo Em Defesa Da Revolução Africana*.

#### 1.3.1 Pele Negra Máscaras Brancas - (*Peau Noir Masques Blancs*)

Prefaciando a tradução brasileira de 2008, Lewis explica o contexto da origem de *Pele Negra Máscaras Brancas*, informando que o livro...,

Foi escrito quando o autor tinha vinte e cinco anos. Inicialmente destinava-se a ser sua tese de doutorado em psiquiatria, recusada pelos membros da comissão julgadora. Eles preferiram uma abordagem ‘positivista’ no estudo da psiquiatria, exigindo mais bases físicas para os fenômenos psicológicos. Fanon, então, escreveu sua tese *Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans l'hérédité-dégénération-spinocerebeleuse. Um cas de maladie de Friedreich avec delire de possession* (Lyon, 1951). (LEWIS, 2008, p. 13).

---

feminino e faça com que homens e mulheres redescubram que uma das tarefas existenciais do ser humano é o cuidado. Em síntese pensa uma nova civilização, que permita aos sujeitos a gratificação da convivialidade para além da lógica do mercado.

<sup>25</sup> Expressão do latim: sem a qual não; equivale a condição necessária.

A obra de Fanon articula uma análise psicológica e social do “problema do homem de cor no mundo branco.” (FANON, 1980, p. 21).

Todo o contexto da obra é um estudo que esmiúça a devastação que o colonialismo realizou na psiquê das pessoas negras, durante a diáspora caribenha e repercussões sócio-culturais que disso advieram.

Linguagem, sexualidade, hierarquia social, literatura, pressupostos da psicanálise, teorias filosóficas, entre outros, são aspectos que examina para revelar o danoso legado do colonialismo particularmente sobre pessoas negras da Martinica.<sup>26</sup>

### 1.3.2 Sociología De Una Revolución (*L'an V De La Révolution Algérienne*)

A partir dos dados recolhidos no período de ativismo revolucionário, Fanon como intelectual orgânico no interior da FLN, (Frente de Libertação Nacional), publicou em 1959, *L'an V De La Révolution Algérienne*<sup>27</sup>, traduzido no México como *Sociología De Una Revolución*. Nesse livro reúne meditações sobre as transformações ocorridas na sociedade argelina decorrentes do próprio processo revolucionário.

O texto de Fanon desvela a revolução fazendo-a transparecer como um fato social que influencia as pessoas e altera as estruturas sociais atávicas.

Fanon produziu a narrativa com objetividade e dramaticidade fazendo a revolução transcender a condição do fato social, para se tornar personagem com identidade própria. Como revolução ela modela destinos, converte sujeitos, constitui o imaginário, elimina tibiezas e desperta o ímpeto transformador do povo. Kiros escreveu que esse livro é...,

[...] ao mesmo tempo, uma longa meditação e psicológica sondagem da Argélia, um cuidadoso estudo sociológico da família argelina, um estudo judicioso da medicina e do colonialismo, e, finalmente, um estudo da minoria europeia da Argélia. Fanon mostra, com habilidade notável, como o véu, como parte da tradição e o rádio, como parte da modernidade, se tornam instrumentos de mudança durante a luta pela mudança revolucionária. A mulher com véu esconde uma bomba revolucionária e o rádio torna-se subrepticamente a voz de uma Nova Argélia. (KIROS, 2004, p.219).

<sup>26</sup> O sumário do livro enuncia os principais blocos de ideias a serem exploradas na obra, nestes termos: Nota do tradutor; Prefácio; Introdução; 1 O negro e a linguagem; 2 A mulher de cor e o branco; 3 O homem de cor e a branca; 4 Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado; 5 A experiência vivida do negro; 6 O preto e a psicopatologia; 7 O preto e o reconhecimento; À guisa de conclusão (FANON, 2008, p. 5).

<sup>27</sup> O índice do livro contém esta sequência temática: Introdução; Argelia remove o véu; “Aqui a voz da Argelia”; A família argelina; Medicina e colonialismo; A minoria europeia da Argelia; Anexo I; Testemunho de Charles Geromini; Anexo II (FANON, 1976). (Tradução própria).

### 1.3.3 Os Condenados Da Terra - (*Les Damnés De La Terre*)

A última obra escrita por Fanon, *Os Condenados Da Terra*<sup>28</sup>, apareceu uma década depois de *Pele Negra Máscaras Brancas*.

publicado em fins de novembro de 1961, pelas Éditions François Maspero, quando seu autor, Frantz Fanon, doente de leucemia, lutava contra a morte numa clínica de Bethesda, perto de Washington, nos Estados Unidos. Impreso em condições difíceis de semiclandestinidadade, por não ter sido apreendido ao sair do prelo, o livro foi proibido imediatamente após a sua distribuição, sob a acusação de 'ameaça à segurança interna do Estado'. (CHERKI, 2002, p. 7).

Ciente da gravidade da doença e do pouco tempo de vida que restava, Fanon trabalhou velozmente para concluir *Os Condenados Da Terra*. O livro analisou o processo de colonização e o movimento de descolonização. Colono e colonizado foram examinados no texto que expõe as estruturas e comportamentos de ambas as personagens. Militante orgânico na luta de libertação argelina, articulado com outras lideranças políticas e intelectuais do continente africano, Fanon pensou o processo de descolonização e reforçou a tese da necessidade de 'um novo humanismo'.

Dirigiu-se a Roma para se encontrar com Simone de Beauvoir e Jean Paul Sartre, deixando acertado que este, (Sartre), escreveria o prefácio de *Os Condenados Da Terra*. Debalde foram os esforços para alcançar a cura, pois a leucemia precipitou a ele, os últimos momentos, logo após receber as primeiras notícias da recepção do livro, conforme relata Cherki:

Através de um trajeto complicado, via Tunísia, Fanon recebeu no dia 3 de dezembro um exemplar e recortes de jornal, entre os quais um longo artigo de Jean Daniel, publicado no *L'Express* de 30 de novembro, moderadamente elogioso. Quando escutou a leitura que lhe fizeram, Fanon replicou: 'Tudo bem, mas isso não me dá a minha medula boa de volta.' Fanon morreu alguns dias depois, em 8 de dezembro de 1961. Tinha 36 anos. (CHERKI, 2002, p. 7).

No prefácio de *Os Condenados Da Terra* Sartre contextualiza o sentido da obra do amigo. Recorda que por longo tempo a Europa foi a voz que enunciava o sentido de ser, do homem colonizado, dos indígenas:

<sup>28</sup> Esta última obra de Fanon contém a seguinte estrutura: PREFÁCIO de Jean-Paul Sartre; DA VIOLÊNCIA; Da violência no contexto internacional; GRANDEZA E FRAQUEZAS DA ESPONTANEIDADE; DESVENTURAS DA CONSCIÊNCIA NACIONAL; SOBRE A CULTURA NACIONAL; Fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação; GUERRA COLONIAL E PERTURBAÇÕES MENTAIS; Série A; Série B ; Série C: Modificações afetivo-intelectuais e perturbações mentais após a tortura; Série D: Perturbações psicossomáticas; Da impulsividade criminal do norte-africano à guerra de libertação nacional; CONCLUSÃO (FANON, 1979, p.269).

Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispondo Verbo, os outros pediam-no emprestado. Entre aqueles e estes, régulos vendidos, feudatários de uma falsa burguesia pré-fabricada serviam de intermediários. (SARTRE, 1979, p. 3).

As afirmações de Sartre explicitam o caráter de mão única na relação entre Europa e colônias. Cabe a metrópole dar o sentido, ser a voz que enuncia e constitui a identidade dos colonos. A eles resta a mimese, o balbucio: "[...] de Paris, de Londres, de Amsterdã lançávamos palavras: 'Partenon! Fraternidade!', e, num ponto qualquer da África, da Ásia, lábios se abriam: "...tenon! ... nidade!' Era a idade de ouro." (FANON, 1979, p.3-4). Contudo, Sartre percebe que vozes portadoras de conteúdo próprio, chegam das colônias. Uma delas é a de Fanon, que se serve da linguagem do colono para anunciar o fim do poderio e a libertação dos colonizados:

Isso acabou. As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa dehumanidade. Escutávamos sem desagrado essas cortesias manifestações de amargura. De início houve um espanto orgulhoso: Quê! Eles falam por eles mesmos! Vejam só o que fizemos deles! Não duvidavam menos que aceitassem o nosso ideal porquanto nos acusavam de não sermos fiéis a ele; por esta vez a Europa acreditou em sua missão: havia helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os negros greco-latinos. Ajuntávamos, só para nós, astutos: deixemos que se esgoelem, isso os alivia; cão que ladra não morde." (SARTRE, 1979, p. 4).

Sartre constatou o desdém colonialista quanto ao protesto e denúncias dos colonizados, entretanto a história testemunha que a enunciação de Fanon transcendeu a dele, delimitação regional.

#### 1.3.4. Em Defesa Da Revolução Africana - (*Pour La Révolution Africaine*)

Depois do passamento, Josie Fanon, esposa, recuperou vários escritos dele, parte dos quais foi produzida para divulgação em *El Moudjahid*, jornal da Frente Nacional de Libertação da Argélia. Os textos resgatados deram origem ao livro póstumo, *Em Defesa Da Revolução Africana*. Uma das fortes mensagens contidas no livro é o próprio Fanon, à condição de intelectual inquieto a serviço da libertação. Os múltiplos aspectos abordados nos textos deixam transparente a doação dele, à causa da libertação colonial da Argélia, e de toda a África. Nos textos estão reunidos artigos, cartas, relatos e outras reflexões, cobrindo uma vasta pluralidade de temas.

O índice<sup>29</sup> informa a lista de assuntos, geralmente desenvolvidos em breves artigos. A concisão dos textos é provável reflexo do contexto e que muitos deles foram produzidos particularmente durante a guerra da independência, evocando a atmosfera da luta, com tensões, incertezas e necessidades de reafirmações de princípios.

Esses quatro livros indicados acima, formam a matéria prima da presente pesquisa. A partir deles é investigado o processo de assujeitamento do negro tendo em vista identificar discursos que assujeitam o negro numa ordem inferior de subjetivação entrevendo 'verdades' que não foram mostradas e aproximações ou distanciamentos, sobre a educação tecnológica.

A apresentação inicial de Fanon e a problemática que ressalta aspectos da trajetória pessoal do autor do contexto político, situa cada uma das obras na luta pela descolonização. Subsidiaria igualmente a construção do cenário em que se desenhou a partir da práxis, da contribuição para a psicologia social, para os estudos culturais e, sobretudo, para os, comumente denominados, estudos pós-coloniais e os recentes estudos da colonialidade.

Os dados levantados emolduram o quadro em que atuou Fanon, permitindo a identificação do sentido de crítica aos saberes da psicanálise, bem como das contradições embutidas nos discursos científicos que fabricam o negro na condição de categoria ideológica. Igualmente, são atendidas as expectativas para a abordagem da concepção específica de ciência, tecnologia e desenvolvimento que emergem da escrita de Fanon.

Transcendendo a essas dimensões e apoiado nas análises que desenvolve, Fanon emite também juízos de valor e realidade sobre os papéis dos atores políticos e dos intelectuais daquele tempo.

---

<sup>29</sup> A coletânea destes textos de Fanon foi organizada na seguinte ordem: Índice ; Nota do editor; *Primeira parte: O colonizado*; 1. O "síndrome norte-africano"; 2. Antilhanos e Africanos; *Segunda parte: Racismo e cultura*; *Terceira parte: Pela Argélia*; 1. Carta a um francês; 2. Carta ao Ministro Residente (1956). *Quarta parte: A caminho da libertação da África*; 1. Decepções e ilusões do colonialismo francês; 3. A Argélia perante os torcionários franceses; 4. A propósito de uma defesa; 5. Os intelectuais e os democratas franceses perante a Revolução Argelina; 6. Nas Antilhas, o nascimento de uma nação?; 7. O sangue do Maghreb não correrá em vão; 8. A farsa que muda de campo; 9. Descolonização e independência; 10. Uma crise contínua; 11. Carta à juventude africana; 12. Verdades primeiras a propósito do problema colonial; 13. A lição de Cotonou; 14. Apelo aos africanos; 15. Consequências de um plebiscito na África; 16. A guerra da Argélia e a libertação dos homens. 17. A Argélia em Accra; 18. Accra: a África afirma a sua unidade e define a sua estratégia; 19. As tentativas desesperadas de Debré; 20. Furor racista na França; 21. O sangue corre nas Antilhas sob a dominação francesa; 22. Unidade e solidariedade efectiva são as condições da libertação africana; *Quinta parte: Unidade Africana*; 1. Esta África futura; 2. A morte de Lumumba: Podíamos ter agido de outro modo? (FANON, 1980).

Confirmado fica pois, que o legado de Fanon inspira e subsidia a elaboração das teses dos estudos da colonialidade, como será explicitado na próxima seção.

#### 1.4 MODERNIDADE E COLONIALIDADE: A VIRADA DESCOLONIAL<sup>30</sup>

A exposição de situações, temas, problemas, conceitos e análises, constituintes dos discursos que tecem as narrativas contidas nos arquivos-Fanon, ações essas registradas neste trabalho, inevitavelmente instigam a curiosidade acerca das repercussões do esforço intelectual e político de Fanon. Com efeito, a Argélia tornou-se independente da França em 1962, menos de um ano após o falecimento de Fanon. Outros países também se libertaram das nações que os colonizavam.

Segundo SANTIAGO-GÓMEZ e Ramón GROSFOGUEL publicaram, (2007), embora países colonizados tenham colocado um fim à dominação colonial, os fatos demonstram que tal medida, atingiu apenas o âmbito jurídico-político. A colonização remanesceu à cultura e controle do trabalho noutro molde. Continuou sendo tema de grande interesse intelectual, alimentando diferentes iniciativas de abordagens.

Com efeito, a colonização das Américas foi uma condição *sine qua non* para geração da modernidade. O resultado é uma cultura planetária, a colonialidade, ou colonial-modernidade. Mas o enfrentamento empreendido por Fanon deu-se em dois momentos: em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, meditou a realidade do negro na diáspora caribenha, vivendo condição de alienado o pós-drama da escravidão. Posteriormente, obras de engajamento na libertação africana a partir da Argélia enfatizaram a conquista da liberdade e a concretização dos processos da nova nação libertada.

Salvo melhor juízo, a permanência do princípio da dominação colonial, entranhado na cultura dos povos, sempre fiel aos propósitos de acumulação do capital, mas com outra roupagem de exploração - colonial-modernidade ou colonialidade do poder - (Quijano) - mantém vivos e atuais os discursos coloniais e descoloniais que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon. Sendo assim, o esforço de Fanon converge para o contemporâneo movimento da virada descolonial.

---

<sup>30</sup> A expressão “virada” evoca um importante deslocamento ocorrido no âmbito dos estudos de Filosofia, no início do século XX, a “virada linguística”. Na oportunidade, os pensadores elegeram a linguagem como elemento central da análise filosófica, afastando-se do foco anterior que privilegiava a análise metafísica da razão, nos moldes do cânone estabelecido por Kant. Mais tarde, Habermas propôs, dentro da Filosofia da Linguagem, a “virada comunicativa” e escreveu a obra *Teoria do agir comunicativo*. No presente caso, sugerido pelo Grupo MC, a premissa é que o colonialismo não acabou, mas permanece atuante sob a forma da colonialidade do poder, na cultura global e nas repercussões sobre o ser e as epistemes. Sendo assim, cabe às ciências sociais, investir nos estudos que potencializem a superação da colonialidade. Por isso, o giro ou a virada descolonial.

A seção seguinte principia pela organização de uma micronarrativa do movimento histórico, dentro do qual, se foi originando a experiência da colonização das Américas, tendo em vista, identificar as aproximações das premissas fanonianas e da virada descolonial.

#### 1.4.1 A Originação Da Colonialidade

Tomando como referência alguns escritos e pronunciamentos de Aníbal Quijano, pode-se assentar que, a partir do século XV, houve uma série de novos construtos sociais, que reconfiguraram a geopolítica mundial. Por certo a chegada de navegantes europeus em praias do Caribe inaugurou uma radical novidade.

No transcurso do tempo acumularam-se dados e relatos sobre o “Novo mundo”, considerando as faunas e floras surpreendentes e os habitantes, também exóticos, do ponto de vista dos navegantes recém-chegados.

Os europeus deram nomes aos seres e lugares:

Que eram os bípedes implumes que encontravam?

Eram humanos, ou não?

Eram iguais ou inferiores a eles, europeus?

Debates filosóficos, científicos, teológicos foram feitos. As respostas iniciais - noção de raça e técnica de controle do trabalho constituíram o nascedouro do projeto de colonialidade do poder que ora perdura. Conforme proclamou Quijano:

*A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, dos recursos e dos produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Sem destaques no original). (QUIJANO, 2005, p. 107).*

Após definir que os povos encontrados nas novas terras eram humanos, encontraram uma solução para distribuição dos papéis sociais, quando definiram, que ditos povos eram sim, humanos, porém, pagãos.

Designaram então a missionários católicos, o papel cristanizador e europeizador dos nativos e, posteriormente, dos negros africanos. Os colonos aventureiros assumiram o papel da conquista pela força das armas e da exploração do trabalho escravo e servil. Os europeus, numa cosmovisão heleno-judaico-cristã e patriarcal, impulsionados pelos ditames do capitalismo em processo de consolidação, interpretavam todos os dados que recebiam da nova realidade, a partir das representações das quais eram portadores. Firmados naquele ponto de apoio, geraram princípios, projetos, produtos, impuseram instituições, usos, costumes e estruturas sociais para garantir a implantação do sistema de dominação.

O que se viu, nos séculos seguintes foi à conquista territorial alimentada pela subordinação racial e de gênero. Orientados por um prisma de *impérios mercantis salvacionistas*, de que trata Darcy Ribeiro, (1983), os europeus desencadearam o escravismo indígena e africano e simultâneas formas de extermínio e genocídio, somadas à devastação ambiental de uma visão de ecologia predatória.

Mais tarde, os europeus desencadearam a política de comércio triangular, por meio do qual, as embarcações percorriam o Atlântico, transportando mercadorias tropicais para a Europa. De lá partiam em seguida, para o litoral africano, onde trocavam bugigangas por gente negra, que finalmente eram conduzidas até o litoral brasileiro, por exemplo, para serem vendidas no mercado de escravos.

Os duradouros séculos de exploração da mão de obra escravizada garantiram a mais extraordinária novidade em termos de produção de riquezas que foram carreadas para a Europa. Precisamente, dessa sobre-exploração do trabalho, é que se explicam os sucessos da Europa em todas as frentes.

Foram desenvolvidos conceitos, formuladas teorias, doutrinas, (racismo, sexismo, machismo, entre outras), legitimadoras da nova conjuntura mundial. Segundo o aparato de ideias produzido à sombra da dominação colonial, a Europa deveria ser considerada o centro das relações planetárias e sinônimo de todas as bondades.

Assim, sedimentava-se o eurocentrismo e a síntese da nova visão de mundo. A cultura com pretensões de universalidade foi aos poucos, sendo codificada no conceito de modernidade. Em 1956 Fanon alertava que “se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural”. (FANON, 1980, p. 36).

Ou seja, a racialização da relação social e exploração sexista associada ao controle do trabalho são alguns argumentos a provar que, sem a América Latina, sem o povo negro africano escravizado não haveria tal modernidade.

O sistema capitalista passou por controvertidas crises e, hodiernamente, experimenta outra delas. É importante observar, na crise deste início do século, a manifestação de um procedimento constante desse modo de produção, qual seja, o de ampliar as formas de exploração da classe trabalhadora e a acumulação do capital.

Nas últimas décadas, do século anterior, a atualização dos processos produtivos, pós-revolução industrial e sofisticação dos processos tecnológicos potencializados pelo advento da informática, radicalizou as relações de produção, comercialização e consumo.

Exacerbava-se aquilo que Immanuel Wallerstein denominou como *sistema-mundo*. No principiar da segunda década de 2000, as relações macroeconômicas estão disseminadas de modo sistêmico.

Por estarem alavancadas nos pressupostos neoliberais, e, por algumas contradições contemporâneas, permanecem intocadas.

Milhares de pessoas encontram-se distribuídas em muitos países, trabalhando sob regime de escravidão. Mulheres e crianças seguem reduzidas a um nada, em trabalhos insalubres e penosos com remunerações humilhantes.

Ao mesmo tempo gigantescos contingentes de homens e mulheres, permanecem na condição de *lumpen-proletariat* como o denomina Fanon ressaltando-lhes a persistência, tenacidade potencialmente transformadora da ordem. Ele sugere que operavam como ratarias dos sistemas urbanos, pois mesmo sendo enxotadas das favelas, retornavam e passavam a corroer a cidadela dos colonos daquele momento. (FANON, 1979).

Eis a colonialidade do poder.

A instauração se deu a propósito do fator econômico.

Em efetivação desdobraram a colonialidade do ser estabelecendo hierarquia racial, a partir da qual, proclamavam que o europeu é o ser, e os 'outros', o não-ser.

O carvão humano. Peças d'Índias ou da Guiné..., a escravaria.

De tais antecedentes emergiriam simultaneamente, a colonialidade epistêmica ou dos saberes, ao impor a morte dos saberes dos povos transformados em 'outros' - (epistemicídio).

Para subjugar-los e dismantelar a unidade dos grupos conquistados, foi imposta a colonialidade de gênero, meio pelo qual se justificava a posse e controle da mulher, convertida em viveiro dos filhos de ninguém, e mão de obra escravizada. A América Latina coleciona amplo relato de resistências ao colonialismo como os protestos indígenas, quilombismo, revolução haitiana, dentre outras. Pensando nas demandas contemporâneas dos povos submetidos pela colonialidade do poder Quijano adverte que está começando uma tendência de resistência ao capitalismo global.

A América Latina vive um momento onde o padrão de poder está cada vez mais conflitivo e o conflito será cada vez mais violento, devido à resistência às pressões da colonial-modernidade do capitalismo global.

Por isso, segundo ele, os latino-americanos devem atentar para um fundamento vital: “não podemos usar seus mesmos termos, sua mesma epistemologia sua mesma modernidade colonial para resistir ou sair dali... não se pode ter uma política de esquerda com epistemologias de direita”. (QUIJANO, 2010).

A descolonialidade do poder é, portanto, uma nova forma de resistência que, pela primeira vez, delineia uma genuína alternativa histórica. Não há nada que nos garanta o triunfo, porém esta é exatamente a instância e o momento da opção para todos nós. (QUIJANO, 2010).

Dentre várias linhas de análise da realidade colonial, serão comentados alguns debates e categorias levados a cabo por estudiosos de diversos países, que se congregam no *Grupo Modernidad/colonialidad* - (doravante *Grupo MC*).

#### 1.4.2 Algumas Categorias Trabalhadas Pelo *Grupo Modernidad/Colonialidad*

Pesquisadores das ciências sociais, mormente da América Latina e EUA, membros do *Grupo MC*, vêm desenvolvendo estudos sobre modernidade e colonialismo, por meio da realização de eventos científicos e produção intelectual, suscitando novos problemas, criando categorias e desenvolvendo análises. Resultados das reflexões sobre modernidade e colonialidade estão circulando e recebendo importante divulgação pelo continente Americano. Pesquisadores do *Grupo MC* manifestam reconhecimento à contribuição de Frantz Fanon, cujo legado assumem e atualizam<sup>31</sup> por meio de estudos descoloniais.

---

<sup>31</sup> É o caso do filósofo Nelson Maldonado-Torres, que defende a tese de *racismo epistêmico* na obra de Heidegger e identifica uma aproximação de Lévinas. Maldonado-Torres apresenta fatos argumentos que Frantz Fanon opõe-se radicalmente a essa lógica e produz uma obra seminal, alimentadora

As primeiras movimentações que deram início às atividades preliminares do futuro grupo datam de 1996, embora a produção de alguns integrantes anteceda aos anos de 1970. Dos participantes do *Grupo MC*, alguns residem na América Latina, outros nos EUA<sup>32</sup>. Além dos eventos que promovem e das publicações das reflexões produzidas, muitos participantes atuam também nos movimentos indígenas na Bolívia e Equador e participam de projetos acadêmicos-políticos e em ações do Fórum Social Mundial, conforme atestam CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL (2007).

O trabalho do *Grupo MC* centra-se à projeção de um mundo novo e uma epistemologia nova. Por esse motivo desenvolvem categorias pra compreender e explicar o estado de coisas decorrentes da experiência colonial, a intervenção consistente na realidade, conforme se pode concluir da observação de Soto, a respeito de um pronunciamento de Arturo Escobar:

Numa comunicação apresentada no Terceiro Congresso Internacional de Latinoamericanistas na Europa, Amsterdam, em julho de 2002, Arturo Escobar, antropólogo colombiano, professor da Universidade da Carolina do Norte, apresentou a dissertação 'Mundos e conhecimentos de outro modo', na qual fazia uma apresentação geral do Grupo MC. O título da conferência é importante porque, no meu entendimento, contem dois aspectos nucleares do trabalho do grupo: 'Mundos e conhecimentos de outro modo' se refere, precisamente, a uma utopia onde se busca um mundo melhor e a um projeto epistemológico novo. Em ambos os casos se trata de alternativas à modernidade eurocêntrica, tanto em seu projeto de civilização, como em suas propostas epistemológicas. (SOTO, 2007, p. 1).

O *Grupo MC* se explicita no exercício da teoria e surge a categoria sistema-mundo. Santiago-Gómez e Grosfoguel argumentam que a isso contribui pra superar a visão de determinados segmentos intelectuais e discursos acadêmicos que acreditam no fim do colonialismo.

---

dos estudos descoloniais. Maldonado-Torres anunciou que está a preparar um livro de meditações fanonianas. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 82). Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2763900>> Acesso em 02nov2012.

<sup>32</sup> Sem dúvida, as figuras centrais do coletivo são o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o semiólogo teórico cultural argentino-estadunidense Walter D. Mignolo, o qual contribuiu com conceitos que se converteram no ponto de partida dos demais membros. Existe um segundo nível de integrantes que, igualmente realizaram contribuições relevantes, porém, o trabalho já acolhe as contribuições do trio anterior. Entre eles se encontram: o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista norte americana Catherine Walsh, a qual trabalha desde a perspectiva dos estudos culturais no Equador, etc. Outros intelectuais próximos do grupo, ou que constituem novas gerações são: Oscar Guardiola Rivera, filósofo colombiano, Zulma Palermo, Freya Schiwy, Juliana Flóres, Monica Espinosa, etc. É justo ressaltar, o diálogo, as contribuições e também as atividades conjuntas com os principais membros do grupo realizadas pelo sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein. (SOTO, 2007, p. 1). (Tradução própria).

Segundo essa suposição, “com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nações na periferia vivemos agora num mundo descolonizado e pós-colonial”. (SANTIAGO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13).

A análise do *Grupo MC* caminha em outra direção:

Nós partimos, ao contrário, do suposto de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações, formadas durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nações na periferia. (Idem ibidem).

Na sustentação de motivos para validar a categoria colonialidade, os autores recordam que a economia internacional passa pela transição do colonialismo moderno para a colonialidade global. Com esse deslocamento, processa-se uma transformação das formas de dominação implantadas pela modernidade, sem que no entanto, se altere a estrutura das relações entre o centro, (Europa), e a periferia, em termos de escala mundial. Com efeito, as crises provocadas pela Segunda Grande Guerra e os movimentos de libertação colonial foram respondidas pelos poderes centrais por meio da criação de instituições que lhes garantissem a manutenção dos mecanismos coloniais, propiciando a cultura da colonialidade:

As novas instituições do capital global, tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), [...] organizações militares como a OTAN, as agências de inteligência e o Pentágono, todas formadas depois da Segunda Guerra Mundial e do suposto fim do colonialismo, mantêm a periferia numa posição subordinada. O fim da guerra fria terminou com o colonialismo da modernidade, porém deu início ao processo da colonialidade global. (Idem ibidem).

O sistema capitalista constituído a partir da ação de sujeitos históricos explicita-se, na conduta da colonialidade que se infiltra em todos os setores da existência, passando a interferir nos processos sociais, culturais e da personalidade. Para os pensadores do *Grupo MC* a abrangência é tal, que se torna mais apropriado...

Falar de um ‘sistema-mundo europeu / euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial’ [...] e não somente do ‘sistema-mundo capitalista’, porque com ele se questiona abertamente o mito da descolonização e a tese de que a pós-modernidade nos conduz a um mundo já desvinculado da colonialidade. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.13-14).

Para o *Grupo MC* a modernidade europeia está intrinsecamente vinculada ao colonialismo.

Diversos mecanismos ideológicos foram postos em ação para ofuscar a percepção da simbiose. O *Grupo MC* reafirma esse caráter porque a colonização foi o meio pelo qual a economia capitalista se consolidou. Sobre base de exploração, a Europa edificou princípios e ideologia da modernidade. Argumentos do *Grupo MC* desvelam a lógica do capitalismo contemporâneo e a atuação na periferia.

Do enfoque que aqui chamamos 'descolonial', o capitalismo global contemporâneo ressignifica, num formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade. Deste modo, as estruturas de larga duração formadas durante os séculos XVI e XVII continuam [...] importante no presente. (SANTIAGO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14).

As categorias são ampliadas à medida que os eventos históricos exigem esforços para compreender e explicar a realidade em transição. Dimensões epistêmicas levantam reflexões que formulam categorias de colonialidade do saber, desobediência epistêmica e epistemicídio. Autores procuram representar situação de micros poderes disseminados pelo globo em contraposição à colonialidade global. À crítica da pretensão de universalizar encaminhada pelo eurocentrismo o *Grupo MC* contrapõe noções de geopolítica, egopolítica e dá a entender que são múltiplos os sujeitos e lugares de enunciação. A perspectiva do eurocentrismo é egocêntrica e justifica a categoria egopolítica. A descolonialidade é sintetizada na proposição de Dussel ao criticar a colonialidade. Projeta cenário de libertação por meio da transmodernidade. Há uma humanidade possível e o destino dela situa-se para além dos limites da modernidade eurocêntrica, tendo em vista a conclusão do processo de descolonização:

A transmodernidade é o projecto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade (Dussel, 2001). Ao contrário do projecto de Habermas, [...], Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projecto novecentista da descolonização. Em vez de uma única modernidade, [...], Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. (Grosfuguel, 2011, p.75-76).

Em nosso entendimento, o objetivo específico “c” desta tese<sup>33</sup> corresponde a uma das múltiplas respostas da transmodernidade, conforme explicitado pela citação de Grosfuguel, pois, converge à perspectiva descolonial da educação tecnológica.

<sup>33</sup> Reafirmar o *reconhecimento* e o *novo humanismo* como abertura doutra porta de entrada do negro à história. Discursos coloniais científicos, literários, axiológicos que o constituíram, lhe teriam negado.

## **CAPÍTULO 2 - LINGUAGEM, LITERATURA E SABERES CIENTÍFICOS: A ORDEM INFERIOR DE SUBJETIVAÇÃO DO NEGRO**

Em *Pele Negra Máscaras Brancas* Fanon examinou a alienação do negro no mundo branco e também a desumanização do branco. Percebeu que negro e branco - duas faces de uma mesma moeda - eram igualmente alienados. O branco criou a ideia que o negro é inferior e que ele, o branco, é superior. Destruiu a humanidade de ambos. Para argumentar tal tese, perspectivando destruir o imaginário de negro e branco, Fanon passou em revista múltiplos aspectos dessa relação.

Ao analisar a condição da pessoa negra na sociedade pós-colonial, Fanon criticou a noção de negro, como categoria criada pelo branco colonizador. Focalizou o negro e a linguagem do dominador, ressaltando a situação martinicana e posicionando-se criticamente sobre os romances *Je Suis Martiniquaise* escrito por Mayotte Capécia, (1916-1955), e *Un Homme Pareil Aux Autres*, da autoria de René Maran, (1887-1960), pessoas da Martinica, a terra natal. Por outro lado, incorporou a poesia do compatriota Aimé Césaire, (1913-2008), na qual se explicita numa das línguas do europeu dominador, o francês, o espírito libertário do negro na diáspora caribenha.

### **2.1 O NEGRO E A LINGUAGEM**

No capítulo 1, de *Pele Negra Máscaras Brancas*, Fanon refletiu sobre *O Negro E A Linguagem*. Inicialmente ressaltou, “atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem”, (FANON, 2008, p. 33), identificando que “a linguagem constitui dimensão *para-o-outro* do homem de cor”, (ibidem), e ressaltando que “falar é existir absolutamente para o outro”, (ibidem). Entretanto, anota que “o negro tem duas dimensões. Uma com o semelhante e outra com o branco. Um negro se comporta diferentemente com branco e com outro negro. Não há dúvida que essa cissiparidade é consequência direta da aventura colonial” (FANON, 2008, p. 33).

A análise que desenvolveu, evidenciou, os negros martinicanos quando iam estudar na França esmeravam-se em aprender a falar o idioma francês, porém, desviando-se dos regionalismos do Caribe. Com efeito, os compatriotas alimentavam a expectativa que retornados à França deixariam de falar vulgarmente a língua francesa com características regionais e passariam a expressar o francês considerado culto “o francês da França, o francês do francês”. (FANON , 2008, p.36).

Fanon chamou atenção para a atitude do francês que tratava o negro como se fosse uma criança, incapaz. Ao lhe dirigir a palavra de modo infantilizado (*petit-nègre*), supunha que negro fosse desprovido de capacidade de compreensão e entendimento, mas, sobretudo, comparando ao padrão europeu - reafirmando a convicção que o negro era inferior e desprovido de cultura. (FANON, 2008, p. 46-47).

Desta complexa situação representada pela experiência da comunicação verbal, o autor evidenciou a existência de um sentimento de auto-rejeição do negro caribenho e o crescimento do desejo de ser o outro, de ser o branco francês. Tal fator firmava a ideia de inferioridade que permeava a autoimagem do martinicano frente ao francês, ao mundo metropolitano. E Fanon foi mais além, estendendo essa observação a todos os povos colonizados:

No momento queremos mostrar porque o negro antilhano, qualquer que seja ele, deve sempre tomar posição diante da linguagem. Mais ainda, ampliaremos o âmbito da nossa descrição e, para além do antilhano, levaremos em consideração qualquer homem colonizado.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural - toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008, p. 34).

O autor interpretou que o negro caribenho que “conhece a metrópole é um semideus”, (FANON, 2008, p. 35), e passa a ser visto como uma pessoa diferente desde quando retorna e se apresenta de posse dos códigos da cultura da nação dominante: “O negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. Geneticamente falando, diríamos que seu fenótipo sofreu uma mutação definitiva, absoluta.” (FANON, 2008, p. 35).

Ao tematizar a relação do negro com a linguagem, Fanon desnudou um território com vigoroso potencial para a compreensão do negro na sociedade, edificada pelo colonizador. Abriu portas para a identificação de processos de libertação da pessoa negra, ao lhe revelar procedimentos mentais explicitados na relação com o outro. Relatou o procedimento do colonizador e descreveu como este exercia a dominação daquele, mediada pela linguagem.

Outro fator de configuração do negro numa ordem inferior de subjetivação, Fanon encontrou na literatura. A análise e crítica que fez dos romances de Mayotte Capecia e René Maran, demonstra a importância da própria literatura como campo de disseminação de conceitos, imagens e valores.

Fanon tomou as duas obras e as examinou, desvelando as contradições das narrativas no que concernia à pessoa negra e a autoimagem própria. O texto por ele escrito traçou um perfil ontológico do negro, prejudicado pelas mazelas do colonialismo na diáspora antilhana.

Porém, Fanon não estacionou na literatura 'negativa', pois, assimilou versos de Aimé Césaire, que os escrevia na intenção de alcançar liberdade.

Além disso, Fanon escreveu livros, ciente que estava contribuindo para a realização da liberdade e do novo humanismo. Acompanhem os passos do autor.

## 2.2 A LITERATURA ENTRE A NEGAÇÃO E A AFIRMAÇÃO DO NEGRO

Ao transitar pela literatura, Fanon frequentemente incorporava conteúdos de poemas e também polemizava com romancistas da terra natal. No livro *Pele Negra Máscaras Brancas* incluiu o capítulo 2, *A Mulher De Cor E O Branco*, no qual, critica o romance da compatriota Mayotte Capécia, *Je Sui Martiniquaise*. Fanon analisou esse tema por meio de uma dedução. Inicialmente, evocou a metáfora hegeliana do senhor e do escravo, vinculando-a ao fenômeno amoroso:

O ser humano 'é movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante. Movimento de agressividade que engendra a escravização ou a conquista; movimento de amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética.' (FANON, 2008, p. 53).

Lembrando que a aproximação dos pares é movida pela força erótica Fanon apontou com a percepção de quem ama:

- "energeticamente, o ser amado me ajudará na manifestação da minha virilidade, enquanto que a preocupação em merecer a admiração ou o amor do outro, tecerá ao longo de minha visão de mundo, uma superestrutura valorativa." (ibidem).

Apoiando-se na análise da má fé e da inautenticidade de Sartre em *O Ser E O Nada*, argumentou que a interação amorosa carregava a contradição, autenticidade versus inautenticidade, mas supôs que....,

resta que o amor verdadeiro, real, - querer para os outros o que se postula para si próprio, quando esta postulação integra os valores permanentes da realidade humana - requer a mobilização de instâncias psíquicas fundamentalmente liberadas de conflitos inconscientes. (ibidem).

Fanon encerrou a premissa maior desse raciocínio e firmou que, longe ia o tempo da “luta gigantesca conduzida contra o outro” (ibidem). Confessou que acreditava na possibilidade do amor, “por isso tentamos detectar suas imperfeições, suas perversões”. (ibidem).

Assentados tais princípios informou o objetivo do capítulo:

Neste capítulo, dedicado às relações entre a mulher de cor e o europeu, trata-se de determinar em que medida o amor autêntico permanecerá impossível enquanto não eliminarmos este sentimento de inferioridade, ou esta exaltação adleriana, esta supercompensação, que parece ser o indicativo da Weltanschauung negra. (FANON, 2008, p. 54).

O autor opinou sobre o romance, após considerar que as afirmações da escritora dão aos leitores o direito de ficarem preocupados. E avaliou o que leu também de um ponto de vista médico:

Certo dia, uma mulher chamada Mayotte Capecia escreveu duzentas e duas páginas sobre a sua vida, obedecendo a razões que mal percebemos, e onde se multiplicam ao acaso as mais absurdas proposições. A acolhida entusiástica reservada a esta obra em certos meios nos coloca no dever de analisá-la. Para nós, nenhum equívoco é possível: *Je suis Martiniquaise* é uma obra barata, que preconiza um comportamento doentio. (FANON, 2008, p.54).

A crítica de Fanon percebeu na trama e na argumentação da autora um sentimento de inferioridade vivido pela mulher negra que perseguia o lenitivo da companhia de um homem de pele branca. Mais que isso, ao afirmar categoricamente se tratar de uma obra autobiográfica. Realçou que a autora estaria projetando na personagem do livro, a própria percepção, sentimentos e valores concernentes à interação com o masculino. (FANON, 2008, p. 54).

A análise do autor reuniu e interpretou complexos elementos do imaginário da mulher negra e as respectivas manifestações sociais. A prosa de Capecia apareceu a Fanon como um afastamento do conceito de amor frisado na premissa maior de toda aquela análise:

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: ‘Tudo o que sei é que tinha os olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava’ [...]. (Idem ibidem).

Sentimentos de inferioridade, ódio ao respeito próprio, passou a ser naturalizado por meio da narrativa do romance e comunicado como valores quando a autora estabelecia a busca da brancura, como critério doador de humanidade à mulher negra autorrejeitada, cuja fala, era do modo de ser do feminino negro na Martinica:

Estamos prevenidos: Mayotte tende ao lactiforme. Pois, afinal de contas, é preciso embranquecer a raça; todas as martinicanas o sabem, o dizem, o repetem. Embranquecer a raça, salvar a raça, mas não no sentido que poderíamos supor: não para preservar 'a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram', mas para assegurar sua brancura. [...] O importante é não sombrear de novo no meio da negrada, e qualquer antilhana se esforçará em escolher, nos seus flertes ou relações, o menos negro. (FANON, 2008, p. 57).

Fanon acompanhou a autora nesse relato, registrando que a relação com o branco significava aos olhos de Mayotte Capecia, uma série de benefícios sociais.

Retornou à infância da autora, perscrutando sinais explicativos do comportamento que ela ressaltou no livro e enfatizou que a cultura martinicana legitimava a atitude da autora, pois, entre os negros martinicanos a projeção de sucesso na vida estava associada ao afastamento sistemático da negrura e a aproximação do paradigma branco.

Após a análise da obra de Mayotte Capecia, Fanon refletiu também sobre a neurose do homem negro, ansioso por uma mulher de carne branca. No mesmo livro, *Pele Negra Máscaras Brancas*, dedicou a este tema, o capítulo 3, *O Homem De Cor E A Branca*. O imaginário de desejo da brancura que governava o homem de cor analisado nessa parte do livro, coincide com o fato observado na conduta da mulher de cor preta, frente ao homem branco:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser *branco*.  
 Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*.  
 Ora - e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu - quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco.  
 Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude...  
 Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca.  
 Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (FANON, 2008, p. 69).

Fanon suspeitou que o romance de René Maran a ser analisado, *Un Homme Pareil Aux Autres*, seria também, narrativa autobiográfica. (FANON, 2008, p.70).

A explanação de Maran permite a Fanon, exame pormenorizado da psiquê do personagem Jean Veneuse, que é um rapaz negro, antilhano, e fora deixado num internato francês em tenra infância:

De origem antilhana, mora em Bordeaux há muito tempo; portanto, é um europeu. Mas ele é um negro, portanto é um preto. Eis aqui o drama: ele não compreende sua raça e os brancos não o compreendem. E, diz ele: 'O europeu, em geral, e o francês em particular, não satisfeitos em ignorar o preto de suas colônias, desconhecem aquele que formaram segundo a própria imagem'. (FANON, 2008, p. 70).

O personagem da trama permanecia no internato quando os colegas viajavam para férias ao encontro dos parentes.

Jean Veneuse refugiava-se na literatura, tornava-se leitor assíduo e intelectual de arguta inteligência.

Apaixonou-se por uma garota branca, Andrea Marielle e encontrou reciprocidade. Entretanto, sentindo-se incomodado com a condição racial, consultou o amigo Coulanges e dele recebeu apoio total, com uma ressalva:

- "Solicitado, o branco consente em lhe dar a mão da irmã, mas, protegido por um pressuposto: você não tem nada a ver com os verdadeiros pretos. Você não é negro, é 'excessivamente moreno'". (FANON, 2008, p. 73).

Fanon percebeu que o personagem apresentava um bloqueio emocional que o impedia de viver, a reciprocidade do amor. Não conseguia viver, serenamente o sentimento de afeição pela amada, por isso, o autor decidiu conduzi-lo à psicanálise.

Recorreu ao livro de Germaine Guex, *A Síndrome Do Abandono*.

Por meio das explicitações da autora, Fanon chegou ao conceito de *abandônico*, perfil de doença psicológica que, segundo julgamento de Fanon, sustentava a compreensão do que se passava com Jean Veneuse:

- "É sobre o tripé da angústia que qualquer abandono desperta, da agressividade que ela provoca e da desvalorização de si daí decorrente, que se edifica toda a sintomatologia desta neurose". (FANON, 2008, p.76).

Fanon conseguiu descrever o sentimento que regia a profundidade do psiquismo de Veneuse, devastado pela experiência do abandono do qual foi vítima, quando era praticamente um bebê. Fanon o examinou na intenção de compreender os comportamentos arredios, o isolamento e a incapacidade de assumir o compromisso de amar a Andréa Marielle:

De que estamos tratando aqui? De dois processos: Não quero que me amem. Por quê? Porque um dia, há muito tempo, esbocei uma relação objetal e fui *abandonado*. Nunca perdoei a minha mãe. Tendo sido abandonado, farei sofrer o outro, e abandoná-lo será a expressão direta de minha necessidade de revanche. É para África que parto. Não quero mais ser amado e fujo do objeto do meu amor. Isto se chama, segundo Germaine Guex, 'pôr à prova para fazer a prova'. Não quero ser amado, adoto uma posição de defesa. E se o objeto persiste, declaro: não quero que me amem. Não-valorização? Sim, certamente. (FANON, 2008, p. 78).

O personagem de Maran, atormentado pelo abandono sofrido quando bebê, tornou-se um adulto incapaz de amar. Fanon insistiu na análise, sugerindo outros detalhes do conceito de *abandônico* para mais, explicitamente, revelar as estruturas psicológicas do personagem Jean Veneuse:

O abandônico exige provas. Não se contenta mais com declarações isoladas. Não tem confiança. Antes de estabelecer uma relação objetiva, exige do parceiro provas reiteradas. O sentido de sua atitude é 'não amar para não ser abandonado'. O abandônico é um exigente. É que ele tem direito a todas as reparações. Ele quer ser amado totalmente absolutamente e para sempre. (FANON, 2008, p.78).

Fanon sugeriu uma conclusão sobre a situação específica de Jean Veneuse:

- O que se passava com aquele sujeito seria uma situação de ordem racial?
- Seria rejeitado por ser negro?
- Que de fato acontecia com Jean Veneuse?

Então pretendemos que Jean Veneuse, aliás, René Maran, é nada menos do que um abandônico negro. E assim o colocamos no seu lugar, no seu devido lugar. É um neurótico que recusa se libertar de seus delírios infantis. E achamos que Jean Veneuse não representa um exemplo das relações negro/branco, mas o modo com que um neurótico, acidentalmente negro, se comporta. E o objeto de nosso estudo se define: permitir ao homem de cor compreender, com a ajuda de exemplos precisos, as causas psicológicas que podem alienar seus semelhantes. (FANON, 2008, p. 81).

A análise que Fanon realizou nesse capítulo, serviu-se de dados históricos, da literatura, da psicanálise, (G. Guex e o conceito de abandono), dentre outros.

O autor encerrou essa parte do estudo ressaltando que a intenção foi desvincular os fracassos de Jean Veneuse, do fato da maior ou menor, concentração de melanina na epiderme: "De modo algum minha cor deve ser percebida como uma tara." (FANON, 2008, p.82).

A conclusão a que chegou Fanon, sobre os motivos da infelicidade do personagem Jean Veneuse é simples.

Ele não conseguia estabelecer uma convivência serena com a amada branca, devido à doença psicológica da qual era portador.

A Neurose de Abandono. Isso poderia acontecer a qualquer pessoa, e a frustração amorosa dele, nada tinha a ver, com o fato de ser ele, um homem negro.

Se de um lado, Fanon identificou nas obras de Capecia e Maran dois momentos em que a literatura foi posta a serviço da alienação do negro, de outro, recorreu insistentemente aos textos de Aimé Cèsaire, para fazer deles a voz que não tinha. São textos em que o negro é apresentado afirmativamente. Prova disso está nas citações que atravessam o livro *Pele Negra Máscaras Brancas*<sup>34</sup>. Recordou também que em 1939 a chegada de Cèsaire à Martinica regressando da França foi o primeiro fator decisivo para virada do imaginário negro na cultura martinicana. Causava espanto e admiração a compatriotas, saber que o professor do Liceu difundia o conceito de *negritude* e implicações existenciais. (FANON, 1980, p. 25-26).

Assim, a literatura foi percebida em dois momentos contraditórios. Nos dois romances, Fanon identificou-a a serviço do projeto colonial.

Em Cèsaire, porém, reconheceu o potencial transformador.

Cèsaire fora professor dele no Liceu e as seguidas menções aos textos dele sugerem, a importância do mestre, na concepção do ser humano e do mundo, particularmente, do ser humano, negro.

O *Grupo MC* tinha grande consideração pela intervenção política de Cèsaire, reconhecendo-o como uma liderança descolonial.

Nesse sentido Wallerstein que também tinha proximidade com teses por ele defendidas, o comenta acerca da formação política de Fanon, ressaltando a percepção dos pressupostos críticos e da visão política apresentada:

[...] Fanon foi educado numa cultura marxista - na Martinica, em França, na Argélia. A linguagem que ele conhecia e a de todos com que trabalhava estava impregnada de premissas e de um vocabulário marxistas. (SIC) - Mas, ao mesmo tempo, Fanon e aqueles com quem trabalhava tinham-se rebelado, tinham-se rebelado vigorosamente, contra o marxismo fossilizado dos movimentos comunistas da sua época. (WALLERSTEIN, 2008, p.10).

<sup>34</sup> Em doze citações, Fanon incorpora pensamentos de Aimé Cèsaire, conforme se pode conferir: Epígrafe da introdução: *Discurso sobre o colonialismo* (p.25); Citação p. 37: *Cahier d'un retour au pays natal*. Nota de rodapé n. 5; Epígrafe do capítulo 4: *Et les chiens se taisaient*, p.83; Citação, p. 89: *Discours sur le colonialisme*, nota 11; Citações, p. 92-3: *Cahier d'un retour au pays natal*, nota 19; Citação p. 93-94: idem, nota 21; Citações, pp. 113, 114, 115: *Cahier d'un retour au pays natal*. Notas 8, 9 e 10; Citação, p. 119: *Introdução ao livro de Victor Schoelcher: esclavage et colonisation*. Nota 15; Citação, p. 121. Apud Sartre. Nota 17; Citação, pp.165-166: *Cahier d'un retour au pays natal* nota 48; Citação, p 166-167: *Et les chiens se taisaient*, nota 4; Citação, p.167: id., nota 50.

De moto próprio Fanon manifestou apreço à literatura, conforme atesta o envolvimento dele em eventos de escritores negros quando apresentava contribuições, trabalhos e a própria obra escrita na perspectiva da emancipação e edificação de um novo humanismo. Após a incursão pelas reflexões de Fanon sobre o negro e as relações concernentes à linguagem e literatura, o levantamento de saberes psicológicos, e médicos, sobre o negro, comporão o próximo item desta reflexão.

## 2.3 SABERES PSICOLÓGICOS E MÉDICOS SOBRE O NEGRO

A autoridade e prestígio que gozam os discursos científicos na contemporaneidade são similares ao reconhecimento antes dado a porta-vozes das divindades. Referindo-se a excelência atribuída à ciência, Gajardony assim escreve:

Já houve quem considerasse a ciência a religião dos nossos tempos, e os cientistas seus infalíveis sacerdotes. Estamos prontos a acreditar nas mirabolantes acrobacias do elétron, descritas pela Física Quântica, da mesma forma incondicional que os servos da Idade Média acreditavam em anjos, demônios e transformações da eucaristia. Sem dúvida, nossos sacerdotes levam uma vantagem sobre todos seus antecessores: eles se apresentam com as mãos cheias de milagres que todos podemos cheirar, apalpar e até utilizar – raios laser, fornos de microondas, aviões que viajam impecavelmente a velocidades fantásticas, etc etc etc. (GAJARDONY, 1999).

Esta seção acompanha a análise e crítica de Fanon, a três autores – Octave Mannoni, Prof. Porot e Dr. Carothers que produzem e difundem discursos pretensamente científicos cuja consistência foi problematizada por Fanon.

Em nome da 'deusa das ciências' esses dela 'sacerdotes', proclamaram verdades insustentáveis. Pior, discursaram sobre negros e africanos em geral, etiqueando-os com imagens e generalizações preconceituosas, já que segundo Fanon, os conteúdos afastam-se da objetividade dos fatos.

### 2.3.1 Octave Mannoni E A Psicologia Da Colonização

O capítulo 4 de *Pele Negra Máscaras Brancas*, reflete o pretense complexo de dependência do colonizado. Naquele ponto Fanon tomou como matéria prima de considerações, o livro do Psicanalista Octave Mannoni, *Psychologie De La Colonisation*, Ed. Du Seuil. O objetivo da análise de Fanon foi mostrar “que Mannoni, apesar de ter consagrado duzentas e vinte e cinco páginas ao estudo da situação colonial, não conseguiu estabelecer suas verdadeiras coordenadas”. (FANON, 2008, p. 84).

Primeiro teceu elogios a Mannoni pela honestidade, particularmente, quando admitiu durante a investigação que..., "não se pode excluir da explicação do homem a possibilidade de assumir ou negar uma situação dada. O problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas [...] do homem diante dessas condições". (FANON, 2008, p. 84).

Fanon discorda da tese proposta por Mannoni que o sujeito Malgaxe carrega nele "um gérmen de inferioridade". (FANON, 2008, p. 84). Questiona o ponto de partida da análise de Mannoni quando toma "o complexo de inferioridade como algo préexistente à colonização". (FANON, 2008, p. 85). Opondo-se à opinião de Mannoni, que firma haver níveis diferentes de racismo, Fanon enfatiza o princípio, segundo o qual, "uma sociedade é racista ou não o é." (FANON, 2008, p. 85; 1980, p. 45).

Examinando pontos de vista de Mannoni sobre racismo e situação colonial, indaga: - "Existe [...] uma diferença entre um racismo e outro?" (FANON, 2008, p.86).

Para ele, o racismo é fato cultural, (FANON, 1980, p. 32 ss). Argumenta que no *apartheid* da África do Sul o ódio dos trabalhadores brancos e pobres contra os negros tem como causa o medo da concorrência. O racismo antinegro se apoia numa razão econômica. (FANON, 2008, p. 86 s). Por variados caminhos, rebate teses que sugerem gradações de racismos a depender dos lugares onde se manifestem:

Todas as formas de exploração se parecem. Todas elas procuram sua necessidade em algum decreto bíblico. Todas as formas de exploração são idênticas, pois todas elas são aplicadas a um mesmo 'objeto': o homem. Ao considerar abstratamente a estrutura de uma ou outra exploração, mascara-se o principal, que é repor o homem no seu lugar.  
O racismo colonial não difere dos outros racismos. (FANON, 2008, p. 87).

Fanon resiste a Mannoni diante da afirmação que "a França é o país menos racista do mundo." (FANON, 2008, p.89), e prossegue apontando flagrantes resvalos cometidos por Mannoni, particularmente no aspecto metodológico:

O primeiro cuidado de Mannoni foi criticar os métodos até então empregados pelos diversos etnógrafos que examinaram as populações primitivas. Porém a crítica que se pode fazer à sua obra é evidente.  
Após ter confinado o malgaxe [...], após ter realizado uma análise unilateral de sua visão do mundo, após ter descrito o malgaxe em ambiente fechado, após ter pretendido que o malgaxe mantém estreitas relações de dependência com os ancestrais, características altamente tribais, o autor, desprezando qualquer objetividade, aplica suas conclusões a uma compreensão bilateral – ignorando deliberadamente que, desde Galliéni, o malgaxe não existe mais. O que exigimos de Mannoni é que nos explique a situação colonial. Curiosamente ele se esquece de fazê-lo. (FANON, 2008, p. 91).

Fanon reconstruiu o cenário da relação do europeu, com o negro em Madagascar, a partir de onde Mannoni escreveu a *Psychologie De La Colonisation*.

Fanon demonstrou que a relação estabelecida pelo europeu foi à dominação e por isso mesmo alterou todos os parâmetros culturais dos autóctones.

Por essa razão o Malgaxe, não existe mais. "... o malgaxe *existe com o europeu*". (sic). (FANON, 2008, p. 93). Mannoni argumentou que o Malgaxe "pode suportar não ser um homem branco" (ibidem), contudo, inicialmente, compreendeu que era um homem por identificação, mas, a unidade entre brancos e negros foi rompida. (Talvez pelo mecanismo da exploração colonial).

Ora, (interpretava Mannoni), se o Malgaxe entendesse que foi traído adotaria atitude reivindicadora exigindo igualdade.

Entretanto Mannoni conclui que o Malgaxe descobriria sucessivas diferenças entre ele, e o europeu, por isso "que ele (o malgaxe) passa da dependência à inferioridade psicológica", (FANON, 2008, p. 93-94).

Fanon argumentou que Mannoni estava equivocado, por isso conduziu o discurso para demonstrar, clara e distintamente, o processo de produção de um tecido falacioso referente à identidade negra e a suposta superioridade do europeu:

É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: inexistente absolutamente uma 'malgaxice'. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, [...] da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade." (FANON, 2008, p.94).

Fanon prosseguiu a leitura do texto de Mannoni, argumentando a relação de subordinação que o europeu estabeleceu junto ao Malgaxe, e do mecanismo ideológico que lançou mão com intenção de controlá-lo. No arrazoado, Fanon reuniu elementos da disseminação dos fundamentos da ontologia europeia na colônia, por meio dos quais, o colonizado seria reduzido à categoria de não ser.

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

Fanon apontou a parcialidade de Mannoni quando ele sugeriu que o Malgaxe, inferior, não tinha potencial próprio de autonomia e buscou mimetizar o europeu:

Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade. Mas, nos dirá Mannoni, vocês não têm potencial, pois existe dentro de vocês um complexo de dependência. 'Nem todos os povos estão aptos a ser colonizados, só o estão aqueles que sentem esta necessidade'. (FANON, 2008, p. 94).

Pra evidenciar o escândalo da tese científica produzida por Mannoni denunciando o caráter parcial, fragmentário das afirmações dele, Fanon citou textualmente o fraseado onde dá a notar a tendência de Mannoni em defender a ideia, que colonização foi processo generalizado e apoiado na suposta docilidade nativa. Para Mannoni o processo seria válido a todos os ambientes onde europeus se impusessem:

Podemos dizer que, quase em todos os lugares em que europeus fundaram colônias do tipo aqui 'em questão', eles eram esperados e até mesmo inconscientemente desejados pelos nativos. Em todas as partes, lendas os prefiguravam sob a forma de estrangeiros vindos do mar e destinados a trazer benefícios. (FANON, 2008, p. 94).

Fanon identificou na tese de Mannoni, *Psicologia Da Colonização*, o discurso parcial em benefício de grupos europeus. Em dado momento comentou e interpretou o sentido dos sonhos e pesadelos de personagens Malgaxes, analisados por Mannoni, Fanon criticou a tese daquele psicanalista, apontando com fatos que demonstraram a ferocidade dos colonizadores franceses em Madagascar, pela ação de tortionários, assassinatos e fuzilaria, que justificava o desespero estrutural dos nativos:

É preciso recolocar estes sonhos no seu tempo, e este tempo é o período em que *oitenta mil nativos foram assassinados*, (sem destaque no original), isto é, um habitante para cada cinquenta; e coloca-los no seu lugar, e esse lugar é uma ilha de quatro milhões de habitantes, no seio da qual nenhuma verdadeira relação pode ser iniciada, onde as dissensões pipocam aqui e além, onde a mentira e a demagogia são os únicos senhores. (FANON, 2008, p. 98-99).

Com efeito, a ciência psicológica como qualquer campo de saber intencionalmente elaborado, demanda pressupostos metodológicos consistentes e imperativos éticos para a ação.

O potencial de intervenção se orienta, sobretudo, para o delicado território da subjetividade e conexões com experiências societárias dos sujeitos. Fanon dizia que estes pressupostos norteadores dos saberes psicológicos, foram desprezados no livro de Mannoni.

## Algumas Considerações I

A contraposição de Fanon aos discursos científicos centrava-se na ausência de teor efetivamente científico. Por isso, concluiu que não tinha sustentação. Dessa forma, constituiriam um conjunto de dizeres, sem lastro com a realidade das populações estudadas. Sobre bases frágeis como essas, têm sido sedimentadas opiniões e estabelecidos juízos de valor e de realidade sobre pessoas negras. Sendo assim, os discursos contribuem para designação social dos indivíduos e povos que analisam e julgam, destinando-lhes uma dada posição no caso do sujeito negro, um lugar inferior na ordem do ser social.

Que resultados, colonizadores e colonizados poderão colher das ideias plantadas por Mannoni?

Fanon identificou em teses de Mannoni, a operação subalternizadora do negro. A obra analisada aproximava-se da reflexão de Walter D. Mignolo, pela qual, o pensador argentino explicita que, ao avaliar o mecanismo da ação colonizadora dos europeus, por onde quer que tenham se instalado a partir do século XV, vê-los-emos operando a poderosa máquina de fazer hierarquias e produzir desigualdades:

No momento em que nos damos conta do lugar que habitamos na matriz colonial de poder, nos damos conta de que estamos hierarquizados, e estamos hierarquizados por uma máquina de produzir diferenças. Esta máquina é a colonialidade. (MIGNOLO, 2010).

Ora, o livro de Mannoni foi visto por Fanon, como uma peça justificadora da dominação. Ganhava ares messiânicos ao verbalizar que, os autóctones de todas as áreas colonizadas guardavam narrativas que anunciavam a chegada de supostos salvadores, vindos do oceano.

Na opinião de Fanon a obra de Mannoni caracterizava a justificativa que legitimava a colonização, pois, o livro construía a imagem do malgaxe, na contramão do esclarecimento, isto é, um sujeito que renunciava à racionalidade, fundamento-mor da concepção europeia de homem.

Assim, Mannoni formulou uma tipologia da subordinação onde o negro Malgaxe se realizava ao assumir o colono branco, como tutor, quando na realidade, a aparente resignação dos nativos pendia para a estupefação, diante da fúria com que os colonizadores se abateram sobre eles.

Haveria alguma aproximação do modelo descrito acima e a realidade do negro na diáspora africana no Brasil?

Conforme refletiu Munanga, o enfrentamento da demanda do povo negro no Brasil carece de aprofundamento da dimensão psicológica, também devastada pela ação da colonial modernidade:

A psicologia brasileira é uma área que teria muito a contribuir na produção do conhecimento sobre o racismo e suas consequências na estrutura psíquica tanto dos indivíduos vítimas como dos discriminadores. Se os comportamentos sociais numa sociedade racista como a nossa podem ser objeto de um olhar interdisciplinar, cabe a cada disciplina implicada dar a sua contribuição dentro de sua especificidade, tornando-se, *ipso facto*, auxiliar e complementar das disciplinas afins. (MUNANGA, 2002, p. 9).

Com tal afirmação, Munanga auxilia a demonstração da relevância da crítica de Fanon ao texto de Mannoni.

Se o empenho pela constituição de uma sociedade com homens e mulheres livres e iguais, tem algum sentido, e se as condições objetivas de vida do povo negro permanecem lacunares, cumpre o concurso da ciência e da tecnologia, para a devida concretização do fato como um todo.

Qual seria a contribuição de uma ciência fundamentada em falácias como as encontradas por Fanon no livro de Mannoni?

Este estudo prossegue acompanhando Fanon nas leituras de outros estudos científicos voltados para uma descolonização da ciência e da tecnologia, procurando melhor embasar o contexto do entendimento.

### 2.3.2 Mito Da Impulsividade Criminal Do Norte-Africano

Os saberes médicos acerca dos africanos são apresentados com roupagem e a autoridade que a ciência confere, contudo, Fanon examinou algumas teorias daquele âmbito e a partir da confrontação com dados da realidade, sugeriu que os resultados apresentados careciam de sustentação.

Antes de relatar os estudos do Prof. Porot e Dr. Carothers, Fanon contextualizou o fenômeno da perspectiva da colonização. No regime colonial os nativos desenvolveram mecanismos de 'não-cooperação' ou 'cooperação mínima'. (FANON, 1979, p. 255).

Fanon argumentou que os indígenas eram requisitados para servir a colonos. Por se tratar de trabalho alienado, centrado na lógica da violência colonial, havia boicotes e demais expressões de resistência silenciosa. Acontecia uma disputa, a partir da qual, o colonialismo tratava de teorizar para descrever e explicar, o que se passava com os colonizados.

Esta seção do documento acompanha a crítica de Fanon ao discurso científico, que se produziu, considerando-o um mito.

O ápice da controvérsia<sup>35</sup> que Fanon ergueria contra a Escola da Argélia, residiria na recusa do resultado do estudo que pesquisadores fizeram para explicar a elevada e inquietante incidência de violência por parte dos norte-africanos.

Estudiosos sustentariam que os impulsos criminais dos norte-africanos seriam muito exacerbados se comparados aos europeus, e que a causa desse fenômeno residiria na configuração diferenciada do aparelho cerebral do norte-africano.

Fanon rebelou-se contra a tese que o alto índice de criminalidade entre os nativos argelinos, pudesse ter origem no dispositivo cerebral das pessoas.

Entre as características do povo argelino estabelecidas pelo colonialismo examinaremos a sua assombrosa criminalidade. Antes de 1954 os magistrados, os policiais, os advogados, os jornalistas, os médicos legistas eram unânimes em dizer que a criminalidade do argelino causava problema. O argelino, afirmavam, é um criminoso nato. Formularam uma teoria, apresentaram provas científicas. Essa teoria foi objeto, durante mais de 20 anos, de ensino universitário.

Os estudantes argelinos de Medicina receberam [...] ensinamentos, e pouco a pouco, imperceptivelmente, depois de se acomodarem ao colonialismo, as

---

<sup>35</sup> O problema levantado pelos psiquiatras argelinos consistia na constatação de um elevado índice de violência entre os norte-africanos. A investigação que os psiquiatras desenvolveram restringira-se ao âmbito individual, ignorando os aspectos sócio-políticos da questão. Consequentemente, encontraram nos indivíduos as explicações para tais comportamentos. Gendzier explica que, a partir de sua experiência de trabalho e de produção intelectual, entre 1953 e 1956 e a vivência das condições encontradas no hospital de Blida-Joinville, Fanon aprendeu “o que muitos de seus colegas europeus não haviam considerado aparentemente necessário aprender: que os argelinos não são simplesmente ‘nativos’ que possam manipular-se e educar-se, senão um povo com sua história e suas próprias tradições.” (GENDZIER, 1977, p. 130). À medida que ampliava sua compreensão da antropologia do povo argelino, Fanon, fiel aos princípios da terapia institucional, considerava inaceitáveis os procedimentos e os resultados apresentados pelos psiquiatras da Universidade de Argel. A perplexidade de Fanon é esta: os franceses agridem os argelinos, desrespeitam sua cultura e suas pessoas, apropriam-se de suas terras e de sua liberdade e desestruturam sua sociedade; um dos efeitos da invasão é o desequilíbrio nas relações sociais entre os nativos; então os pesquisadores concluem que a violência e a agressividade dos norte-africanos são culpa do cérebro deles: o cérebro do norte-africano é sub-humano, pois lhe falta um pedaço, o córtex! Como consequência, o Prof. Antoine Porot (1876 - 1965) e seus seguidores, do alto da autoridade da sua ciência, zoomorfizam os norte-africanos: são animais! Salvo melhor juízo, esta lógica é cotidianamente aplicada no Brasil, mormente pela ação da mídia: os pobres da periferia são tidos como violentos... Detalhe: a maioria dos pobres das periferias no Brasil é constituída por pessoas negras... Enquanto isso, uma névoa de silêncio habitualmente recobre de invisibilidade a violência de burocratas e tenocratas, agentes da totalidade e beneficiários da colonialidade do poder, tidos como “pessoas de bem”.

elites conformaram-se com as taras naturais do povo argelino. Indolentes natos, mentirosos natos, ladrões natos, criminosos natos. (FANON, 1979, p. 255-256).

Fanon acessava os relatos dos cientistas envolvidos na análise do comportamento do norte-africano, reunindo dados e conclusões. Preliminarmente situava o problema levantado pelos colonialistas e seguia os passos daquela exploração:

“Nós nos propomos expor aqui essa teoria oficial, recapitulando suas bases concretas e a argumentação científica”. (FANON, 1979, p.256).

Numa segunda etapa retomaremos os fatos e trataremos de reinterpretá-los.

Fanon explicava a argumentação colonialista a respeito dos argelinos com três grandes eixos:

- “O argelino mata frequentemente [...]. (FANON, 1979, p. 256).
- O argelino mata com selvageria [...]. (FANON, 1979, p. 256).
- O argelino mata por uma coisa de nada” [...]. (FANON, 1979, p. 256).

Fanon notava que os dados observados pelos colonialistas eram considerados relevantes, a ponto de justificar o investimento para dar-lhes uma sistematização, isto é, dar-lhes um tratamento científico:

“Todos esses elementos enfeixados em torno da criminalidade argelina, pareceram especificar suficientemente, o fato para que se edificasse uma tentativa de sistematização.” (FANON, 1979, p.257).

Fanon destacou o trabalho do Prof. Porot como sendo um marco na sistematização do problema levantado, pois lecionou em faculdade, orientou pesquisas, apresentou resultados em eventos científicos e teve discípulos.

Será este o próximo tema.

### 2.3.2.1 Prof. Porot

A suposta criminalidade dos argelinos, noutras oportunidades, teria sido observada, em outros territórios africanos.

Fanon considerou que, formulações dos cientistas coloniais, transcendiam a Argélia, ganhando dimensões mais abrangentes.

Estudos sobre os eventos levantados durante décadas foram capitaneados pelo Prof. Porot:

Observações idênticas, ainda que menos fecundas, foram feitas na Tunísia e em Marrocos, de sorte que foi possível falar cada vez mais em criminali-

dade norte-africana. Durante mais de 30 anos, sob a direção permanente do Prof. Porot, lente de psiquiatria na Faculdade de Argel, diversas equipes vão determinar as modalidades de expressão dessa criminalidade e propor uma interpretação sociológica, funcional, anatômica. (FANON, 1979, p.257).

A matéria prima para elaborar o relato Fanon recolheu dos mais importantes trabalhos sobre o tema.

Os trabalhos foram realizados "pela escola psiquiátrica da Faculdade de Argel. As conclusões das pesquisas empreendidas durante mais de 20 anos foram objetos, convém lembrar, de cursos superiores na cadeira de psiquiatria." (FANON, 1979, p. 257).

O comentário de Fanon citado a seguir, revela a seriedade da matéria em análise. Os discursos que foram produzidos no meio científico nortearam todas as ações dos sujeitos. Embora produzidos em circunstâncias duvidosas, têm pretensão de verdade e é sob esse prisma que os sujeitos os internalizam:

Assim os médicos argelinos diplomados pela Faculdade de Argel tiveram de ouvir e aprender que o argelino é um criminoso nato. Ainda me lembro de um colega que expunha solenemente essas teorias e acrescentava: 'É duro engolir isso, mas, está cientificamente estabelecido. (FANON, 1979, p. 257).

Finalmente, em 1935 o Prof. Porot, proclamou os resultados dos estudos levados a cabo e posteriormente, legitimado pelos ritos acadêmicos durante um Congresso dos pares. Considerados os fatos objetivamente analisados, Porot reduziu o indígena norte-africano a uma ordem infra-humana:

Abandonando a fase descritiva a escola de Argel abordou o plano explicativo. Foi em 1935, no Congresso dos Alienistas e neurologistas de língua francesa, realizado em Bruxelas, que o Prof. Porot definiu as bases científicas de sua teoria. Discutindo a exposição de Baruk sobre histeria, frisou que 'o indígena norte-africano, cujas atividades superiores e corticais são pouco evoluídas, é um ser primitivo cuja vida essencialmente vegetativa e instintiva é dirigida principalmente por seu diencéfalo. (FANON, 1979, p. 259).

Fanon explicou o que significava a conclusão do Prof. Porot:

Para bem aferir a importância dessa descoberta do Prof. Porot é preciso lembrar que a característica da espécie humana, quando a comparamos com as outras vértebras, é a corticalização. O diencéfalo é uma das partes mais primitivas do cérebro, e o homem é em primeiro lugar o vertebrado em que predomina o córtex. (FANON, 1979, p.259).

Dito isto, acentuou Fanon, a tese do Prof. Porot simplesmente fazia desaparecer a dimensão humana do norte-africano, zoomorfizando-o:

- “Para o Prof. Porot, a vida do indígena norte-africano é dominada pelas instâncias diencefálicas. Isto equivale dizer que de certo modo o indígena norteafricano está privado de córtex.” (FANON, 1979, p.259-260).

Fanon interrompeu a exposição de estudos, do Prof. Porot, não sem antes apontar a contradição das formulações do estudioso:

O Prof. Porot não evita essa contradição e, em abril de 1939, no *Sud Médical e Chirurgical*, afirma, em colaboração com seu discípulo Sutter, atualmente professor de psiquiatria em Argel: ‘O primitivismo não é uma característica de maturidade, uma parada observada no desenvolvimento do psiquismo. É uma condição social que atingiu o termo de sua evolução, está adaptado de maneira lógica a uma vida diferente da nossa’. Afinal os professores abordam a base mesma da doutrina: ‘esse primitivismo não é somente uma maneira resultante de uma educação especial; tem fundamentos muito mais profundos, e acreditamos mesmo que deve ter seu substrato numa disposição particular da arquitetura (sic), pelo menos na hierarquização dinâmica dos centros nervosos’. (FANON, 1979, p.259-260).

A consequência social das teses científicas apresentadas é direta. Considerada a condição infra-humana atribuída ao sujeito norteafricano o colonizador adotaria uma ação condizente com essas teses, ao lidar, com qualquer sujeito que se julgue pertencente àquela tipologia:

- “A reticência do colonizador no que toca a confiar uma responsabilidade ao indígena não é racismo ou paternalismo, mas, apenas uma apreciação científica das possibilidades limitadas do colonizado.” (FANON, 1979, p.260).

Pesquisas levadas a cabo pelo Prof. Porot, ganhavam dimensão continental africana. Coube ao Dr. Carothers conduzir a conclusão do estudo abreviada adiante.

#### 2.3.2.2 Dr. Carothers<sup>36</sup>

O problema da violência, criminalidade e demais desagregações da sociabilidade argelina, e africana em geral, foi observado e explicado por homens de ciências da Europa.

<sup>36</sup> A monografia do Dr. J.C. Carothers, *Psychologie normale et pathologique de l'African: etude ethno-psychiatrique* está disponível, em dois arquivos, em:

<[http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/38003/1/WHO\\_MONO\\_17\\_%28part1%29\\_fre.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/38003/1/WHO_MONO_17_%28part1%29_fre.pdf)  
[http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/38003/2/WHO\\_MONO\\_17\\_%28part2%29\\_fre.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/38003/2/WHO_MONO_17_%28part2%29_fre.pdf)>.

Acesso

em 01nov2012.

Nessa passagem, Fanon produziu uma resenha “pedindo uma conclusão em escala continental africana ao Dr. Carothers, perito da Organização Mundial da Saúde. Esse especialista internacional reuniu num livro aparecido em 1954 o essencial de suas observações.” (FANON, 1979, p.260).

O Dr. Carothers desenvolveu trabalhos na África Central e Oriental,

mas suas conclusões assemelham-se às da escola norte-africana. Para o perito internacional, com efeito, ‘o africano utiliza muito pouco seus lóbulos frontais. Todas as particularidades da psiquiatria africana podem ser relacionadas com uma preguiça frontal.’ (FANON, 1979, p.260).

Fanon seguiu a demonstração do cientista e informou que,

Para se fazer compreender melhor, o Dr. Carothers estabelece uma comparação bastante expressiva. Assim, assevera que o africano normal é um *européu lobotomizado*. Sabe-se que a escola anglo-saxônica acreditou ter encontrado uma terapêutica radical de certas formas graves de doenças mentais procedendo à exclusão de uma parte importante do cérebro. A constatação de graves desagregações da personalidade fez com esse método fosse abandonado. Segundo o Dr. Carothers, a similitude existente entre o indígena africano normal e o lobotomizado europeu é assombrosa (FANON, 1979, p. 260-261).

Segundo Fanon, o Dr. Carothers consultou diversos estudos de outros autores que atuaram em distintas regiões da África. De posse dos dados...,

O Dr. Carothers nos propõe uma conclusão que funda uma concepção unitária do africano. ‘Tais são’, escreve, ‘os dados dos casos que não dizem respeito às categorias europeias. Foram recolhidas nas diferentes regiões da África Oriental, Ocidental, Meridional, e no conjunto os autores tinham pouco ou nenhum conhecimento dos trabalhos uns dos outros. A similitude essencial desses trabalhos é portanto absolutamente notável. (FANON, 1979, p. 261).

Acompanhando o itinerário das investigações de cientistas da etnopsicologia e reconhecendo procedimento, tese e respectivas sustentações, Fanon notou que as conclusões dos autores etiquetavam os africanos em geral, como portadores de cérebros congenitamente distorcidos, defeituosos. Segundo o discurso comportamentos bizarros dos africanos, teriam a origem nos cérebros estragados que possuíam:

Eis, pois, um comportamento insólito: a frequência da criminalidade do argelino, a banalidade dos motivos encontrados, o caráter cruel e sumamente sanguinário das rixas, tudo isso apresentava aos observadores um problema. A explicação proposta, que se tornou matéria de ensino, parece ser em última análise a seguinte: a disposição das estruturas cerebrais do norte-africano dá a explicação da preguiça do indígena, de sua inaptidão intelectual e social e de sua impulsividade quase animal. (FANON, 1979, p.261).

Algumas das primeiras observações de Fanon sobre conclusões dos cientistas mencionados constataram que os comportamentos dos norte-africanos, por eles considerados como impróprios e problemáticos explicavam-se com certa normalidade a partir do determinismo biológico.

A causalidade do problema foi localizada na natureza biológica dos sujeitos:

A impulsividade criminal do norte-africano é a transcrição na ordem do comportamento de um certo arranjo do sistema nervoso. É uma reação neurologicamente compreensível, inscrita na natureza das coisas, da coisa biologicamente organizada. A não-integração dos lóbulos frontais na dinâmica cerebral explica a preguiça, os crimes, os roubos, os estupros, a mentira. (FANON, 1979, p.261).

Tais assertivas ultrapassavam tempo e espaço de origem. Apoiavam-se sobre a autoridade científica e por isso, tinham pretensão de validade universal. A gravidade encontrava-se no potencial de perigo que continha, quando se considerava que premissas com tais marcas tendessem a ser assimiladas como diretrizes.

Os imperativos emanados da ciência servirão para governar a ação das mulheres e dos homens no mundo, sejam na qualidade de indivíduos que compartilham símbolos, sejam como instituições que estabelecem políticas, projetos e programas, sem maiores questionamentos.

Fanon identificou os tipos de ações que essas pretensas verdades científicas poderiam legitimar:

E a conclusão quem me forneceu foi um subprefeito: 'A esses seres naturais', disse ele, 'que obedecem cegamente as leis de sua natureza, é necessário opor quadros estritos e implacáveis. É preciso domesticar a natureza, não convencê-la'. Disciplinar, adestrar, domar e hoje pacificar são os vocábulos mais usados pelos colonialistas nos territórios ocupados. (FANON, 1979, p.261-262).

Portanto, os estudos apresentados deixam à mostra as bases pseudocientíficas da inferiorização do sujeito colonizado.

A partir de tais dados os agentes da dominação pensavam ter legitimadas suas práticas disciplinares de assujeitamento e controle.

A máquina hierarquizadora produziu, proclamou, argumentou e configurou socialmente a naturalização da colonialidade do ser: a natureza biológica do africano é inferior ao europeu.

### 2.3.3 Crítica de Fanon ao determinismo científico da criminalidade do norte-africano

Fanon justificou o acompanhamento que fez do itinerário percorrido pelos homens de ciência durante o qual elaboraram teorias sobre a violência dos norte-africanos e, mais tarde dos africanos em geral: “Se recapitulamos as teorias propostas pelos homens de ciência colonialistas, assim fizemos não tanto para mostrar sua pobreza e seus contrassensos, mas sobretudo para abordar um problema teórico e prático extremamente importante”. (FANON, 1979, p. 262).

Embora as lideranças da Revolução considerassem a criminalidade argelina um tema de menor importância, “[...] as discussões travadas em torno desse tema foram a tal ponto fecundas que nos permitiram aprofundar e aclarar a ideia de libertação individual e social.” (idem *ibidem*). As lideranças, entre as quais o autor, refutaram as teorias dos cientistas e passaram a ensinar à militância as outras razões da criminalidade em tela:

Quando, na prática revolucionária ventilamos perante os quadros e os militantes a questão da criminalidade argelina, quando expomos o número médio de crimes, de delitos, de roubos do período anterior à Revolução, quando explicamos que a fisionomia de um crime e a frequência dos delitos dependem das relações existente entre os homens e as mulheres, entre os homens e o estado e cada um compreende... (FANON, 1979, p. 262).

A concepção dos revolucionários argelinos identificou que a causalidade do fenômeno criminal deles não está localizada na anatomia cerebral. Está sim associada às relações entre as pessoas:

- “Quando assistimos à rápida desarticulação da noção de argelino ou norte-africano criminoso por vocação, noção que estava igualmente fixada na consciência do argelino [...] podemos dizer que a Revolução progride.” (FANON, 1979, p. 262).

Fanon chamou a atenção do leitor ressaltando que essa discussão fosse levantada precisamente para tematizar à questão teórica fundamental. A consciência:

O problema teórico importante é que é preciso a todo instante e em todo lugar explicitar, desmistificar, enxotar o insulto ao homem que é senhor de si. Não basta esperar que a nação produza novos homens. Não basta esperar que em perpétua renovação revolucionária os homens insensivelmente se transformem. É bem verdade que esses dois processos importam, mas é necessário auxiliar a consciência. (FANON, 1979, p. 262).

O autor observou que a criminalidade argelina, longe de ser um processo mecânico, distinguia-se conforme os contextos em que se dava.

Na Argélia, os alvos preferenciais das agressões eram os próprios argelinos, sendo raros, ataques a pessoas francesas. Na condição de imigrantes, na França, os alvos da criminalidade argelina, não mais eram outros argelinos e, sim, pessoas francesas: “Na França a criminalidade diminui. Dirige-se sobretudo aos franceses, e os móveis dessa criminalidade são radicalmente novos”. (FANON, 1979, p. 263).

Um paradoxo importante foi destacado pelos revolucionários, ajudando-os a desconstruir junto aos militantes o mito da criminalidade do norte africano: “constata-se desde 1954<sup>37</sup> um quase desaparecimento dos crimes comuns.” (FANON, 1979, p. 263). Concluíram que “a luta nacional parece ter canalizado todas as cóleras, nacionalizado todos os movimentos afetivos ou emocionais.” (Idem *ibidem*).

Tendo colocado os fatos que constituem o problema em tela, Fanon oferece a explicação que define a criminalidade norte-africana como um mito e nada mais. A raiz fontal da criminalidade é a situação colonial:

Parece portanto que o contexto colonial é suficientemente original para autorizar uma reinterpretação da criminalidade. Foi o que fizemos em proveito dos combatentes. Hoje todo o mundo em nossa pátria sabe que a criminalidade não é consequência de caráter congênito do argelino nem da organização de seu sistema nervoso. A guerra da Argélia, as guerras de libertação nacional fazem surgir os verdadeiros protagonistas. (FANON, 1979, p. 264).

A situação colonial por princípio, nega a condição humana; os mecanismos que utiliza alteram as bases da existência do colonizado gerando a repressão que confunde a lucidez do sujeito assujeitado. A brutalização do cotidiano torna-se banal:

Na situação colonial, como já foi demonstrado, os indígenas estão entre eles mesmos. Tendem a servir de anteparo recíproco. Cada um esconde do outro o inimigo nacional. E quando, fatigado após uma dura jornada de dezesseis horas, o colonizado deixa-se cair na esteira e um menino do outro lado do tabique põe-se a chorar e o impede de dormir, como que por acaso a criança é argelina. Quando vai solicitar um pouco de sêmola ou um pouco de azeite ao vendeiro ao qual já deve algumas centenas de francos, e lhe é negado esse favor, um ódio imenso e uma irresistível vontade de matar o submergem, e o vendeiro é um argelino. (FANON, 1979, p. 264).

Defendendo a argumentação, Fanon contextualizou as condições da convivência perturbada pela necessidade da sobrevivência permanentemente ameaçada e narrou um episódio por ele mesmo presenciado que sintetizava a racionalidade da contestação que argumentou contra as conclusões do Prof. Porot e Dr. Carothers:

---

<sup>37</sup> Ano de início da Revolução argelina.

Sim, no período colonial, na Argélia e alhures, é possível fazer muita coisa por um quilo de sêmola. É possível matar várias pessoas. É mister imaginação para poder processar essas coisas. Ou memória. Nos campos de concentração homens são assassinados por um pedaço de pão. Lembro-me de uma cena horrível, ocorrida em Oran em 1944. Do campo onde aguardávamos o embarque, os militares atiravam pedaços de pão a meninos argelinos que os disputavam com raiva e ódio. (FANON, 1979, p. 265).

O episódio supramencionado envolvendo meninos parece similar às estruturas do comportamento de animais.

Fanon conjecturou a possibilidade de consultar um veterinário para obter explicações que ajudassem a compreender aquele fato:

Os veterinários poderiam esclarecer fenômenos evocando o célebre *peck-order* (sic) constatada nos galinheiros. O milho que é distribuído, de fato, objeto de uma competição implacável. Certas aves, as mais fortes devoram todos os grãos enquanto outras menos agressivas emagrecem a olhos vistos. Toda colônia tende a se tornar um imenso galinheiro, um imenso campo de concentração onde a única lei é a da faca. (FANON, 1979, p. 265).

A antítese ao resultado dos trabalhos do Prof. Porot e discípulos, bem como, os do Dr. Carothers, em suma, foi declarada nestes termos:

- “A criminalidade do argelino, sua impulsividade, a violência de seus assassinatos não são, portanto, a consequência de uma organização do sistema nervoso nem uma originalidade do caráter, mas o produto direto da situação colonial.” (FANON, 1979, p. 266).

## **Algumas Considerações II**

O rol de aportes médicos e psicológicos esmiuçados nos textos de Fanon cumpre bem a função de chamamento da atenção sobre a gravidade dos temas tratados e do poder das afirmações que foram feitas a partir deles. Declarações articuladas a partir de estudos minuciosos, supostamente fundamentados nos procedimentos reconhecidos e academicamente admissíveis, quando decantados das esferas dos saberes formalmente credenciados, chegarão ao rés do chão da sociedade como sinônimo de verdade.

As engenhosas elucubrações de Mannoni, denunciadas por Fanon têm pretensão de verdade universal, assim como os experimentos do Prof. Porot e seus alunos. Igualmente, a monografia do Dr. J.C. Carothers, segue a mesma lógica quando constrói uma peça discursiva com suposta cientificidade.

Fanon concluiu que o material produzido pelos ditos cientistas teria uma função social, sim:

- “Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir.” (FANON, 1980, p. 36).

Da perspectiva dos estudos descoloniais o investimento dos estudiosos aqui criticados por Fanon consistia numa zoomorfização do sujeito, conformando-o por uma redução ontológica pouco faltando para declará-lo 'ente de pura animalidade'. Crianças, bestas ou insanos, eis a clausura aonde jazia a docilidade segundo Mannoni, ou a índole violenta, segundo o Prof. Porot e o Dr. Carothers.

A descolonialidade identifica nas teses analisadas um epistemicídio, ou racismo epistêmico, colonização epistemológica (QUIJANO, 1992), isto é, a violência sistemática contra os saberes do outro ou possibilidades do outro produzir conhecimentos considerados válidos.

O racismo epistêmico formulado pelos discursos de Mannoni, Porot e Carothers atesta que o negro africano é um humano hierarquicamente inferior, de duvidosa capacidade de produção de saberes, de cultura. Evidentemente, os verdugos e torcionários do sistema colonial sentir-se-iam justificados ao perpetrarem atos de sujeição e eliminação física de negros. Fanon já antecipara esta intuição quando denunciava a violência epistêmica da colonização:

Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados. Como dar conta desta constante? Os psicólogos que têm tendência para tudo explicar por movimentos da alma pretendem encontrar este comportamento ao nível dos contactos entre particulares: crítica de um chapéu original, de uma maneira de falar, de andar... Semelhantes tentativas ignoram voluntariamente o carácter incomparável da situação colonial. Na realidade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. (FANON, 1980, p. 37).

Fanon não promulgou qualquer condenação moral ao argelino que tivesse atacado a outro argelino, mas reconheceu que a situação colonial desestabilizava os sujeitos. Porém, identificou que a energia que levava o argelino a crises explosivas contra seus próprios patrícios era potencializadora do espírito transformador. Coube à Revolução canalizar a violência em ebulição para o verdadeiro inimigo do argelino, o colono francês.

## 2.4 COLONIALIDADE DO SER E A INESSENCIALIZAÇÃO DO NEGRO

A colonialidade do poder necessitada de legitimação racional da supremacia pretendida pela burguesia europeia produziu a colonialidade do ser, quando estabeleceu uma disputa para determinar que o sujeito europeu, é o ser.

A racialização dos povos decorre da demanda da colonialidade que fazia da hierarquização dos povos, subterfúgio para justificar ações de expropriação de terras escravização e, quando lhe convinha, extermínio de outras populações. A colonização do ser configurou uma guerra ontológica cujo produto foi à elaboração de discursos que desconheciam a essência humana dos sujeitos assujeitados, reduzidos à escravidão ou servidão e transformados discursivamente em negros ou índios.

A colonialidade operou como poderosa máquina de produzir hierarquias, (Mignolo), desenvolveu os mecanismos empregados pelos europeus para negar o negro como ser, retirando-lhe as propriedades que o qualificam como humano, constituindo-se em poderoso instrumento da dominação.

Esse procedimento de controle e disciplinamento é executado a partir de uma base teórica que incorpora técnicas de subjugação pela violência física e outros elementos que, ao longo do tempo, passam a configurar uma cultura.

O poderoso aparato empregado pelo sistema de conquista e dominação europeia junto aos africanos arrasou as formas e processos socioeconômicos e culturais que estes desenvolviam dentro dos próprios parâmetros no ambiente de origem.

As meditações de Fanon abordam essas experiências, inicialmente, na diáspora enfatizando a situação antilhana como o fez em *Pele Negra Máscaras Brancas*.

Naquela obra passou em revista os efeitos do escravismo no âmbito da psique e da cultura na diáspora negra caribenha. A segunda situação, acontecida na África, ele a examinou nos livros, *Os Condenados Da Terra*, *Sociología De Una Revolución* e *Em Defesa Da Revolução Africana*. O acompanhamento da análise dos discursos ontológicos desvela um dos pilares da obra de Fanon.

Desde a Grécia antiga, o pensamento ocidental tem protagonizado disputas de ordem ontológica. Ao longo do tempo o que tem acontecido é a sucessão secular de embates entre distintas ontologias. (DUSSEL, 1980). Um exemplo dessa análise fá-lo, Dussel, em relação ao livro *Ser E Tempo*, de Martin Heidegger, por meio da qual argumenta que a metafísica europeia representada por esta obra, edifica uma tipologia do *ser* e do *não-ser*, (paralelo com o tema do senhor e escravo hegeliano).

O agravante sugerido pela análise de Dussel consiste no fato que as categorias metafísicas criticadas, consistiriam em instrumentos de dominação, se tratando da relação entre os hemisférios norte e sul. Noutros termos, o homem europeu é o ser e o da periferia o não-ser. Portanto, a filosofia de cunho eurocentrista é um instrumento justificador da opressão.

Heráclito, já ressaltara que “a guerra é a origem de tudo”. Ordenar e hierarquizar o ser têm sido operações de movimento constante do pensamento ao longo da história. Definir, classificar e determinar o sentido do ser, se constituiu em prodigioso empenho desde os primórdios da filosofia. Por meio desse esforço foram estruturadas grandes narrativas e os grandes sistemas de pensamento da Europa ocidental.

Parmênides de Eléia, no século VI a.C. estabeleceu que *o ser é, e o não-ser não é*; Platão, com a *teoria das ideias*, organizava a realidade sustentando a noção de dois mundos, sendo um suscetível de erros e outro, absolutamente centrado na verdade; já Aristóteles pela *teoria da substância e das categorias* de apreensão do ser, definiu a existência de um único mundo onde o espírito pode identificar o que se move e se transforma, e o que é permanente e imóvel. Esses autores, dentre tantos outros pensadores, contribuíram para edificação de um sentido para as coisas e para o ser humano no mundo.

Dussel analisou o papel dos discursos ontológicos e concluiu que:

A ontologia, pensamento que exprime o ser - do sistema vigente e central - é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império, do centro. Filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias. (DUSSEL, 1980, p. 11).

- Quais seriam as aproximações entre as ontologias e a crítica de Fanon ao colonialismo?

- Sob quais aspectos podem ser argumentados, que Fanon realizou um desvelamento dos pressupostos ontológicos do mundo colonial?

A narrativa de Fanon relata a violência ocorrida no contexto colonial. Nas páginas que lavrou transparece a brutalidade do sistema de usurpação que se estabeleceu no Terceiro Mundo por meio da ação do colono europeu. Falava ele a partir da Argélia, colônia francesa norte africana. Contudo o texto extrapola o cenário arge-

lino, focalizando em muitos momentos a plêiade de manifestações libertárias espalhadas pelo continente africano.

Quênia, Angola, Madagascar, Congo, África do Sul e Costa do Marfim são alguns dos nomes que comparecem nas páginas, como protagonistas de enfrentamento do colonialismo. Por isso, não parece impróprio considerar, que a obra perfaz uma fenomenologia da descolonização.

O filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres integrante do *Grupo Modernidad/Colonialidad* inspirando-se em Fanon retomou o tema da ontologia identificando nele a condição e possibilidade, da construção da inferioridade/superioridade, de sujeitos históricos, e legitimação de relações sociais de dominação/subordinação, ainda que apareçam assinadas por reconhecidas autoridades da arte do pensar. No ensaio Maldonado-Torres

examina a articulação entre raça e espaço na obra de vários pensadores europeus. Centrando-se no projecto de Martin Heidegger de procurar no Ocidente as raízes, denuncia a cumplicidade desse projeto com uma visão cartográfica imperial que cria e separa as cidades dos deuses e as cidades dos danados. O autor identifica concepções análogas noutros pensadores ocidentais, sobretudo em Levinas, Negri, Zizeck, Habermas e Derrida. Ao projecto da busca das raízes, com os seus pressupostos racistas, ele opõe uma visão crítica, inspirada em Fanon, que sublinha o carácter constitutivo da colonialidade e da danação para o projecto da modernidade europeia. O autor conclui com um apelo a uma diversalidade radical e uma geopolítica do conhecimento descolonial. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 71).

A peleia ontológica que constitui a colonial-modernidade adentrou as terras africanas, americanas e asiáticas pelas botas do europeu que se instalou assumindo a condição de colono. O usurpador chegava orientando-se pelos pressupostos de uma ontologia que o constituía um sujeito histórico, como ser, o ser.

De acordo com o esquema ontológico proposto por Parmênides de Eléia, ao ser contrapunha-se o não-ser. A práxis colonial europeia confinava os povos africanos, americanos e asiáticos à categoria do não-ser.

Doutro lado, a guerra de libertação colonial foi à prática da violência da parte do colonizado negando a negação do próprio ser para assim reafirmar ser. Guerrear contra os agentes da metrópole colonial, os colonos, foi o modo encontrado pelo colonizado para reafirmar a si mesmo como o ser: "o colonizado [...] pegou em armas não [...] porque morria de fome e via a desagregação de sua sociedade, mas porque era considerado e tratado pelo colono como um animal [...]". (FANON, 1979, p.114).

O pensamento de Frantz Fanon e a atualidade da contribuição para a emancipação do sujeito negro tornaram-se compreensíveis desde que situados na perspectiva da colonização, tanto na África quanto na diáspora.

Nas duas situações uma constatação se repete:

- a violência foi à condição *sine qua non* do aparente êxito europeu, em impor-se como ser relegando o nativo, o ameríndio e o africano sequestrado, à categoria de nada, de não-ser.

Essa disputa de ordem ontológica no mundo colonial levou Fanon ao estranhamento das discrepâncias quanto ao sentido do ser humano e do mundo nas regiões colonizadas. Por isso, descreveu e questionou o colonialismo daqueles atores, os beneficiários e as vítimas.

Mas, como Fanon conceituou o *colonialismo*?

- Segundo a crítica de Fanon, que papel desempenharam os intelectuais e democratas franceses a seu respeito?

- O próximo capítulo acompanhará Fanon nas reflexões sobre este tema.

## CAPÍTULO 3 – COLONIALISMO E OS CONDENADOS DA TERRA

O pensamento e a intervenção política de Fanon carregam as fortes marcas do enfrentamento do colonialismo. O grande problema que balizou a atuação de Fanon foi o colonialismo. Ao longo dos textos pode-se observar que o autor debate-se com indagações da seguinte natureza:

- Que é o colonialismo?
- Que efeitos o colonialismo produziu no psiquismo e na cultura do negro na diáspora americana?
- Como superar o colonialismo na África?
- Qual a relação entre o humanismo europeu e o colonialismo?
- Por que o humanismo colonialista é contraditório?
- Que pressupostos são válidos para a edificação do novo humanismo?

Este capítulo recupera algumas reflexões do autor a respeito da colonização e do seu embate por meio do novo humanismo.

### 3.1 SOBRE A NOÇÃO DE COLONIALISMO: CRÍTICA AOS INTELECTUAIS E DEMOCRATAS FRANCESES

A colonização é uma marca da dinâmica do capitalismo. Consoante pressupostos de acumulação de capital o sistema capitalista move-se para configurar alternativas que lhe permitam realizar uma estrutura. Fanon ressaltou que o capitalismo foi o movente causador da exploração colonial, cuja ação foi ganhando novos contornos à medida que a conjuntura alterava-se.

Nos primórdios da colonização, uma colônia podia ocupar territórios imensos: o Congo, a Nigéria, a Costa do Marfim etc... Mas hoje em dia a luta nacional do colonizado se insere numa situação inteiramente nova. O capitalismo, em seu período de desenvolvimento, via nas colônias uma fonte de matérias-primas que, manufaturadas, podiam espalhar-se no mercado europeu. Depois de uma fase de acumulação do capital, impõe-se hoje modificar a concepção da rentabilidade de um negócio. As colônias converteram-se num mercado. A população colonial é uma clientela que compra. (FANON, 1979, p. 49).

Decorrente desse cenário, o colonizado então transformado em mercado consumidor, passa a ser importante para a lucratividade da “fração monopolista da burguesia metropolitana.” (Idem ibidem p. 50).

Por esse motivo a Fração Monopolista, orienta agentes colonizadores a agir sobre o colonizado não mais pra dizimá-lo, senão para discipliná-lo, administrando-o positivamente enquanto fonte de renda. Fanon discutiu conceito de colonialismo ao analisar o papel que desempenharam intelectuais e democratas franceses a respeito da presença destes nas terras conquistadas. (FANON, 1980, p. 85). As reflexões questionam o que os intelectuais franceses pensam sobre a matéria: "os democratas franceses, ao decidirem chamar colonialismo ao que [...] deixou de ser conquista e ocupação militar, simplificam deliberadamente os factos (sic)." (FANON, 1980, p. 90-91). Fanon definiu o colonialismo ao introduzir o tema afirmando que

O colonialismo não é um tipo de relações individuais, mas a conquista de um território [...] e a opressão de um povo; é tudo. Não é um certo comportamento humano ou [...] relações entre indivíduos. Atualmente, todo o francês na Argélia é um soldado inimigo. Enquanto a Argélia não for independente, é preciso aceitar essa consequência lógica. (FANON, 1980, p. 90).

O autor criticou os democratas franceses por acreditarem que "foi por não terem entendido que o colonialismo é apenas uma dominação militar que os democratas franceses se encontram hoje no limite do paradoxo". (FANON, 1980, p. 90).

Fanon recordou que entre os colonizadores, circulava uma posição doutrinal, aceita unanimemente, segundo a qual haveria "entre o povo colonizado e a classe operária do país colonialista uma comunidade de interesses." (FANON, 1980, p. 90).

Lembrou o autor que as guerras de independência constituíam a prova cabal que esta tese era simplesmente uma falácia. Impactado pelos fatos que presenciava na Argélia, Fanon tomou-os como matéria-prima para explicitar a coluna dorsal da colonização. Nestes termos, ressaltou que

O argelino sente globalmente o colonialismo francês, não por simplismo ou xenofobia, mas por que, realmente, todo o francês na Argélia mantém com o argelino relações baseadas na força. Evocar casos particulares de franceses anormalmente gentis para com argelinos não modifica a natureza das relações entre um grupo estrangeiro que açambarcou os atributos da soberania nacional e o povo que se encontra privado do exercício do Poder. Nenhuma relação pessoal pode contradizer este dado fundamental: a nação francesa, por intermédio dos seus representantes, opõe-se à existência da nação argelina. (FANON, 1980, p. 92).

Fanon explicou que nas "colônias de enquadramento" a modalidade da permanência do país colonizador e dos mecanismos de controle da realidade colonial, escamoteia do povo colonialista a crueza da realidade vivida pelos colonizados.

Prova disso argumentou Fanon é o fato que "o povo colonialista é representado por soldados, polícias e técnicos" (FANON, 1980, p. 92), por isso os metropolitanos permanecem refugiados na ignorância. Mas, Fanon, insurgiu-se como a voz que acusa a totalidade da nação francesa de uma prática criminosa, explicando que:

Nas colônias de povoamento esta fuga de si próprio torna-se impossível. [...], segundo a célebre fórmula de um chefe de Estado francês, 'não existe um só francês que não tenha um primo na Argélia', toda a nação francesa está comprometida no crime contra um povo e é hoje cúmplice dos assassinios e torturas que caracterizam a guerra da Argélia. (FANON, 1980, p. 92).

Fanon contrariou a tibieza dos democratas franceses, propondo-lhes uma mudança radical de conduta:

- "o democrata francês deve julgar e condenar o conjunto da colonização reconduzida à sua categoria de opressão militar e policial." (FANON, 1980, p. 93).

Interrompeu as considerações sobre o tema reafirmando que o "colonialismo é organização da dominação de uma nação após a conquista militar". (Idem ibidem).

Em seguida, Fanon será acompanhado em sua análise da violência durante a colonização e no movimento de descolonização.

### 3.2 DA VIOLÊNCIA DA COLONIZAÇÃO

Na abertura do livro *Os Condenados Da Terra*, Frantz Fanon situou o tema a ser analisado, ressaltando, de imediato a constatação da violência:

- "Libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth, qualquer que seja a rubrica utilizada ou as novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um fenômeno violento." (FANON, 1979, p. 25).

O autor caracterizou de imediato, a bipolarização do mundo colonial identificando colono e colonizado, como extremidades de uma gangorra, a disputar pela violência, a hegemonia no território colonial. Fanon ressaltou que a descolonização foi a troca de uma espécie de homens por outra espécie de homens. A descolonização, desde o primeiro dia, constituiu-se na reivindicação mínima do colonizado. Entretanto, para o colono o resultado da descolonização é "um futuro terrificante". (FANON, 1979, p. 26).

O autor argumentou que a descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta:

A descolonização sabemos-lo, é um processo histórico isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. (FANON, 1979, p.26).

A colonização, estrutura sanguessuga implantada com a força das armas e dos dispositivos ideológicos que a acompanham, tem objetivo de atender interesses da metrópole colonial. O país colonialista, por meio da ação dos agentes demonstra grande interesse pelo povo colonizado, sobretudo no que refere à usurpação do resultado do trabalho e apropriações que possam ser transformadas em capital. Como escreve o autor "é o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado (sic). O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial". (FANON, 1979, p. 26).

O movimento de libertação colonial provoca uma desordem absoluta porque se contrapõe à ordem de dominação estabelecida pela metrópole colonialista.

De fato, a guerra de libertação nega aquela ordem ontológica imposta pelas armas e pelos aparelhos ideológicos do estado.

O autor descreveu a lógica da colonização tecendo um quadro cuja nitidez revela incompatibilidade entre interesses do colono e do colonizado. São opostos:

- Tese e antítese, afirmação e negação; ou um, ou outro. Jamais os dois.

Não há negociação, acordo ou meio termo. Como ensinou Aristóteles em lógica, trata-se do terceiro excluído, isto é, entre o ser e o não-ser inexistente um "quase". Por isso, a descolonização acontecerá sob o signo da violência.

O colonizado tornou-se um bloco antitético à medida que foi tomando consciência da pétreia intencionalidade de dominação que orientava as ações do colono.

De imediato, resistiu para sobreviver, mas à medida que crescia a consciência do projeto hegemônico do colono, crescia a coragem e disposição de enfrentá-lo com o único meio do qual tinha conhecimento, a violência. O texto de Fanon explicita a dimensão ontológica da descolonização, a transformação do ser:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. (FANON, 1979, p. 26).

Ressaltou Fanon. O homem novo que começa a emergir da guerra de libertação "não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural: a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo em que se liberta". (FANON, 1979, p. 26-27).

A luta revolucionária é o meio pelo qual o povo colonizado aspira alcançar a dignidade humana. Fanon enfatizou que o triunfo da descolonização consistia numa inversão: os últimos tornarem-se os primeiros. Para precisar o sentido dessa ideia, o autor anota que a descolonização exige um reexame integral da situação colonial.

Por que haveria a exigência de um reexame integral da situação colonial?

- A colonização estabelece uma hierarquia na sociedade.

Os colonizados ocupam o último lugar na fila e os colonos, o primeiro. Estar em primeiro lugar lembra a condição ontológica da qual trata Dussel, (1980, p. 8-21):

- A metrópole é o ser e a colônia o não-ser. Estar em último lugar é ter a existência negada, o não-ser, a negação do ser, a nadificação, coisificação do homem e da mulher colonizado/a. Essa situação estrutural exige um reexame, porque a imposição da situação colonial não arrefece o anseio da mulher e do homem colonizada/o em recuperar a condição humana.

A tomada de consciência da violência da colonização estimula o colonizado a destruir esse programa também por meio da violência. A guerra da descolonização ganha razão de ser, a partir de quando o colonizado reconhece que não há possibilidade de entendimento com o colono, porque os interesses são iguais e contrários. Convence-se que não há reforma possível do sistema colonial. Haverá mudança somente pela violência. Transparece da análise do autor uma assunção do materialismo histórico, pois, à medida que determina o perfil da colonização e o papel do colono, como articulador, o personagem histórico que a transforma em fato, determina também o colono e a existência negada. Ora, o diagrama da dialética marxista estabelece perfeitamente o sentido do movimento da história:

- O colono como afirmação produz igual e contrário ao colonizado.

Esse crescerá em identidade na medida mesma da ação do colono, pautada pela violência por método e instrumento. O colonizado protagonizará o papel da antítese. Negará aquele que lhe nega a existência. Afirmar-se-á por meio do enfrentamento, do exercício da violência para suplantar e eliminar o colono e a dele, política.

O colonizado pegou em armas e determinou-se a erradicar a presença do colono do país, ansioso por um horizonte de liberdade e descobriu que poderia edificar a nova condição, utilizando o mesmo princípio do colonizador, a violência.

A seção seguinte demonstra que Fanon argumentou que não seria uma violência gratuita, mas catarse, princípio de libertação.

### 3.3 VIOLÊNCIA E LIBERTAÇÃO NACIONAL

No momento em que se instaura o combate mortal entre os dois protagonistas, (colono X colonizado), abre-se a via para que os últimos se tornem os primeiros. De acordo com Fanon "exposta em sua nudez, a descolonização deixa entrever, através de todos os seus pólos, granadas incendiárias e facas ensanguentadas." (FANON, 1979, p. 27). Ele argumentou que descolonização é uma manifestação de violência da qual o colonizado em luta foi aluno: o grande professor de violência foi o colono, representante da metrópole colonial, "nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de 'desorientadores'". (FANON, 1979, p. 28). Na colônia, a repressão executada pelo gendarme e pelo soldado, "a coronhadas ou com explosões de *napalm*" (FANON, 1979, p. 28) foi o mecanismo que o colono utilizou para a contenção física do colonizado. A tortura, o massacre e a fuzilaria estiveram sempre entre os procedimentos adotados para aniquilar valores, princípios e conceitos tradicionais das comunidades nativas. O colono criou um mundo maniqueísta: a cidade do branco, de um lado, com luxo e conforto e, de outro, a vila precária reservada ao colonizado. A escola dos filhos do colono e escola para indígenas, "a linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado." (FANON, 1979, p. 28). O autor denunciou o aparato tecnológico para consumir a dominação: "nas colônias o estrangeiro vindo de qualquer parte se impôs com o auxílio dos seus canhões e das suas máquinas." (FANON, 1979, p. 29-30).

Embora a ação truculenta do colonizador fosse constante, o colonizado tomou consciência da violência da colonização e se viu estimulado a destruir o programa recorrendo também ao uso da violência: "não se desorganiza uma sociedade, por mais primitiva que seja com tal programa se não se está decidido desde o início, isto é, desde a formulação mesma deste programa, a destruir todos os obstáculos encontrados no caminho." (FANON, 1979, p. 27). O autor apresentou os motivos que, entendia ele, evidenciavam as razões da violência de que o colonizado lançou mão, para se livrar do colono invasor.

Estampou, por exemplo, o paradoxo entre o mundo do colono e do colonizado, apontando o quadro de miséria que marcava o espaço dos indígenas:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*, a reserva é um lugar mal afamado, povoado por homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. (FANON, 1979, p. 30).

Fanon analisou psicologicamente o colonizado. Qualificou-o de invejoso pois olhava com luxúria para a cidade do colono na intenção de tomar-lhe o lugar. Aquele invejoso desejava ter as coisas do colono, sentar-se à mesa, deitar-se na cama, de preferência, com a mulher do colono. O argumento evoca uma afirmação de Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*<sup>38</sup>. A descolonização é um processo radical. Rejeita a possibilidade de mesclar as duas zonas – a do colono e a do colonizado - Não! Desmanchar o mundo colonial significa destruir e enterrar a zona do colono. Eis, pois, a premissa para a violência do colonizado em luta:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referência da economia, os modos da aparência e do vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser história em atos, a massa colonizada se engolfar nas cidades interditas. (FANON, 1979, p. 30).

Das páginas de *Os Condenados Da Terra* emerge minuciosa reflexão sobre a libertação colonial que longamente tem inquietado os espíritos conservadores, particularmente quando Fanon passa a investigar o sentido e o papel da violência.

Primeiramente, encarou-a como instrumento do conquistador europeu. Mais tarde, identificando danos que esta causou entre povos colonizados, apresentou-a como terapia, meio de cura da psiquê das pessoas atormentadas pela colonização.

### 3.4 DA VIOLÊNCIA QUE CURA

Recorrendo à experiência clínica, Fanon examinou os efeitos psicológicos da colonização notando que “[...] o acúmulo histórico da violência colonial, já sedimentada por gerações, havia criado nos indivíduos alguns sintomas recorrentes, aos quais teve acesso privilegiado como terapeuta”. (FERNANDES, 2011).

<sup>38</sup> “Horrorizai-vos por querermos [...] a propriedade privada. [...] Numa palavra, censurai-nos que queiramos [...] vossa propriedade. Pois é isso [...] que queremos”. (MARX; ENGELS, URSS, 1987, p.49).

Deteve-se sobre a vivência onírica do colonizado, encurralado pelo invasor, esfolado pelo chicote, refletiu e descreveu as perturbações mentais que a opressão exercia sobre o psiquismo do colonizado enquanto este dormia:

A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. (FANON, 1979, p. 39).

Os textos evidenciam que Fanon analisou a descolonização com base sociológica, filosófica, histórica e antropológica, sem deixar de observar, sobretudo o fenômeno psíquico.

Em muitas passagens, Fanon interpretou psicanaliticamente os sonhos das personagens. Penetrou as mentes do colono e do colonizado, vasculhando os espaços mentais, identificando danos causados pela dinâmica da colonização sobre a estrutura interior de cada um daqueles sujeitos.

Expôs dum lado, estragos provocados pela colonização na subjetividade dos colonizados, e de outro, as terríveis sequelas psíquicas que muitos agentes coloniais passavam a carregar.

A violência contra o colono surgiu como condição de possibilidade de libertação política, mas também psíquica. Lembrou o autor que....,

Quando, em 1956, depois da capitulação do Sr. Guy Mollet diante dos colonos da Argélia, a Frente de Libertação Nacional, num panfleto célebre, constatou que o colonialismo só larga a presa ao sentir a faca na goela, nenhum argelino achou realmente esses termos demasiados violentos. O panfleto não fazia senão exprimir o que todos os argelinos sentiam intimamente: o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior. (FANON, 1979, p. 46).

Fanon identificou, “nas lutas armadas há o que se poderia chamar o ponto de não-retorno.” (FANON, 1979, p. 70). Uma exacerbação da política de repressão, na Argélia, em 1955 e 1956, foi a gota d’água para a ida ao “ponto de não-retorno”.

Fanon cita notícia publicada no N. 4 de 28/3/1957 de Résistance Algérienne:

Respondendo ao voto da Assembléia Geral das Nações Unidas, o Governo Francês acaba de determinar na Argélia a criação de milícias urbanas.

Chega de sangue derramado, disse a ONU, Lacoste<sup>39</sup> responde: Formemos milícias. Cessem fogo, aconselhou a ONU, Lacoste vocifera: Armemos os civis. As duas partes em luta estão convidadas a entrar em contacto para encontrar uma solução democrática e pacífica, recomendava a ONU, Lacoste decreta que doravante todo europeu andarà armado e deverá atirar em quem quer que lhe pareça suspeito. A repressão selvagem, iníqua, beirando o genocídio, deverá antes de mais nada ser coibida pelas autoridades, imaginava-se então. Lacoste retruca: Sistematizemos a repressão, organizemos a caça aos argelinos. (FANON, 1979, p. 70-71).

Nota-se, nesta passagem, o caráter dramático e intenso da violência colonial francesa. Chegou-se à irreversibilidade da luta sangrenta, desdobramento físico do maniqueísmo conceitual erigido pelo colono. A indignação levou o povo à resistência: “a mobilização das massas, quando se efetua por ocasião da guerra de libertação, introduz em cada consciência a noção de causa comum, de destino nacional, de história coletiva”. (FANON, 1979, p. 73).

A mobilização das massas orientou-se para erradicar definitivamente a colonização, servir de argamassa à nação libertada, dar coesão aos nacionais no engajamento, fomentando a reconstrução com a participação de todos.

O autor realçou que a luta anticolonial fez crescer entre colonizados a consciência que tinham uma causa comum. Cabia-lhes prosseguir atuando em conjunto após a debandada dos colonos: “a luta, afirmam todos, continua. O povo verifica que a vida é um combate sem fim.” (FANON, 1979, p. 73).

A libertação do indivíduo e da coletividade fundia-se na atmosfera do enfrentamento, onde “a violência do colonizado, já o dissemos, unifica o povo.” (FANON, 1979, p. 73). A guerra de descolonização levou os colonizados a superarem discórdias intestinas, evoluindo para a união da nação contra o colono. Houve o fortalecimento de uma identidade comum entre os colonizados, que lhes permitiu enfrentar o colono, matá-lo ou bani-lo da terra colonizada. Demonstrou o autor que a descolonização foi resultado duma luta onde não houve líderes carismáticos porque o povo foi protagonista. Fanon observou que “ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o aos seus próprios olhos”. (FANON, 1979, p. 74).

Fanon referia-se ao povo em luta de libertação com admiração e respeito.

---

<sup>39</sup> O Governador Geral da Argélia.

Assumiu-se como participante ativo da luta contra o colonialismo. O amor ao povo e lealdade ao propósito da libertação eram mencionados seguidamente. Ao caracterizar o povo que se libertava, Fanon contrapôs a descrição da ontologia europeia que negava ao colonizado a condição do ser. No entanto Fanon ultrapassou o etnocentrismo do colono e produziu uma tipologia do colonizado, delineando as personagens que definiu como *Os Condenados Da Terra*, tema abordado em seguida.

### 3.5 DO PERFIL DOS CONDENADOS DA TERRA

Os povos recobertos de inessencialidade pelos discursos eurocêntricos, *Os Condenados Da Terra* são apresentados pelo autor, que os conheceu e de quem se tornou porta-voz. Baseado na convivência identificou-lhes condições socioeconômicas, e explicitou os modos de ser. Mas, cuidou também de apresentar a astúcia do colonizador que recorreu aos mais variados mecanismos para fins de conquistar o espaço colonial e se manter no poder em detrimento do povo nativo. Dentre outros dispositivos o invasor impôs o etnocentrismo para se justificar, constituindo, assim o mundo maniqueísta da realidade colonial. O estrangeiro tracejou as linhas demarcatórias entre o espaço reservado ao *eu* e o espaço de confinamento do *outro*. O mundo europeu branco, cristão, burguês, foi caracterizado ontologicamente como espaço do *ser*, da verdade e do bem. Ao mundo do colonizado restaram às marcas do nefando, daquilo que há de pior:

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. (FANON, 1979, p.31).

O autor prosseguiu a descrição da percepção que o colono tem dos indígenas, informando que a religião cristã exercendo intelectualidade orgânica da colonização, processou ao nivelamento ético e cultural dos colonizados:

Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca desta indigência, desta depravação constitucional. Por isso é preciso colocar no mesmo plano o DDT que destrói os parasitas, portadores de doença, e a religião cristã que combate no nascedouro as heresias, os instintos, o mal. (FANON, 1979, p.31).

Indígena, nacional, povo colonizado, autóctone, *lumpen-proletariat*, são algumas categorias que Fanon utilizou para se referir aos nativos atormentados pelos colonos europeus. Foi do meio destes coletivos que emergiu a voz libertária disposta a se desfazer da presença opressora do colonizador europeu.

Fanon criou a tipologia do *povo colonizado*, identificando os grupos urbanos e as comunidades camponesas<sup>40</sup>. Contrariamente ao juízo de Marx e Engels, são exatamente os camponeses e o *lumpen-proletariat*, os grupos que Fanon identificou como núcleo sadio de todo processo de construção da nova nação libertada que davam consistência à verdade da revolução. Estavam na situação de mais nada terem a perder. No caso argelino identificou os subgrupos: árabes, negros, brancos de origem europeia, judeus. (FANON, 1976).

Nas cidades os nacionais terminaram por se aproximar dos europeus. Trabalhadores liberais – taxistas, comerciantes, dentre outras ocupações – oferecendo préstimos aos colonos europeus. Enviaram os filhos para frequentar escolas europeias, apreenderam noções de organização política e malgrado não tivessem lastro histórico, fundaram sindicatos e partidos políticos que mimetizam partidos e sindicatos europeus. A esses segmentos Fanon denominou *burguesia nacional*, *partidos nacionalistas*, *pequenos burgueses*. Traça-lhes o perfil, cuja nota mais constante é a de manter-se sempre próximo do europeu.

Desencadeada a guerra de libertação nacional, a burguesia urbana passa a adotar um comportamento ambíguo em relação aos europeus. Com passar do tempo, tornam-se os articuladores da nova nação livre, contudo enveredando para cooperação política, contribuindo para que o país colonialista permaneça explorando a ex-colônia por meio da cumplicidade da representação política local. (FANON, 1979).

O autor reconheceu, entretanto que um segmento da burguesia urbana assumiu uma postura crítica em relação ao europeu e ao resto da burguesia urbana.

---

<sup>40</sup> Marx e Engels, no *Manifesto do partido comunista* emitiram um juízo negativo sobre o potencial revolucionário dos camponeses: “As camadas médias, o pequeno industrial, pequeno comerciante, o artesão, o camponês, todos eles, face ao seu declínio, combatem a burguesia para assegurar a sua existência como camadas médias. Não são, pois, revolucionárias, mas conservadoras. Mais ainda, são reaccionárias, procuram fazer andar para trás a roda da história. Se são revolucionários, são-no apenas à luz da sua iminente passagem para o proletariado, e assim não defendem os seus interesses presentes, mas os futuros, e assim abandonam a sua posição própria para se colocarem na do proletariado.” (MARX, K; ENGELS, F., 1987, p. 43). Igualmente, desconfiam do lumpemproletariado: “O lumpenproletariado, esta putrefação passiva das camadas inferiores da velha sociedade, é aqui e além atirado para o movimento por uma revolução proletária, e por toda a situação que ocupa na vida está mais disposto a deixar-se comprar para maquinacões reacionárias (sic).” (Idem ibidem). O conceito de *lumpenproletariado* desprezado por Marx e Engels se refere aos mesmos dados do conceito de *lumpen-proletariat* a que se refere Fanon?

Foram eles, os burgueses urbanos, que, a partir das peripécias da guerra de libertação, viram-se perseguidos, rumando para as áreas rurais. Lá foram acolhidos pelos camponeses.

A influência que passaram a receber desse outro ator social converteu-os aos mais legítimos princípios da libertação.

Que é, então, o povo camponês que tanto impressionou a Frantz Fanon?

Como era o modo de vida deles?

Qual foi o impacto da colonização sobre o arranjo existencial?

Que fatores precipitaram a indignação contra os europeus invasores?

Fanon descreve o significado do encontro do intelectual e os camponeses (autobiográfico?), apresentando as características profundamente humanas que identificam tal segmento:

O militante nacionalista que resolve, em vez de brincar de esconder com os policiais nos centros urbanos, colocar seu destino nas mãos das massas camponesas não perde nunca. O manto camponês estende-se sobre ele com uma ternura e um vigor insuspeitados. [...] as massas rurais jamais deixaram de colocar o problema de sua libertação em termos de violência, de terra a retomar aos estrangeiros, de *luta nacional*, de insurreição armada. Esses homens [militantes nacionalistas] descobrem um povo coerente que se perpetua numa espécie de imobilidade mas que guarda intatos os seus valores morais, seu apego à nação. Descobrem um povo generoso, pronto ao sacrifício, desejoso de se dar, impaciente e de uma altivez de pedra. (FANON, 1979, p. 104).

Parte do campesinato deserdado e oprimido no campo foi às cidades, onde não encontrou espaço. Passo seguinte acomodou-se às franjas das cidades nas favelas que as circundavam. Sem trabalho, resistiram teimosamente para sobreviver. A eles Fanon designou os *lumpen-proletariat* e justamente desses grupamentos percebeu aflorar o mais consistente interesse em se livrar da presença do colonizador.

A constituição de um *lumpen-proletariat* é um fenômeno que obedece a uma lógica própria, e nem a atividade dos missionários, nem as prisões do poder central podem entravar-lhe a progressão. O *lumpen-proletariat*, é semelhante a uma rataria, apesar dos pontapés, apesar das pedradas, continua a roer as raízes da árvore. (FANON, 1979, p. 107).

Fanon descreveu o perfil do *lumpen-proletariat* e o seu *modus operandi*, constatando que os partidos nacionalistas não compreendiam este fenômeno, provocador de sua desagregação. Ambientado nas favelas, o *lumpen-proletariat* constituía-se em grupo de pressão, ávido por penetrar nos espaços inimigos:

A favela consagra a decisão biológica do colonizado de invadir custe o que custar, e se for necessário, pelas vias mais subterrâneas a cidadela inimiga. O *lumpen-proletariat* constituído e pesando com todas as suas forças sobre a 'segurança' da cidade, significa o apodrecimento irreversível, a gangrena instalada no domínio colonial. Então os caftens, os cafajestes, os desempregados, uma vez invocados os direitos comuns, atiram-se na luta de libertação como robustos trabalhadores. Os ociosos, os desclassificados vão através do canal da ação militante e decisiva, reencontrar o caminho da nação. (Idem ibidem).

Em várias passagens Fanon ressaltou a importância dos dirigentes políticos procederem à formação política do povo: "A tarefa de tornar o povo adulto será facilitada ao mesmo tempo pelo rigor da organização e pelo nível ideológico de seus dirigentes." (FANON, 1979, p. 119). Ele articulou trabalhos de formação ideológica tendo em vista a conscientização. Nesse mesmo sentido relatou o aprendizado junto ao povo ao acompanhar as decisões que foi assumindo durante o processo revolucionário. Causou-lhe espanto as apropriações que o povo fez de saberes, recursos científicos e tecnológicos. Animado pelo ideal revolucionário de libertação o povo argelino experimentou profundas alterações de costumes e valores. A ciência e tecnologia foram fortemente reorientadas pela práxis revolucionária do povo.

Por se sentir ameaçada pelos rejeitados da sociedade capitalista industrial, a burguesia passou a considerá-los *classes perigosas*, alvos de constantes perseguições ao longo da história.

Ao refletir sobre a contemporaneidade do pensamento de Fanon, Maldonado-Torres reafirma a abrangência e atualidade das observações do martinicano, chamando atenção para alguns conceitos da colonialidade e disseminação dos modos de ser que a definem:

Os problemas que Fanon observou e diagnosticou nas colônias nunca foram relevantes somente nelas. A colonialidade do poder, do ser, do conhecer e do gênero (ver os trabalhos de L.Gordon, R. Grosfoguel, M. Lugones, W. Mignolo, A. Quijano, B. de Sousa Santos, C. Walsh, y S. Wynter entre outros) forjou-se na colônia, no barco com escravos, nas plantações, no espaço íntimo da casa, no Estado, na relação entre império e colônia, e entre centro e periferia. Dali se expandiu de múltiplas formas, de modo que hoje em dia está por todos os lados e nos afeta a todos. (MALDONADO-TORRES, 2012).

Certamente, esta observação de Maldonado-Torres ilumina a reflexão sobre a intencionalidade que determina a educação tecnológica para que aconteça a epifania das epistemes que carrega concernente ao sujeito negro, colocando-o numa ordem inferior de subjetivação.

Além disso, a citação de Maldonado-Torres chama atenção pra aguda percepção que tem Fanon, sobre extensão e profundidade da dominação colonial, destacando a convergência das considerações para compreensão da colonialidade global contemporânea depois de passados cinquenta anos desde o falecimento dele:

Ao mesmo tempo, não é estranho que a colonialidade se mostre de forma particularmente viciosa em relação a sujeitos racializados e aqueles provenientes de colônias atuais e antigas. Por isso hoje, cinquenta anos depois da morte de Fanon, seu pensamento seja altamente relevante não apenas em relação à compreensão das dinâmicas da “colonialidade global”, mas também em relação aos modos de exclusão encontrados e aos esforços de re-humanização organizados por descendentes de escravos e sujeitos coloniais, assim como de migrantes provenientes do Sul Global as metrópoles e cidades dos antigos impérios, entre outros grupos de sujeitos cuja mesma humanidade está em questão. (Idem Ibidem).

Maldonado-Torres prossegue, observando que tanto a Europa quanto os Estados Unidos, recebem hoje imigrantes oriundos das antigas colônias, mas, carecem de competência para interpretar as contradições da colonialidade que então se apresentam, tendendo a diagnosticar o outro como portador de alguma patologia, sem jamais questionar os próprios pressupostos colonialistas:

Embora Fanon tenha visto uma Europa que havia sido visitada recentemente por excessos de colonialidade, manifestada na *hybris* imperialista e racista hitleriana, hoje em dia, mais do que nunca, a Europa é frequentada por sujeitos coloniais procedentes de regiões onde se construíram elementos cruciais da colonialidade. E é em relação a estes sujeitos que a Europa continua mostrando sua maneira usual de esconder os problemas que ela mesma cria e que outros sofrem, e de patologizar as comunidades e os movimentos que protestam ou buscam mudanças. Algo parecido também ocorre nos Estados Unidos, com seu ataque a migrantes de fala espanhola e outras comunidades que sofrem preconceito, e não é raro encontrar atitudes parecidas entre as elites do Sul Global. (Idem ibidem).

Maldonado-Torres finaliza o texto pontuando que:

- “a descolonização é um projeto inconcluso” (idem ibidem).

Diz mais, que as metrópoles contemporâneas são espaços racializados, onde as pessoas continuam sendo rotuladas racialmente e as hierarquizações ocorrem de modo naturalizado.

Pior quando o racismo das metrópoles é denunciado e se exige o reconhecimento da humanidade dos sujeitos marginalizados ocorre um complexo fenômeno, pois porta-vozes do racismo levam a

apelidá-los de essencialistas, quer dizer, a re-patologizá-los, ou a dizer que confundem o problema porque usam tecnicismos particulares como “pós-colonialismo” e outros. Todavia hoje, na metrópole como em outros lados, as direitas se unem mais as esquerdas na hora de silenciar o racismo e na hora de deslegitimar grupos sociais que desafiam as normas interpretativas modernas, quer sejam liberais, conservadoras, ou marxistas, que presumem ditar o que é ação social e política. Não é estranho[...] que a luz de tais afrontas estes sujeitos encontrem apoio em Fanon, e sobretudo num Fanon que nunca colocou o método por cima das pessoas, e que estava muito familiarizado com as tramas complexas do racismo e colonialidade. (Ibidem).

### Algumas Considerações III

A tese da violência exposta por Fanon em *Os Condenados Da Terra*, ainda suscita importantes debates.

Seria o autor um terrorista?

Fanon era violento?

Que papel o tema da violência ocupa no varal de ideias que Fanon estende ante os olhos do público leitor?

As lembranças que Sartre guardou dos diálogos com Fanon, a propósito da amizade que unia Fanon e Patrice Lumumba, tocam nesse tema e explicita o sentido da dialética da violência em Fanon:

Negro, no meio de muçulmanos brancos; arrastado com eles numa guerra atroz e necessária adota o radicalismo de seus novos Irmãos, se faz o teórico da violência revolucionária [...]. Não o ignoro: o doutrinário, nele, via na violência o destino inevitável de um mundo preste a se libertar; *mas o homem, [...], a odiava* [sem destaque no original]. (SARTRE, 1968 p. 159-160).

Alice Cherki trabalhou de perto com Fanon de 1956 a 1961. Escreveu a biografia dele na qual dentre outros temas, manifesta-se sobre a violência nos escritos dele. As informações de Cherki enfatizam que o tema da violência defendida em *Os Condenados Da Terra*, apoiado pelo ácido prefácio que Sartre lhe escreveu, gerou forte controvérsia na França. No entanto, a fama de violento que atribuem a Fanon, destoa completamente da conduta habitual da pessoa dele:

A ironia era que Fanon não era e nunca havia sido um homem violento. Pessoas que o conheceram invariavelmente usaram palavras como amor, generosidade e humanismo para falar dele. Em tributos e obituários que foram escritos por Cèsaire, Berque e outros apenas havia menção de sua bondade, sua atenciosidade, sua inabilidade de tolerar injustiças, e... sua raiva. Cèsaire o havia chamado de um secular Paráclito. Até mesmo sua raiva era um tipo de consciência de seus próprios limites em face da violência injustificada. (CHERKY, 2006, p.172).

Em entrevista, o filho Olivier Fanon, depôs, recordando que é um dentre muitas centenas de outros, filhos de mártires da revolução argelina da qual o pai, foi um teórico. E critica a parcialidade da liberdade vigente na Argélia:

Eu tenho quarenta anos, filho do mártir da revolução, o filho de um *Cha'hid*. Existem muitas centenas de nós, cujos pais morreram para que a Argélia pudesse ser livre. Hoje, 30 anos depois, o país está de joelhos. Fanon foi um teórico da revolução. Ele nunca teria aceitado essa situação. Fanon perturba...<sup>41</sup> (JULIEN, 1996).

---

<sup>41</sup> Os termos da declaração de Olivier, feita nos anos de 1990, (na tradução livre de Janaína Souza de Queiroz), expressam a convicção acerca do compromisso do pai com a revolução argelina e reafirma a contribuição como teórico do movimento. O sentido da fala de Olivier é explicado pelo relato de Gendzier, obtido durante a pesquisa para a escrita da biografia crítica de Fanon, em 1971 e publicada em 1973. A narrativa de Gendzier contrasta dois momentos: o do governo de Ben Bella e o do governo que a autora encontrou no momento da pesquisa. Gendzier notou a presença, nas livrarias de Argel, das edições completas das obras de Fanon, em língua francesa. Notou também que “a cidade encerra um grande número de lembranças: há uma Avenida Frantz Fanon e, supostamente, o hospital psiquiátrico de Blida leva seu nome.” (GENDZIER, 1977, p. 321). Ahmed Ben Bella (1918-2012) foi Presidente da Argélia independente entre 1963 e 1965. Devido à admiração que lhe devotava o Presidente Ben Bella, “Fanon gozou de uma popularidade notável.” (Idem *ibidem*). No entanto, outro era o modo como o governo que Gendzier encontrou na Argélia se manifestava a respeito de Fanon. Segundo as autoridades daquele momento, Fanon não poderia ser considerado um teórico da revolução argelina porque, inversamente, as ideias dele, foram alimentadas pela revolução. Outros fatores utilizados para minimizar a importância de Fanon, era o fato de não ser argelino de nascimento e, também, não ser muçulmano. “Enquanto os intelectuais se interessam por analisar suas ideias ou debater suas táticas, os funcionários parecem ver-se afetados, todavia pela necessidade de demonstrar que não foi uma figura influente e, por último, que nem sequer era argelino.” (Idem p. 327). Como disse um funcionário à autora, a intenção dos intérpretes oficiais do papel de Fanon na revolução argelina – naquele momento – era “desfanonizar a Argélia e desargelinizar a Fanon.” (Idem p. 328). No entanto, a própria Gendzier explica que, enquanto os governantes fabricavam um discurso anti-Fanon, o povo mantinha-se fiel às manifestações de admiração e respeito a Fanon, pois, segundo ela, os governantes em tela outra coisa não eram, senão a encarnação do perfil político criticado em *Os Condenados Da Terra*: “a pertinência da crítica política de Fanon, tal e como se expressa em *Os Condenados Da Terra*, se considera particularmente aplicável na Argélia; talvez mais do que o escritor imaginou em toda a sua vida.” (GENDZIER, 1977, p. 320).

## CAPÍTULO 4 – DESCOLONIZAÇÃO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA NA ARGÉLIA REVOLUCIONÁRIA

Este capítulo acompanha algumas reflexões de Fanon especialmente no tocante ao modo como o povo argelino se relacionava com os saberes, produtos científicos, tecnológicos e com interlocutores que detinham tais conhecimentos. Assim, a análise da relação do povo argelino com os médicos, com a radiodifusão e a agrotecnologia, dentre outros, apresentava paradoxos notáveis. As observações de Fanon sobre tais acontecimentos fazia parte das manifestações sociais que com passar do tempo, sensibilizaram a muitos analistas e estudiosos da tecnologia e da ciência. Das inquietações decorrentes dos fatos, a ciência e a tecnologia começaram a ser pensadas do ponto de vista da sociedade, provocando significativo debate nos meios acadêmicos. Os estudos CTS – ciência, tecnologia e sociedade – fazem parte deste modo de desenvolver a pesquisa científica e tecnológica. Colocados em xeque os pressupostos do determinismo tecnológico, de longa tradição, os interesses sociais emergem como os novos referenciais para a produção da ciência e da tecnologia<sup>42</sup>. Consideramos que Fanon contribuiu para o avanço da nova concepção de ciência e tecnologia. Parte das observações que fez será contemplada a seguir, a começar pela crítica ao papel exercido pelos médicos franceses na Argélia.

### 4.1 O POVO ARGELINO E OS MÉDICOS

A relação dos argelinos com a medicina interessou a Fanon, levando-o a registrar detalhadamente vários aspectos do comportamento dos colonizados diante do recurso sanitário disponibilizado pelos franceses na Argélia. As ciências da saúde que a priori poderiam atrair boa vontade dos usuários, foram vistas por Fanon a partir da colonização. A opressão colonial perturbava a opinião do argelino sobre ciência médica. Pela mesma razão todos os saberes que franceses fossem portadores:

---

<sup>42</sup> Quais seriam, pois as notas distintivas do determinismo tecnológico? Que hipóteses governam as descrições dessas marcas específicas? Dagnino responde a essa curiosidade assinalando que “o determinismo tecnológico se apoia na hipótese que tecnologias têm lógica funcional autônoma que pode ser explicada sem referência à sociedade. A tecnologia é entendida só em função do propósito a que serve e possui imediatos e poderosos efeitos sociais. Segundo o enfoque determinista, o destino da sociedade dependeria de um fator não-social, que a influenciaria sem sofrer uma influência recíproca. Isto é, o progresso seria uma força exógena que incidiria sobre a sociedade, e não uma expressão de valores e mudanças culturais.” (DAGNINO, 2008, p. 81). Os escritos de Fanon sobre o tema contrariam radicalmente esta tradição, sugerindo que a sociedade orienta a tecnologia.

A ciência médica ocidental, que penetrou na Argélia ao mesmo tempo que o racismo e a humilhação, como parte do sistema opressor, provocou sempre no autóctone uma atitude ambivalente. Além do mais, encontramos a mesma ambivalência a propósito de todas as formas de presença do ocupante. Com a medicina abordamos um dos traços mais trágicos da situação colonial. (FANON, 1976, p. 97).

A experiência era dramática. A população autóctone renunciava aos serviços médicos mesmo que os riscos pudessem ser radicais. O princípio de se manter afastados dos franceses governava as atitudes dos argelinos para com os médicos, engenheiros e quaisquer outros representantes da dominação colonial:

Quando a disciplina em questão se refere à saúde do homem, e quando tem como princípio básico mitigar a dor, é claro que nenhuma conduta negativa poderia justificar-se. Porém a situação colonial está conformada de tal maneira que obriga ao colonizado a julgar pejorativamente e sem matizes todas as contribuições do colonizador. O colonizado vê numa confusão quase orgânica ao médico, ao engenheiro, ao mestre, à polícia e ao guarda rural. (FANON, 1976, p. 97).

Fanon observou que havia uma associação entre o médico e aparato policial ou controle colonial, devido à vinculação dos procedimentos médicos à proximidade com as autoridades policiais ou políticas:

A visita obrigatória do médico ao *douar* ou ao povoado é precedida quase sempre pela reunião das pessoas a instâncias das autoridades policiais. O médico que chega nesta atmosfera de compulsão global, não é nunca um médico indígena senão um médico que pertence à sociedade dominante e, com frequência ao exército. (FANON, 1976, p. 97).

Os franceses investiram em obras sanitárias, porém os argelinos comumente não enxergavam os benefícios de tais iniciativas. As obras eram percebidas mais como um serviço do ocupante com vistas a garantir domínio e não como um serviço para o bem dos argelinos. As instalações sanitárias pareciam aos argelinos como afirmações que a presença colonizadora francesa na Argélia era imprescindível:

‘Eis aqui o que temos feito pelos habitantes deste país; este país nos deve tudo; sem nós, não existiria este país.’ Se origina então uma verdadeira restrição mental no indígena, uma dificuldade profunda para ser objetivo, para separar a boa semente da cizânia.” (FANON, 1976, p. 97-98).

Mas Fanon notou que os autóctones reconheciam que as obras poderiam lhes trazer ajuda, no entanto a presença do colonialista seria um prejuízo de dimensões tais que acabariam por ofuscar as realizações específicas.

No entanto, o argelino silenciava a esse respeito por saber que uma declaração de reconhecimento das bondades da ciência e tecnologia francesas seria mal interpretada, porque, replicando, o “colonizador transforma a frase e interpreta: ‘Não se vão, que faríamos sem vocês’?” (FANON, 1976, p. 98). Arredios, os argelinos “rechaçavam em bloco os médicos, aos professores, aos engenheiros, aos paraquedistas.” (FANON, 1976, p. 98).

Fanon distinguiu as atitudes das pessoas frente aos médicos em duas situações distintas. Numa a sociedade homogênea e situação colonial.

No primeiro caso “em nenhum momento o doente desconfia do seu médico”, (FANON, 1976, p. 99). Na outra situação quando ocorriam mortes de argelinos em hospitais franceses, embora fizessem parte das rotinas de qualquer hospital, “eram interpretadas como uma decisão homicida e consciente do médico europeu”. (FANON, 1976, idem ibidem), mas corroborando as desconfianças dos autóctones, Fanon adicionou que em certos serviços hospitalares se praticavam “experimentos com pessoas vivas numa proporção nada depreciável”. (FANON, 1976, p. 99).

Em consequência das contradições de interesses, os argelinos evitavam os internamentos em hospitais fugiam a consultas e desobedeciam posologias prescritas pelos médicos: “o colonizado não se nega a enviar o enfermo ao hospital, senão a enviá-lo ao hospital dos brancos, dos estrangeiros, do conquistador.” (FANON, 1976, p. 100). Fanon discutiu se esta negativa estaria motivada pela valorização das técnicas médicas tradicionais em detrimento dos recursos da tecnologia francesa, mas acabou definindo que os motivos repousavam no repúdio à colonização: “Porém a constelação colonial está configurada de tal maneira que, o que é brutalidade fraternal e terna de quem só quer meu bem, se interpreta como uma manifestação da hostilidade e vontade de humilhação do conquistador.” (FANON, 1976, p. 101).

Informações dadas pelo texto de Fanon explicitam o drama do argelino colonizado necessitado de cuidados médicos e ao mesmo tempo ameaçado de rendição frente o inimigo: “No caso de que a sociedade colonizada chegasse a expressar sua aceitação de qualquer aspecto da sociedade colonizadora, não há dúvida que sealaria imediatamente de uma integração em marcha.” (FANON, 1976, p. 101-102).

São notáveis as observações contidas nas análises que o autor desenvolveu sobre o significado de ciência e tecnologia para o povo argelino que vinculava tais saberes, ao desiderato da liberdade, da excelência das condições de vida, na situação da guerra de libertação.

Tem-se aqui matéria-prima para relação destas percepções com conceitos desenvolvidos nos estudos CTS – Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade, de crescente importância no tempo presente.

#### 4.1.1 Médicos Europeus Na Argélia: Cargos De Desconfiança

Em geral, o médico europeu comportava-se em concordância com os projetos colonialistas. Fanon revelou que aquele profissional desfrutava na colônia, de um padrão de vida muito superior aos dos colegas que viviam na metrópole.

Além disso, na maior parte das vezes o médico europeu era também um agente colonizador. Proprietário de terras, comandava o cultivo agrícola, seguindo a mesma lógica dos demais colonos. Era também um aventureiro (FANON, 1976, p. 109). As características, segundo Fanon, não deixavam margem a dúvidas quanto aos compromissos que aquele médico assumia:

Cada médico tem seus vinhedos e o advogado se ocupa de seus arrozais com tanta dedicação como qualquer colono. O médico não só se define socialmente pelo exercício de sua profissão. É igualmente proprietário de moinhos, de bodegas, de hortos, e seu saber médico é exibido vaidosamente por ele como uma simples distração. (FANON, 1976, p. 109).

O envolvimento do médico europeu com o colonialismo levava-o a se afastar da profissão e de princípios norteadores. As características que o identificam parecem ser suficientes para explicar o terror que era para os indígenas argelinos apresentar-se para uma consulta ou um internamento hospitalar:

Ao não depender exclusivamente de sua clientela, e ao obter de suas propriedades enormes rendas, o médico assume uma concepção particular da moral profissional e da prática médica. O orgulho colonialista, o desprezo ao cliente, a odiosa brutalidade contra o enfermo indígena, a total falta de consciência se manifestam na seguinte fórmula: 'não necessito dos clientes para viver.' (FANON, 1976, p. 109).

O médico europeu estava afiliado a partidos democráticos e a ideias anticolonialistas, “mas nas colônias, o médico faz parte da colonização, da exploração. Na Argélia, não devemos estranhar que médicos e professores das faculdades estejam na cabeça dos movimentos colonialistas<sup>43</sup>”. (FANON, 1976, p. 109).

---

<sup>43</sup> A caracterização que Fanon apresenta de médicos franceses e outros profissionais da área tecnológica contradizem fortemente a tese da neutralidade científica e tecnológica: “nessa visão [da neutralidade da ciência e da tecnologia], o mundo dos fatos seria explicado mediante estruturas, relações, processos e leis a ele subjacentes sem que qualquer juízo de valor intermediasse essa explicação.”

Do ponto de vista econômico, o médico europeu estava interessado na manutenção da opressão colonial. Atuava não só como intelectual orgânico do colonialismo, também como soldado e torturador. (FANON, 1976, p. 110). O médico europeu protagonizava o afastamento radical dos princípios éticos da medicina passando a ser considerado pela FLN (Frente de Libertação Nacional) um criminoso de guerra:

Os políticos argelinos não ignoram a existência das leis da guerra. Conhecem bem a dificuldade [...] e a situação dramática da população europeia. Nesse caso, como explicar as decisões contra a vida de um médico? Quase sempre ocorre isto pela razão de que o mesmo médico, por seu comportamento, decidiu excluir-se do círculo protetor que tecem ao redor dos princípios e dos valores da profissão médica. O médico morto na Argélia isoladamente é sempre um criminoso de guerra. (FANON, 1976, p. 110).

O médico europeu foi também informante ao atender autoridades francesas na Argélia, ao divulgar procedimentos realizados em feridos argelinos. Outro serviço que prestou ao colonialismo consistiu na omissão de dados em laudos cadavéricos para proteger autoridades de corpo de delito: “o médico europeu designado informa sempre que nada, no exame, pode fazer supor que o acusado tenha sido torturado”. (FANON, 1976, p. 111). Fanon conta: “houve certificado de morte natural, quando na realidade o argelino foi morto torturado ou, mais sensivelmente, friamente executado”. (FANON, 1976, p. 112). O médico europeu colaborou com a força colonial ao aplicar soro da verdade em argelinos ou dirigir sessões de tortura. (Idem, p. 112-113), sendo que “em algumas regiões é algumas vezes o mais sanguinário e implacável dos colonizadores. Desaparece então sua qualidade de médico”. (Idem p. 110).

---

(DAGNINO, 2008, p.39). Os pensadores do movimento iluminista (séc. XVIII) iniciaram a crítica da influência religiosa sobre a ciência e tecnologia passando a pleitear o ideal da neutralidade do conhecimento científico e tecnológico. Pretendia-se, com esta reivindicação otimizar a objetividade, isto é, garantir efetivamente o primado do objeto sobre o sujeito. O resultado esperado seria o alcance de uma verdade absoluta sobre o objeto investigado. Com o crescimento das condições da objetividade esperava-se garantias que o progresso técnico-científico, rebentaria na conquista “do saber verdadeiro e universal.” (DAGNINO, 2008, p. 38). Mas as observações de Fanon provaram que esta pretensão não ocorreu no caso argelino, pois o conhecimento científico e tecnológico acabou sendo posto a serviço de interesses políticos, sociais e econômicos, policiais e militares, dentre outros.

#### 4.1.2 Médico Argelino: De Suspeito A “O Nosso Médico”

Os textos fanonianos referentes à Argélia geralmente apresentaram o médico como “elo da cadeia colonialista” (FANON, 1980, p. 107), portavozes dos interesses da metrópole colonialista.

Como, os argelinos se posicionavam a respeito dos médicos argelinos?

Fanon informou que o médico autóctone era visto pelos nacionais como um trãnsfuga, aquele que se bandeou para o lado inimigo. Havia generalização linear que tipificava não somente o médico argelino, mas abrangia outros técnicos. Marcados pelo medo e dor, os argelinos recobriam técnicos com o manto da desconfiança:

Para o grupo, com efeito, o técnico indígena é a prova viva de que qualquer de seus membros é capaz de ser engenheiro, advogado, médico. Porém, ao mesmo tempo e no fundo, é a prova do abismo que há entre o grupo homogêneo e fechado sobre si mesmo, e o trãnsfuga das categorias psicológicas ou emocionais específicas do povo. (FANON, 1980, p. 107).

Os nacionais rejeitavam o médico argelino por identificá-lo como parte do grupo inimigo, representante das forças de ocupação, um argelino cooptado, que assimilou os modos de ser do inimigo:

Para uma grande parte dos colonizados, o médico autóctone se assimila ao policial autóctone, ao caid, ao notário. O colonizado se orgulha dos êxitos de sua raza e ao mesmo tempo qualifica pejorativamente ao técnico. A atitude do médico autóctone frente à medicina tradicional [...], caracterizou-se durante muito tempo por uma agressividade inegável. (Idem ibidem).

A aproximação do médico e enfermo lida com mútuas resistências, pois o médico sentia-se psicologicamente pressionado a cumprir procedimentos racionais que estudou, mas os nacionais exigiam-lhe que fosse fiel aos fundamentos tradicionais da medicina popular. Fanon constatou a dificuldade de realizar esta aproximação, pois o médico argelino, rejeitado pelos iguais, via-se num dilema.

Em primeiro lugar, é o enfermo quem determina a relação. Desde o momento em que reconhece a superioridade da técnica ocidental sobre os métodos tradicionais de cura, pensa que é preferível dirigir-se aos colonizadores que são na realidade ‘os verdadeiros proprietários da técnica’. (FANON, 1980, p. 107-108).

Por outro lado, Fanon observou que os médicos europeus recebiam enfermos argelinos e europeus, enquanto “os médicos argelinos recebem geralmente os argelinos. É claro que podem mencionar-se algumas exceções; porém em conjunto esta descrição é válida para Argélia.” (Idem, p. 108).

Porém, a Revolução contribuiu decisivamente para a mudança de comportamentos. Como isto se deu?

Fanon registrou que por diversas vezes escreveu sobre o aparecimento de comportamentos radicalmente novos nas diversas instâncias da vida dos argelinos. Com efeito, a convicção crescente da libertação por meio da guerra contra a França significou oportunidade para ocorrerem reviravoltas nas opiniões dos argelinos sobre eles mesmos, valores, comportamentos e arranjos sociais. Parte das modificações deu-se a respeito da medicina, dos profissionais e das técnicas. As políticas para a ciência médica e as medidas de salubridade, na sociedade colonizada, partiam dos franceses que as propunham ou impunham, mas elas eram sistematicamente recebidas com o maior descaso pelos autóctones, por melhor que pudesse vir a serem os resultados. (Fanon, 1976, p. 114). Desde o início da Revolução as autoridades francesas passaram a tratar a saúde e os medicamentos como temas de destaque. Na guerra da Argélia a sonegação de medicamentos e de atendimentos médicos passou a ser arma nas mãos dos franceses:

Vimos que, desde os primeiros meses da luta, as autoridades francesas decidiram exercer controle sobre os antibióticos, o éter, o álcool, o soro antitetânico... O argelino que deseja qualquer destes medicamentos, deve proporcionar ao farmacêutico uma informação detalhada sobre sua pessoa e o enfermo. No momento em que o povo argelino decide não esperar mais a que se lhe atenda, o colonialismo proíbe a venda de remédios e instrumentos cirúrgicos. (Idem, p. 114).

O efeito da política de sonegação, foi a morte à míngua de argelinos feridos, obrigados a passar por uma agonia racionalizada, pois

Quando o argelino deseja viver e cuidar-se, a potência ocupante o condena a uma horrível agonia. Muitas famílias assistem impotentes e com o coração cheio de rancor à morte atroz por tétano dos moudjahidines feridos, refugiados em suas casas. (Idem ibidem).

Desde o início da Revolução a FNL instruiu ao povo argelino para que “qualquer ferida, por benigna que seja, deve ser atendida no ato com uma injeção de vacina antitetânica.” (FANON, 1980, p. 115).

O fator agravante era a proibição pelas autoridades francesas da venda de tais vacinas. Os argelinos saíam para comprar vacinas e voltavam de mãos vazias, entretanto se o europeu saísse para lhes buscar a mesma vacina, aí, sim, regressaria com as mãos cheias. Fanon observou: “A ciência despolitizada, a ciência posta a serviço do homem é, em geral, algo inexistente nas colônias.” (Idem *ibidem*).

Os argelinos criaram células urbanas encarregando-as de obter os medicamentos de que necessitavam.

A importância estratégica não diferia daquela dos combatentes em campos de batalhas. Medicamentos foram transformados em armas. (Idem *ibidem*).

Houve o endurecimento dos combates acrescidos de ataques à população civil, ampliando gravemente a quantidade de pessoas feridas e doentes naturais.

Fanon registrou que “não podemos ignorar que para cada soldado argelino, dez civis são mortos ou feridos. Os testemunhos de soldados franceses, neste sentido, são muito numerosos”. (FANON, 1976, p. 116). Necessitava-se de atendimento urgente de tais demandas. As autoridades revolucionárias constataram que

A partir desse momento, os remédios e os técnicos são indispensáveis. Durante este período ordenou-se aos estudantes de medicina, aos enfermeiros, aos médicos no sentido de unirem-se aos combatentes. Organizam-se reuniões entre os responsáveis políticos e os especialistas médicos. Ao cabo de certo tempo, incorporam-se a cada célula delegados da população encarregados dos problemas da saúde pública. Todas estas questões são examinadas dentro de um excepcional espírito revolucionário. (FANON, 1976, p. 116).

A decisão foi encaminhada pela direção da autoridade nacional, cujo objetivo era o “velar pela saúde do povo, de proteger a vida de nossas mulheres, de nossos filhos, de nossos combatentes.” (Idem *ibidem*). A Revolução argelina fez aparecer um poder nacional, o qual depositou nas mãos dela, a saúde do povo. O povo mobiliza-se e se envolve com o novo projeto deixando para trás a antiga passividade. Decorrente da nova conjuntura, a relação do povo com o médico argelino ganha nova configuração:

O médico argelino, o médico autóctone que, segundo vimos, foi considerado antes do combate nacional como um embaixador do ocupante, se reintegra ao grupo. Dormindo no solo com os homens e as mulheres das mechtas, vivendo o drama do povo, o médico argelino se converte num fragmento de carne argelina. Desaparecem as reticências do período da opressão absoluta. Já não é ‘o’ médico senão ‘nosso médico’, ‘nosso’ técnico. (FANON, 1976, p. 117).

O testemunho de Fanon reforça a tese que profissionais de ciência e tecnologia estão desafiados a realizar intervenções a partir do compromisso com a sociedade, com a emancipação humana. Também mostra a ciência, especificamente a medicina, como local de combate político, entremeado de estratégias e resistências.

O caso do povo argelino com os patrícios médicos prova que os saberes científico e tecnológico ganham uma dimensão humana quando são postos a serviço da liberdade e do reconhecimento da dignidade das pessoas:

O povo reivindica e assegura de hoje em diante uma técnica livre de seus elementos estrangeiros. A guerra de Libertação introduz a técnica médica e o técnico autóctone na vida cotidiana de muitas regiões da Argélia. Algumas comunidades, acostumadas às visitas mensais ou semestrais dos médicos europeus, vem por fim instalar-se definitivamente em seus povoados os médicos argelinos. Manifesta-se a presença simultânea da Revolução e da medicina. (FANON, 1976, p. 117).

A reflexão prossegue acompanhando a análise dos fundamentos racionais que norteavam os torturadores franceses e o envolvimento dos médicos europeus nas funções de intelectuais orgânicos da violência colonial.

#### 4.1.3 Filosofia Da Tortura E Corrupção Médica

As colônias de ocupação que caracterizaram projetos de colonização na África e Ásia para se realizarem exigiam o controle do povo. A argumentação seguinte descreve parte das observações de Fanon acerca da tortura como meio de obtenção desse resultado. A análise do autor permite identificar na tortura, racionalizada pelos franceses, uma filosofia e uma tecnologia da dor.

Em setembro de 1957, o Nº 10 da revista *El Moudjahid* publicou breve texto de Fanon, intitulado *A Argélia Perante Os Torcionários Franceses*, (FANON, 1980, p. 71). O autor realizou minucioso exame da tortura cuja prática enquadrava-se no conjunto de medidas adotadas pelo colonialismo francês, tendo em vista a conquista e, sobretudo, manutenção do poder nas colônias. A premissa maior de todas as ações dos franceses na Argélia era a colônia. Do ponto de vista dos franceses havia uma única razão de ser da Argélia, a saber, permanecer na condição de colônia francesa. Os sistemas repressivos foram articulados para garantir esta finalidade:

As práticas autenticamente monstruosas que apareceram depois de 1 de Novembro de 1954 impressionam pela sua generalização... [...], a atitude das tropas francesas na Argélia insere-se numa estrutura de dominação policial, de racismo sistemático, desumanização prosseguida de uma maneira racional. A tortura é inerente ao todo colonialista. (FANON, 1980, p. 71).

Fanon argumentou que a Revolução Argelina desencadeada em 1954, representava retumbante derrota dos projetos franceses e das bases de sustentação:

A revolução argelina, propondo-se a libertação do território nacional, visa não só à morte deste conjunto, como à elaboração de uma sociedade nova. A independência da Argélia não é apenas o fim do colonialismo, mas desaparecimento, nesta parte do Mundo, de um germen de gangrena e de uma fonte de epidemia. (Idem ibidem).

Fanon insistiu nos escritos que fazia na caracterização da colonização argelina como sistema de exploração centrado na violência. Aparatos militar e policial, religioso e médico, comunicacional e político, dentre outros, foram orientados como um gigantesco dispositivo tecnológico cuja finalidade última consistia na apropriação da riqueza da Argélia e do resultado do trabalho social do povo. O povo argelino subordinado pelo dito aparato tecnológico foi destinado à exploração e, para maior eficiência e eficácia do modelo, a manutenção da vigilância e do controle.

O estado francês lançou mão da tortura como filosofia que veio a se desdobrar na correspondente tecnologia da dor.

A imposição da tortura pelos franceses na Argélia, contra os argelinos, tinha um único sentido, a colonização. Quando rebentou a Revolução, em 1954, o sistema colonial recrudesciu a repressão:

O apelo ao contingente francês, a mobilização de várias classes, a convocação dos oficiais e sargentos, os convites ao sacrifício periodicamente lançados ao povo, os impostos e o congelamento dos salários empenharam toda a Nação francesa nesta guerra de reconquista colonial. (FANON, 1980, p. 72).

As autoridades conclamaram o povo francês para combate contra os argelinos e o resultado pareceu aos olhos de Fanon, como manifestação do povo francês na totalidade. Contou com “entusiasmo generalizado, e por vezes sanguinário, que marcou a participação dos operários e dos camponeses franceses na guerra contra o povo argelino...” (FANON, 1980, p. 72).

Os argelinos promoveram surpreendentes derrotas aos franceses e orientaram a semiclandestinidadade em que viviam para perpetrar golpes vigorosos sobre as

forças de ocupação. Em resposta, os franceses recorreram à tortura enquanto “necessidade fundamental do mundo colonial.” (FANON, 1980, p. 73).

Fanon recordou que houve a ocorrência de protestos de franceses contra a tortura na Argélia, mas supôs que aqueles franceses fossem maus intérpretes dos fatos, pois condenar a tortura e, ao mesmo tempo, apoiar a manutenção da colônia argelina era uma contradição. (FANON, 1980, p. 73). De fato, na opinião de Fanon,

a tortura na Argélia não é um acidente, um erro ou uma falta. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar ou massacrar. A tortura é uma modalidade das relações ocupante-ocupado. Os policiais franceses, que foram, durante muito tempo, os únicos a praticar essas torturas não o ignoram. (FANON, 1980, p. 73).

Por outro lado, a tortura como “estilo de vida” (idem *ibidem*) apresentava várias, falhas e contradições, do ponto de vista francês, e “a sua análise é de uma extrema importância.” (Idem *ibidem*). Fanon informou que no “decorso revelaram-se inúmeros casos de policiais no limite da loucura.” (Idem *ibidem*). Os torturadores passaram a apresentar perturbações mentais, distorções alarmantes nos comportamentos que mereceram atenção.

As perturbações que apresentavam no interior do meio familiar (ameaças de morte dirigidas à mulher, sevícias graves sobre os filhos, insónias, pesadelos, ameaças contínuas de suicídio e as faltas profissionais de que se tornaram culpados, rixas com colegas, negligência no serviço, falta de firmeza, atitudes de desrespeito para com os chefes) implicaram muitas vezes cuidados médicos, transferências para outro serviço, ou mais frequentemente, mudança para a França. (FANON, 1980, p.73-74).

Que fatos serviriam de base para a explicação da desestabilização dos torturadores franceses?

Como justificavam as condutas agressivas, inclusive no seio das famílias?

Fanon informou que a Revolução alterara a conjuntura, provocando o aparecimento de múltiplos focos de “organismos revolucionários” (FANON, 1980, p. 74), produzindo reações fulminantes, representando problemas para policiais franceses.

Ora, rapidamente os policiais explicam-se.  
Batem brutalmente nos filhos, porque julgam estar ainda com argelinos.  
Ameaçam as suas mulheres, porque ‘todo o dia, ameaço e executo’.  
Não dormem, porque ouvem os gritos e os lamentos das suas vítimas.  
(Idem *ibidem*).

Fanon deteve-se sobre esses fatos e os questionou, ressaltando a gravidade e ao mesmo tempo importância para os projetos hegemônicos da política francesa: “tais factos põem evidentemente certos problemas. Estamos em presença de homens torturados pelo remorso?” [...]. (Idem *Ibidem*).

Posteriormente, ressaltou que os franceses, inicialmente negaram a existência da tortura na Argélia.

Depois informaram que seriam casos excepcionais.

Criticou ao anotar que “a maior demissão dos intelectuais franceses foi terem tolerado essa mentira. Vão se tomar medidas, afirmou o Governo Francês, mas, não podemos torná-las públicas”. (FANON, 1980, p. 75).

O autor acrescentou algumas desculpas dadas pelos franceses para se eximirem de responsabilidades nos casos de torturas. Fanon escreveu que “toda a responsabilidade foi atirada sobre elementos estrangeiros ao serviço do exército francês.” (Idem *Ibidem*) e classificou de cinismo essa atitude das autoridades francesas. O investimento francês nas torturas foi acompanhado pela FLN que interrogou aos antigos legionários alemães que serviram o exército francês, e “estes antigos legionários são unânimes: a crueldade e o sadismo das forças francesas são pavorosos.” (FANON, 1980, p. 75). Fanon acrescenta que o aparecimento de soldados torcionários deu-se no inverno de 1955, tendo sido aqueles os únicos torturadores pelo espaço de quase um ano.

E também, acabou por revelar o apoio factual que sustentou afirmações sobre os princípios teóricos, métodos e técnicas de tortura dos torcionários franceses:

Possuímos actualmente pormenores acerca dos métodos usados pelos Franceses. Foi publicada uma grande quantidade de testemunhos, e inventariada a importante gama de técnicas. Todavia, não foi fornecido nenhum elemento acerca da doutrina, da filosofia da tortura. Informações chegadas à FLN esclarecem singularmente esta racionalização. (Idem *ibidem*).

Fanon identificou duas autoridades policiais francesas, Lofrédo e Podevin, cujos métodos de torturas ficaram conhecidos. O primeiro foi comissário em Argel e o segundo, chefe de polícia judiciária em Blida.

Fanon resumiu dois procedimentos metodológicos praticados pelos mencionados. A partir de informações que identificavam um argelino com funções destacadas na organização local da FLN, prendiam a pessoa:

O patriota é preso e levado para as instalações da PJ. Não se lhe fazem perguntas, pois, nesta fase do inquérito, 'não sabemos que rumo deve tomar o interrogatório e o suspeito não deve aperceber-se da nossa ignorância.' O melhor meio consiste em quebrar a sua resistência utilizando o chamado método 'de preparação pelo exemplo'. (FANON, 1980, p.76).

Políciais da PJ saíam com alguns jipes pelas ruas e, aleatoriamente, aprisionavam uma dezena de argelinos que eram levados até a prisão onde se encontrava o militante da FLN.

Em seguida, "uns após outros, na presença do suspeito, que é o único que interessa à polícia, estes homens vão sendo torturados até a morte." (Idem ibidem).

Depois de 5 ou 6 assassinatos teria início o verdadeiro interrogatório.

O segundo método largamente utilizado por Podevin em Blida e depois Argel percorre outro itinerário pra levar o preso a revelar o que autoridades querem saber:

O segundo método consiste em torturar, em primeiro lugar, o interessado. São necessárias várias sessões para quebrar a sua energia. Nenhuma pergunta é posta ao suspeito. O inspetor Podevin [...] confessa que é difícil não dizer nada a partir do momento em que o torturado começa a pedir explicações. Por isso, é preciso quebrar rapidamente a sua resistência. Na sexta ou sétima sessão apenas lhe dizem: fala. Aqui o interrogatório não segue nenhuma orientação. Em princípio, o suspeito deve dizer tudo o que sabe. (Idem ibidem).

Médicos franceses supramencionados exerceram relevante papel nas atividades da tortura. Conhecimentos de fisiologia e psicologia eram aplicados ao exercício de controle da dor, racionalizando o sofrimento infligido aos corpos torturados.

Fanon teve oportunidade de prestar serviços médicos a homens e mulheres que foram submetidos à tortura com o soro da verdade e notou a devastação psicológica que aqueles procedimentos produziam na pessoa castigada:

Em outro lugar estudaremos as graves consequências desta prática, [...] podemos assinalar que a seqüela mais importante se manifesta como uma incapacidade para distinguir entre a verdade e a mentira, e por um medo quase obsessivo de revelar o que deve ser ocultado. De fato, é necessário recordar que quase não há um argelino que não conheça algum segredo da Revolução. Meses depois da tortura, o antigo prisioneiro vacila em dizer seu nome, sua cidade de origem... Qualquer pergunta é vivida como uma repetição da dupla unidade carrasco-torturado. (FANON, 1976, p. 113).

Weber desenvolveu o conceito de racionalidade e cuidou de definir racionalização como cálculo. Racionalizar é calcular. (WEBER, 1999, p. 5).

A razão formalizada ou a razão técnica abandonam o sentido último da ação humana, restringindo-se à relação mecânica entre meios e fins. (HORKHEIMER, s.d., p. 13-64).

A participação dos médicos franceses nas sessões de tortura descritas por Fanon caracterizava princípios da racionalidade instrumental, adequação entre meios e fins, sem quaisquer preocupações com o sentido humano da profissão médica.

Fanon reza que,

Dentro do corpo médico europeu na Argélia e, sobretudo nos corpos de saúde militar, tais situações são correntes. A moral profissional, a ética médica, o respeito a si mesmo e ao outro, deixaram seu lugar às atitudes mais elementares, mais degradantes e mais perversas. Enfim, é necessário assinalar o costume de certos psiquiatras que voam em socorro dos policiais. (FANON, 1976, p. 113).

De acordo com Fanon, os psiquiatras europeus em Argel subsidiavam os interrogatórios com a aplicação de eletrochoques, interrogando os prisioneiros na fase de “recuperação da consciência, caracterizada por uma certa confusão, um abandono das resistências e uma desapareção das defesas da pessoa.” (Idem *ibidem*). Quando os torturados eram libertados, às vezes sem nada revelar ao médico, malgrado a dureza dos castigos recebidos, “só resta uma personalidade destruída. O trabalho de reconstrução do homem é então extremamente difícil; este é um dos muitos crimes de que é culpado o colonialismo francês na Argélia.” (Idem *ibidem*).

Em *Os Condenados Da Terra*, Fanon dedicou o capítulo 5 *Guerra Colonial E Perturbações Mentais* ao relato dos efeitos da colonização e da guerra de libertação sobre o psiquismo de argelinos e franceses. Os conteúdos dispostos na narrativa demonstram a gravidade dos efeitos da situação colonial sobre a subjetividade.

E o autor constatou que “teremos de tratar por muitos anos ainda as feridas múltiplas e às vezes indelévels deixadas em nossos povos pela derrota colonialista.” (FANON, 1979, p. 211). O texto contempla a paisagem devastada pela experiência colonial, mormente o terreno psicológico, lembrando que “o imperialismo que hoje se bate contra uma autêntica libertação dos homens, abandona por toda parte germes de podridão que temos implacavelmente de descobrir e extirpar de nossas terras e de nosso cérebro.” (Idem *ibidem*).

Fanon solidificou a convicção que há uma mutualidade entre sociedade e indivíduo e a impossibilidade de existência de indivíduos emocionalmente sadios dentro de um sistema societário adoecido:

A verdade é que a colonização, em sua essência, se apresentava como uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos. Em diversos trabalhos científicos temos, desde 1954, chamado a atenção dos psiquiatras franceses e internacionais para a dificuldade que havia de ‘curar’ corretamente um colonizado, isto é, de o tornar homogêneo de parte a parte com um meio social de tipo colonial. (FANON, 1979, p. 212).

O quadro de perturbações mentais que Fanon apresenta, tem razão de ser, no sistema colonial.

“Por ser uma negação sistemática do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: ‘Quem sou eu na realidade?’” (Idem *ibidem*).

O campo das comunicações despertou a atenção de Fanon na Argélia revolucionária. O relato sobre o rádio entre os argelinos fortaleceu a intuição do papel social da tecnologia, conforme se pretende explicitar a seguir.

#### 4.2 O RÁDIO: DE INÚTIL A IMPRESCINDÍVEL – O POVO É QUEM DECIDE

Frantz Fanon acompanhou a relação do povo argelino com o rádio. As observações são comunicadas em narrativas de fundo fenomenológico, demonstrando como o rádio apareceu ao povo argelino e como este o percebeu. Inicialmente, como um recurso do colono, portanto uma ameaça; mais tarde, para melhor atender as demandas da revolução, como um instrumento de luta e libertação. A seguir, será retomado o episódio do rádio como um dos exemplos valorizados pelo texto de Fanon, cujo relato sugere a dimensão social da tecnologia e dos produtos a ela afetos.

##### 4.2.1. A Surdez Argelina Para O Rádio

Fanon abordou o tema tecnologia, em textos que sinalizavam a dimensão social conforme os vários aportes presentes em *Sociología De Una Revolución*<sup>44</sup>.

Neste capítulo nos propomos a estudar as novas atitudes do povo argelino ao longo da luta de libertação, frente a um instrumento técnico preciso: o rádio. Veremos que, atrás dessas novas atitudes, se nega a situação colonial em conjunto. Além do mais, teremos a oportunidade de demonstrar que a dúvida sobre o princípio mesmo da dominação estrangeira, entranha mu-

---

<sup>44</sup> Apresentamos, em tradução própria, os textos referentes a esta edição.

danças essenciais na consciência do colonizado, em sua percepção do colonizador e em sua situação de homem no mundo. (FANON, 1976, p. 50).

Fanon recordou que a Radio-Argel era emissora francesa instalada na Argélia há décadas. A programação era absolutamente rejeitada pela população nativa.

Setores da população nativa urbana, por ele denominados "burguesias avançadas", (FANON, 2001, p. 51)<sup>45</sup>, eventualmente mantinham aparelhos de rádio e seguiam a programação da emissora. No entanto, quando interrogados sobre o desinteresse pelo rádio,

Os argelinos respondem frequentemente da seguinte maneira: 'as tradições de respeitabilidade revestem entre nós tal a importância e hierarquia, que nos é praticamente impossível escutar em família os programas radiofônicos. As alusões eróticas e as situações burlescas, que se propõe fazer rir, através da rádio, provocam no seio da família que escuta tensões insuportáveis.' (FANON, 1976, p. 50-51).

O autor acrescentou que "a possibilidade de rir frente ao chefe de família ou irmão mais velho e de ouvir em comum, palavras amorosas ou expressões ligeiras, freia sem dúvida a difusão dos rádios receptores entre a sociedade autóctone argelina". (FANON, 1976, p. 51).

O povo argelino rechaçou a ideia de seguir programações radiofônicas, por considerá-las ofensivas a valores tradicionais da família argelina.

Fanon interpretou o sentido deste comportamento frente ao rádio. De acordo com ele,

Os aparelhos de rádio se impõem dificilmente à sociedade argelina. Em geral, rechaça esta técnica que afeta a estabilidade e os tipos tradicionais da vida social; a razão é que os programas na Argélia, posto que são calcados no modelo ocidental, não se adaptam à hierarquia patriarcal restrita, feudal, e às múltiplas proibições morais da família argelinas. (FANON, 1976, p. 51).

O aparelho de rádio que poderia ser encarado como inovação tecnológica era mantido a parte, pela população argelina tradicional.

Por esse aspecto, pode-se inferir que a radiodifusão não foi recebida, *ipso facto*, como um bem ou um objeto de desejo para aquele povo. Ao contrário, era tida como uma ameaça, posto estar a serviço dos interesses do colono, tido como inimigo e autor da violência.

---

<sup>45</sup> Bourgeoisie évoluée".

No entanto, no decorrer da guerra da independência, deu-se surpreendente mudança conjuntural e o povo argelino protagonizou uma guinada nos processos de comunicação social. A revolução orientou a tecnologia radiofônica para a libertação.

#### 4.2.2 Tecnologia Radiofônica E Libertação

Ao descrever os processos sociais que caracterizaram a revolução argelina, por meio da qual o povo tornava-se o principal protagonista da própria libertação, Frantz Fanon, definiu os traços que identificavam o rosto da revolução, narrando a epifania, *alma-mater* de uma nova humanidade. É desta perspectiva que o autor traça as características da revolução como se fosse um personagem.

Com efeito, ele explica como o engajamento na luta revolucionária modificou comportamentos, conduziu os sujeitos a tomadas de decisões radicais, transformou pessoas, refez hábitos seculares e estabeleceu como premissa maior, de todas as ações, a liberdade.

Do seio da revolução emergiu o desiderato de fazer o ser humano triunfar por todos os cantos.

Sobejam ocasiões em que o autor ressalta a revolução como um sujeito que inspira e instiga homens e mulheres à transcendência dos papéis sociais que representavam até tomarem contato com ela.

Consoante à primazia de ideais emanados da experiência revolucionária foi reavaliada a tecnologia de radiodifusão/recepção que fora alvo de desprezo por parte dos argelinos tanto na cidade quanto no campo, pois conforme escreve o autor,

[...] a família com possibilidades econômicas vacila em adquirir um rádio receptor. No entanto, não podemos registrar uma negativa explícita, ordenada e fundada, mas sim um obscuro desinteresse por esse pedaço da presença francesa.

Nos meios rurais e nas regiões distantes dos centros de colonização, a situação é mais clara. Aí, há uma profunda ignorância do problema, ou melhor, o problema se acha tão longe das preocupações cotidianas do autóctone, que podemos adivinhar sem lugar a dúvidas o escândalo que se produziria se perguntássemos ao argelino a razão pela qual não possui um aparelho de rádio. (FANON, 1976, p. 53).

No entanto, relatou Fanon, a revolução impôs a necessidade de outra atitude do argelino frente ao rádio. O autor revelou o complexo de peripécias que se deu no âmbito da política interna da Argélia bem como no contexto internacional. Exemplo

foi à repercussão do massacre em 1945 quando os franceses assassinaram 45.000 argelinos em Sétif e Guelma.

Durante semanas esse episódio repercutiu na mídia internacional.

Externamente, novos acontecimentos interferiram no ânimo do povo argelino, levando-o a rever conceitos de comunicação e a dar novo significado ao rádio. Conforme explicou o autor:

Em 1951-1952, durante as primeiras escaramuças em Túnis, o povo argelino sente a necessidade de ampliar sua rede de informação. Nesses anos, Marrocos empreende sua guerra de libertação e, em 1 de novembro de 1954, a Argélia se une à frente anticolonialista do Magreb. Nessa época tem lugar, graças à aquisição de aparelhos de rádio e à definição de novas atitudes frente a esta técnica de informação, as mudanças fundamentais. (FANON, 1976, p. 55).

À medida que se intensificava o processo revolucionário, acentuando efetivo enfrentamento das forças militares francesas, os argelinos perceberam premente a necessidade de um sistema de informação que permitisse acessar dados mais precisos a respeito do desenvolvimento da guerra, do desempenho das forças e possibilidades de agir contra o inimigo.

A nova realidade conjuntural estimulou os revolucionários argelinos a romper radicalmente com a antiga rejeição ao rádio:

A verdadeira mudança tem lugar no final de 1956. De fato, nessa época se distribuem panfletos que anunciam a existência de Uma Voz da Argélia Livre. Precisam-se as longitudes de onda e o horário das transmissões. Esta voz "Que fala desde os *djebels*", sem localização geográfica precisa, porém que leva a toda a Argélia a grandiosa mensagem da revolução, adquire de imediato o valor essencial. Em menos de vinte dias se esgota a existência de rádioreceptores. (FANON, 1976, p. 62-63).

O relato de Fanon evidencia a voracidade com que os argelinos se precipitaram sobre tecnologia da radiodifusão, na ânsia de ter um equipamento que lhes pudessem trazer notícias das frentes de batalhas e demais informes da guerra anticolonial. Prossegue o autor:

Nos *souks*, aparece o comércio de rádioreceptores usados. Os argelinos, aprendizes eletricitas dos especialistas europeus em rádio, abrem pequenas oficinas. Mais ainda: os comerciantes devem satisfazer necessidades especiais. A falta de energia elétrica em regiões imensas da Argélia, impõe ao consumidor uma série de problemas. Assim, a partir de 1956 os rádios de pilhas são os mais solicitados no território argelino, e em poucas semanas se vendem aos argelinos vários milhares de aparelhos; pessoais uns, aparelhos adquiridos por famílias, por grupos de casas, de *douars*, de *mechtas*. (FANON, 1976, p. 63).

Portanto, o povo argelino, imerso no processo revolucionário encontrou significado democrático para o rádio, pelo qual passou a ser instrumento de libertação deixando de ser visto como mecanismo de opressão e dominação coloniais:

O instrumento técnico, o aparelho de rádio, perde quase magicamente - ainda que tenhamos visto a progressão harmônica e dialética das novas necessidades nacionais - seu caráter de objeto do inimigo. O rádio receptor deixa de formar parte do arsenal de opressão cultural do ocupante. Ao converter-se o rádio num meio singular de resistência à frente das pressões psicológicas e militares cada vez maiores do ocupante, a sociedade argelina, por um movimento autônomo interno, decide adonar-se da nova técnica e incorporar-se assim aos novos sistemas de comunicação postos ao dia pela revolução. (FANON, 1976, p. 63-64).

Interessante notar que a observação do autor sugere que a revolução foi responsável pelo novo modo do povo argelino, “por um movimento autônomo interno”, ver e se apropriar do rádio.

Em outros momentos o autor reflete sobre o futuro do que ele denomina *terceiro mundo* ou *países subdesenvolvidos* e tece considerações sobre a tecnologia. O próximo item acompanha o olhar dele sobre a necessidade da tecnologia para chegar ao desenvolvimento das nações recém libertadas.

#### 4.3 TECNOLOGIA E TRABALHO NA ARGÉLIA REVOLUCIONÁRIA

A libertação argelina foi apresentada por Fanon como processo de aprendizagens contínuas. Tanto as lideranças revolucionárias quanto o próprio povo, nutriram-se das novas percepções oriundas da experiência revolucionária.

Os saberes tradicionais ligados à produção receberam incentivos da própria Revolução potencializando apropriação de novos saberes, novas técnicas, sobretudo novo modo de intervir na realidade. As novas atitudes dos argelinos frente ao trabalho e à tecnologia resplandeciam a aura da esperança revolucionária, orientada para a liberdade.

##### 4.3.1 Colonialidade E Produtividade Agrícola

O autor mencionou que durante a guerra da independência argelina os camponeses sofreram um boicote da parte dos franceses. O efeito da medida escasseava-lhes produtos elementares para a sobrevivência.

Comerciantes de mercearias, burlando a vigilância, conseguiam os produtos e os revendiam com ágio. Havia empréstimos a juros desrespeitosos...

Houve pessoas que hipotecavam propriedades ou as alienavam ao merceiro, passando a trabalhar para ele.

Quando os comandos da FLN (Frente de Libertação Nacional) tomaram consciência dessa medida, proibiram tais práticas.

Além disso, a FLN determinou que as terras fossem devolvidas a antigos donos. Houve também casos de comerciantes que tiveram os estabelecimentos comerciais convertidos em serviço comunitário, pelo qual os proprietários recebiam algum pecúlio.

A dialética da ação descolonizadora na Argélia propiciou a Fanon a percepção da contradição econômica vivida pela agricultura argelina. A produtividade agrícola era diminuta quando não se vislumbrava a liberdade.

Mas o movimento revolucionário acendeu a esperança de vida livre e inverteu o quadro: nas áreas libertadas a produtividade agrícola demonstrou crescimento.

A FLN passou a desenvolver cursos de conscientização e tecnologia agrícola. O público alvo eram os camponeses habitualmente desqualificados pelos colonos europeus. Houve quem temesse que os agricultores não convertessem a iniciativa da FLN em produtividade.

Enganaram-se:

Então viu-se que o rendimento por hectare triplicara, e isto apesar das numerosas incursões dos franceses, dos bombardeios aéreos e da dificuldade de aquisição de adubo. Os felás que, no momento da colheita, podiam apreciar os produtos obtidos quiseram compreender esse fenômeno. Facilmente descobriram que o trabalho não é uma noção simples, que a escravidão não permite o trabalho, trabalho pressupõe a liberdade, a responsabilidade e a consciência. (FANON, 1979, p. 157).

Interessante ressaltar que o autor insinua definições, conceitos ou reflexões de ordem axiológica sobre o trabalho a partir da concreção histórica. A justificação das conclusões ou definições decorria necessariamente da *aufhebung*, do salto de qualidade que emergia da práxis histórica dos sujeitos em luta. As experiências relatadas sustentam as observações do autor que apontam na direção oposta aos preceitos tayloristas, centrados na instrumentalidade:

Nas regiões onde pudemos levar a cabo essas experiências edificantes, onde assistimos a construção do homem pela instituição revolucionária, os camponeses apreenderam claramente o princípio segundo o qual o indivíduo só trabalha com gosto quando se empenha lucidamente no esforço. Tornou-se possível mostrar às massas que o trabalho não é um dispêndio de energia ou o funcionamento de certos músculos, mas que se trabalha mais com cérebro e o coração do que com os músculos e o suor. Da mesma forma, nessas regiões libertadas mas, ao mesmo tempo excluídas do antigo circuito comercial, foi necessário modificar a produção outrora voltada unicamente para as cidades e a exportação. Estabeleceu-se uma produção destinada ao consumo do povo e das unidades do exército de libertação nacional. [...] (FANON, 1979, p. 158-159).

A desalienação do trabalhador necessitava do esclarecimento, de conceitos ministrados por meio de explicações que respeitassem a singeleza conceitual da pessoa a ser orientada. Fanon acreditava no povo.

Era o povo que na simplicidade, na extensão conceitual, detinha o potencial de assimilação dos construtos teóricos necessários à práxis libertadora. Realizar essa ação-teoria-ação para compartilhar novos saberes com o povo repercutiria positivamente na lida pela emancipação. Num primeiro momento, Fanon lembrou-se de como era o mecanismo do regime colonial:

[...] Tomamos o exemplo do trabalho no regime colonial. O colono não parava de afirmar que o indígena é lento. Hoje, em alguns países independentes, ouvimos os quadros repetir essa condenação. Na verdade o colono queria que o escravo fosse entusiasta. Queria, por uma modalidade de mistificação que constitui a alienação mais sublime, persuadir o escravo de que a terra que cultiva é sua, que as minas em que perde a saúde são sua propriedade. Singularmente, o colono esquecia que enriquecia com a agonia do escravo. Praticamente o colono dizia ao escravo: Rebenta, contanto que eu enriqueça'. (FANON, 1979, p.159).

Contraopondo-se a esta metodologia da desqualificação da parte do colono, Fanon propôs outro caminho. O caminho da libertação.

É o que se pode inferir da citação:

Hoje devemos proceder de modo diferente. Não devemos dizer ao povo: 'Rebenta, contanto que o país enriqueça'. Se queremos aumentar a renda nacional, diminuir a importação de certos produtos inúteis e até mesmo nocivos, a produção agrícola e lutar contra o analfabetismo, precisamos, precisamos explicar. É imperioso que o povo compreenda a importância da aposta. (FANON, 1979, p.159).

Na perspectiva do trabalho como experiência emancipadora do sujeito e da sociedade o autor considerou a realidade da juventude dos países subdesenvolvi-

dos. Preocupou-se com os ataques do capitalismo por meio da importação de produtos desinteressantes oriundos das nações ocidentais.

A [...] proporção de jovens nos países subdesenvolvidos coloca o governo diante de problemas específicos que convém abordar lucidamente. A juventude urbana, inativa e amiúde iletrada, está entregue a todos os tipos de experiências dissolventes. À juventude subdesenvolvida oferecem-se com frequência divertimentos de países industrializados. (FANON, 1979, p. 160).

O autor argumentou que nos países subdesenvolvidos ocorria distribuição irrefletida e irresponsável de produtos destinados à juventude dos países ocidentais.

Ora, considerou o autor que, naqueles ditos países, as famílias estruturadas tinham condições de conduzir os filhos a uma crítica capaz de filtrar tais produtos de divertimento. Entretanto, supôs, nos países africanos...,

[..] o desenvolvimento mental é desigual, onde um choque violento de dois mundos abalou consideravelmente as velhas tradições e desarticulou o universo da percepção, afetividade do jovem africano e sua sensibilidade estão a mercê das diversas agressões na cultura ocidental. Sua família revela-se muitas vezes incapaz de opor a essas violências a estabilidade, a homogeneidade. (FANON, 1979, p. 160).

Preocupado com a formação da juventude africana, Fanon resolveu comentar sobre alguns cuidados que deveriam ser tomados para melhor protegê-la e potencializar a tomada de consciência política:

A juventude de um país subdesenvolvido é quase sempre uma juventude ociosa. Cumpre antes de tudo dar-lhe uma ocupação. Por isso é que o comissário da juventude deve estar institucionalmente ligado ao Ministério do Trabalho. O ministério do trabalho, que é uma necessidade num país subdesenvolvido, funciona em estreita colaboração com o ministério do planejamento, outra necessidade num país subdesenvolvido. A juventude africana não deve ser dirigida para os estádios mas para os campos, para os campos e para as escolas. (FANON, 1979, p. 161).

Fanon argumentou que a concepção de esporte que deve prevalecer num país subdesenvolvido terá notáveis diferenças daquela predominante em países capitalistas. Cabe ao homem dirigente de um país africano preocupar-se em fazer homens conscientes que também estejam prontos para prática do esporte e não simplesmente profissionais do esporte, alienados dos interesses nacionais: “O esporte não deve ser um jogo, distração oferecida à burguesia das cidades”. (Idem *ibidem*). Fanon proclamou um credo radical na capacidade do povo atingir compreensão dos

princípios de emancipação. Realçou mais uma vez a responsabilidade dos intelectuais e políticos em contribuir para que o povo ampliasse os horizontes de entendimento. Para isto considerava que a educação tinha papel fundamental:

Uma vez mais recaímos nesta obsessão que gostaríamos de ver partilhada pela totalidade dos homens políticos africanos: a necessidade de esclarecer o esforço popular, de iluminar o trabalho, de desembaraçá-lo de sua opacidade histórica. Ser responsável num país subdesenvolvido é saber que tudo repousa definitivamente na educação das massas, na elevação do pensamento, no que se chama um tanto precipitadamente politização. (FANON, 1979, p. 161).

Fanon não tinha dúvidas sobre qual deveria ser o papel das epistemes descolonizadas. As observações dele sobre os saberes científicos e tecnológicos, juventude, educação e conscientização do povo, delineavam precisamente a orientação que pretendia imprimir aos conhecimentos.

A convicção opõe-se ao autoritarismo do determinismo tecnológico e reconhece a necessidade de investir todos os esforços para que o povo se aproprie dos conhecimentos e seja ajudado a crescer na consciência para encaminhar o uso de tudo isso, rumo à libertação:

Se a construção de uma ponte não vai enriquecer a consciência daqueles que nela trabalham, então não se construa a ponte, continuem os cidadãos a atravessar o rio a nado ou numa balsa. A ponte não deve ser imposta por um *deus ex machina* ao panorama social, mas deve, pelo contrário, sair dos músculos e do cérebro dos cidadãos. (FANON, 1979, p.164).

Preocupado com as condições concretas das nações recém-libertas, Frantz Fanon retomou o tema tecnologia.

Levando em conta os momentos de transição, projetou passos na direção da consolidação da liberdade.

Vislumbrou o papel vital do conhecimento onde a tecnologia se destacaria.

Acompanhemo-lo.

#### 4.3.2 Tecnologia E As Nações Libertadas

Ao discorrer sobre os desafios das nações recém-libertas, Fanon examinou o clamor das novas lideranças que estimulavam quase desesperadamente, os compatriotas a cingir os lombos e reconstruir a nação. (FANON, 1979, p. 75).

Aquelas lideranças animavam os compatriotas a dispenderem todos os esforços para reconstrução. Devido às muitas urgências...

Fanon, centrado, opinou que o modo de colocar o problema lhe parecia injusto e pouco razoável.

Descreveu a situação de terra arrasada da antiga colônia abandonada pela nação colonialista, que então se locupletara na condição faustosa que obteve depois da longa exploração.

O novo ambiente a ser construído pela nação recém-libertada exigia mais do que a boa vontade do povo e governantes, posto requerer uma resposta de ordem moral por parte da antiga nação colonialista.

De imediato, o autor apontou as imensas lacunas e carências que padecia a nação recém-libertada e identificou que havia a necessidade do conhecimento e dos recursos tecnológicos para possibilitar o novo tempo:

Hoje, a independência nacional, a formação nacional nas regiões subdesenvolvidas assumem aspectos totalmente novos. Nessas regiões, excetuadas algumas realizações espetaculares, os diversos países apresentam a mesma ausência de infra-estrutura. As massas lutam contra a mesma miséria, debatem-se com os mesmos gestos e desenham com seus estômagos encolhidos o que se pôde chamar de geografia da fome<sup>46</sup>. Mundo subdesenvolvido, mundo de miséria e desumano. Mundo também sem médicos, sem engenheiros, sem administradores. (FANON, 1979, p. 76).

As nações colonialistas pressionadas para deixar livres as colônias, faziam-no, contudo servindo-se de vasto repertório de estratégias astuciosas, tendo em vista, manter a nova nação ainda sob jugo político e econômico.

Racionalizam espetacularmente os mecanismos de subordinação, entretanto em caso de resistência contundente por parte dos indígenas, frequentemente lançavam a nova nação ao abandono; pior ainda quando recolhiam a infraestrutura, deixando a precariedade no lugar.

Fanon examinou essa tendência de comportamento das nações colonialistas ao fazer um balanço da violência no contexto internacional (FANON, 1979, p. 75-77).

Desse modo, evidenciou que para nações em processo de desenvolvimento, engalfinhadas com mazelas da violência vivida durante a colonização, tornava-se imprescindível o concurso da tecnologia em todas as dimensões para propiciar condições de vida digna a homens e mulheres. Nestes termos, expressou-se o autor:

---

<sup>46</sup> Interessante notar que a expressão utilizada pelo tradutor remete ao livro o livro de Josué de Castro, *Geografia Da Fome*, publicado em 1956.

O regime colonial cristaliza os circuitos, e a nação é obrigada, sob pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los. Talvez conviesse recomeçar tudo, alterar a natureza das exportações e não apenas o seu destino, reinterrogar o solo, o subsolo, os rios e - por que não? - o sol. Ora, para tanto precisa ser de alguma coisa mais que o investimento humano. *Precisa-se de capitais, técnicos, engenheiros, de mecânicos* [sem destaque no original] etc... Digamo-lo: acreditamos que o esforço colossal para que os dirigentes convidam os povos subdesenvolvidos não produzirá os resultados esperados. Se não se modificarem as condições de trabalho, serão necessários séculos para humanizar este mundo tornado animal pelas forças imperialistas. (FANON, 1979, p. 79-80).

A orientação que o autor propôs para implementação da tecnologia nos países em processo de desenvolvimento, afastava-se longamente da racionalidade instrumental, posto orientar-se para a emancipação humana. A reflexão e compromisso político com a liberdade pressupunham integralmente a afirmação do humano por toda a parte:

“pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo.” (FANON, 1979, p. 275).

Em outro lugar já dissera aos futuros governantes da nação libertada:

A maior tarefa é compreender a todo momento o que se passa entre nós. Não devemos cultivar o excepcional, procurar o herói, outra forma de líder. Devemos erguer o povo, engrandecer o cérebro do povo, enriquecê-lo, diferenciá-lo, torná-lo humano. (FANON, 1979, p. 161).

A partir da descolonização do poder e do saber, o novo humanismo começava a ganhar formas do novo rosto. A ciência e tecnologia passaram a ser visualizadas como recursos fundamentais à concretização.

#### 4.4 A FACE SOCIAL DA TECNOLOGIA

Qual teria sido o alcance da crítica de Fanon sobre ciência e tecnologia quanto aos debates posteriores?

- Com efeito, o imaginário erigido a partir da revolução científica do século XVII foi recebendo pesada agenda de compromissos e interesses que lhes ofuscavam as funções e confundiam a compreensão de responsabilidades específicas.

Opondo-se a essa lógica, as observações de Fanon, emanadas da luta pelos direitos sociais na Argélia em armas, foram precursoras de discussões e questionamentos sobre o papel social da ciência e da tecnologia.

Deveras, os textos de Fanon são categóricos: inexistia neutralidade científica e tecnológica na Argélia, pois, profissionais e produtos estavam a serviço dos interesses dos colonialistas franceses, conseqüentemente tais saberes e produtos eram orientados para subordinar os autóctones argelinos ao poder colonial.

Quanto ao determinismo tecnológico, à narrativa de Fanon nega-o radicalmente, como demonstrou ao relatar os resultados das colheitas posteriores, aos cursos de formação política e fortalecimento dos ideais da liberdade do povo argelino.

Quando os agricultores argelinos foram comandados pelos colonialistas franceses, a safra era de pouca monta, mas, quando o povo passou a trabalhar sob a expectativa da liberdade que se avizinhava, a produtividade foi elevada. Portanto, a ação do povo interferiu nos resultados dos projetos tecnológicos.

Em que sentido essas observações aproximam Fanon dos estudos de ciência, tecnologia e sociedade, os ECTS, centrados nos interesses e direitos sociais?

Desde o final da Segunda Guerra Mundial, surgiram iniciativas que repercutiram na estruturação de um modo alternativo de se pensar a ciência e a tecnologia. A nova abordagem principiou pelos estudos das humanidades, na Espanha, diferentemente da tradição inglesa que privilegiava as 'ciências duras'. Dagnino informa que as humanidades "são a história, a filosofia e a sociologia, que deram origem aos ECTS ao orientar seu foco para a ciência e a tecnologia." (DAGNINO, s.d. p. 86-87).

As etapas percorridas pelos protagonistas da criação dos ECTS (Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade), em síntese foram:

[...] a pré-história dos ECTS, isto é, o período em que se institucionalizam na Espanha as disciplinas de Humanidades que proporcionam a base teórica para os ECTS, que vai até meados dos 60. O segundo período tem como referência o surgimento dos ECTS, com os primeiros trabalhos do Pensamento Latino-americano em Ciência, Tecnologia e Sociedade (PLACTS), no clima de intensa discussão sobre "Ciencia y Técnica" da segunda metade da década dos 60 na Faculdade de Ciências Exatas da Universidade de Buenos Aires. A terceira seção aborda um período que se inicia em meados dos 70 e mostra como os ECTS passaram a ser usados como substrato analítico conceitual para as análises que se realizavam sobre a PCT brasileira. O quarto período, tratado na quarta seção, aborda os processos de Redemocratização, Neoliberalismo e Globalização que ocorreram praticamente em simultâneo nos três países, embora com distintas implicações, e mostra como se dá, na Espanha, o processo de institucionalização dos ECTS. (DAGNINO, s.d., p.13).

No momento da escrita deste trabalho, pode-se observar que os ECTS eram considerados como um campo consolidado em alguns países e, no Brasil, em processo de crescimento e disseminação. O mote de tais abordagens consiste centralmente, na convicção da inalienável conjunção da sociedade a tudo o que concerne à ciência e à tecnologia. Trata-se da negação radical da ideologia da neutralidade científica e tecnológica e dos determinismos tecnológicos.

Qual seria a perspectiva dos ECTS?

Os estudos sobre ciência, tecnologia e sociedade (CTS), constituem hoje um vigoroso campo de trabalho onde se trata de entender o fenômeno científico-tecnológico no contexto social, tanto na relação com seus condicionantes sociais como no que concerne a suas consequências ambientais. O enfoque geral é de caráter crítico, a respeito da clássica visão essencialista e triunfalista da ciência e da tecnologia, também de caráter interdisciplinar, concorrendo nas disciplinas como a filosofia e a história da ciência e da tecnologia, a sociologia do conhecimento científico, a teoria da educação e a economia da mudança técnica. (LOPEZ CERREZO, citado por DAGNINO, s. d., p. 6).

Com efeito, um dos investimentos que é ciosa a colonial modernidade é a disputa pela hegemonia epistêmica. De fato, o epistemicídio da colonial modernidade, que consistiu na ação de desqualificar e desprezar os saberes do sujeito agredido, sucedido da imposição dos saberes do agressor, tem como meta dominar e explorar o agredido.

A colonial modernidade esmera-se em estruturar uma episteme com a pretensão de ser verdade única, que seja capaz de subsidiar a conjunção de projetos, programas, métodos e estratégias a serviço dos interesses imperialistas.

A intervenção de Fanon surge na contramão desta lógica da colonial modernidade: por meio do novo humanismo estribado no respeito à liberdade do ser humano, Fanon coloca a ciência e a tecnologia a serviço da emancipação, a começar por “esta África futura” (FANON, 1980, p. 213): “Pôr a África em movimento, colaborar na sua organização, no seu reagrupamento, segundo princípios revolucionários. Participar no movimento ordenado de um continente, foi esse, em última análise, o trabalho que escolhi”. (Idem, p. 214).

## Algumas Considerações IV

Os temas abordados nesta seção permitiram expor o entendimento de ciência, tecnologia e trabalho defendidos por Fanon. Contrariamente à racionalidade instrumental da qual se nutre o taylorismo, Fanon expôs a experiência de uma tecnologia orientada a partir dos interesses do povo. Argumentou a necessidade de se olhar o trabalho do ponto de vista da realização do ser humano transcendendo a teoria que o trabalho envolve apenas músculos e suor.

O texto contemplou os princípios que direcionam a concepção de trabalho, a saber, a consciência, os valores, a liberdade e a responsabilidade.

Essa experiência protagonizada por Fanon evoca imagens da luta pela retirada dos ingleses colonizadores da Índia, oportunidade em que Mahatma Gandhi estimulou os patrícios a se apropriarem dos saberes tecnológicos para fins de emancipação. (BRANDÃO, 2006). Similarmente, Fanon registrou dados da experiência argelina em sintonia com os princípios da promoção do bem-estar dos sujeitos.

Quando se manifestou acerca da educação da juventude e das perspectivas econômicas e sociais da África futura, associou tais processos ao desenvolvimento científico e tecnológico.

Esses campos de conhecimentos orientados para a perspectiva que lhes deu Fanon, a saber, os princípios da terapia institucional, que uma sociedade doente provoca doenças nos sujeitos que a compõem, emergem como instrumentos para a restauração da saúde social e psíquica dos sujeitos colonizados.

Portanto, a primazia dos enfoques de Fanon sobre a ciência e a tecnologia era dada às pessoas, motivo pelo qual sugerimos que as análises e críticas colocaram-no entre os precursores dos estudos de ciência, tecnologia e sociedade, ECTS.

Encerra-se aqui, a primeira parte deste estudo. A continuação inicia-se com a abordagem do conceito de *consciência*, um dos temas centrais do pensamento de Fanon, que assume diversos aspectos nos escritos deixados. Partindo do conceito hegeliano de consciência, o próximo capítulo acompanhará como este se manifestará na práxis da Argélia revolucionária, distinguindo as aproximações e/ou os distanciamentos dessas noções em diferentes grupos sociais.

## PARTE 2: NOVO HUMANISMO:

### HORIZONTES DESCOLONIAIS DA TECNOLOGIA

*O lumpen-proletariat*, essa coorte de famintos destribalizados, desclanizados, constitui uma das forças mais espontaneamente e mais radicalmente revolucionárias de um povo colonizado. (FANON, 1979, p. 106).

## CAPÍTULO 5 – TEORIA E PRÁXIS: DIALÉTICA DO HUMANISMO

O novo humanismo perspectivado por Fanon a partir dos lugares sociais dos povos oprimidos em processo de libertação configura uma necessidade vital para a sustentação do projeto emancipacionista.

Novos sujeitos libertados pressupõem estruturas sociais sedimentadas sobre princípios da opção descolonial, isto é, orientados para a liberdade.

O modo como Fanon foi elaborando esse conceito seguiu a trama histórica.

À medida que as demandas começaram a surgir, as respostas tornaram-se perceptíveis e enunciáveis.

Fanon deixou anotações dispersas nas páginas dos livros, registros de noções do novo humanismo que foram emergindo a partir das relações históricas. Neste sentido o autor foi construindo a noção de novo humanismo a partir da cotidianidade cuja epifania acontece no desaparecimento das dobras da história.

A construção do conceito de novo humanismo, por Fanon, carrega as marcas da dialética, pelo menos sob dois aspectos.

Em primeiro lugar, a partir da práxis profissional e militante. A percepção da necessidade de um novo humanismo surgia como um movimento de negação, pois constatava que os males do colonialismo que presenciava eram produzidos pelo humanismo racista europeu. Assim, sem querer abrir mão do humanismo como princípio de ação, projetou a resignificação por meio daquilo que passou a denominar “novo humanismo”.

Em segundo lugar, a outra faceta da dialética do novo humanismo, do qual tratou Fanon se apoiou no pensamento hegeliano, como se pode observar em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Contudo, o processo revolucionário afastou-o da meditação como puro espírito de sentido hegeliano, dando-lhe rostos concretos de pessoas do cotidiano: cam-

ponesas, comerciantes, faveladas, doentes mentais – gente atormentada pela filosofia da dor que lhes impingiram os torcionários franceses - gemidos de agonizantes e crianças órfãs.

A revolução mostrou-lhe também os rostos das falsas lideranças políticas, de pequenos burgueses nacionais seduzidos pelo imaginário narcisista do colono europeu, potenciais ameaças de frustração da liberdade.

A concreção histórica apreendida do convívio junto ao povo impediu-o de se mover impulsionado por asas de cera de algum Ícaro desatento a voar perigosamente pelos céus do idealismo hegeliano.

O envolvimento pés ao chão, com as vidas e o mundo vivido das mulheres e dos homens de um espaço africano e tempo histórico único, deu-lhe a dimensão do novo humanismo como resposta concreta, com potencial emancipador, voltado para o futuro de todas as gentes de todos os lugares.

Com efeito, ao meditar o significado da guerra da Argélia e a libertação dos homens, escreveu:

- “O processo de libertação do homem, independentemente das situações concretas em que se encontra, engloba e diz respeito ao conjunto da humanidade.” (FANON, 1980, p.173).

A dialética do conceito de “novo humanismo” de Frantz Fanon será acompanhada como que na vigília da aparição de três experiências: a da consciência e tomada de consciência, da liberdade e reconhecimento, a formação intelectual e política de Fanon orientada para a crítica do humanismo racista europeu.

O objetivo geral deste capítulo é demonstrar que o novo humanismo pensado por Fanon, implica o conceito de reconhecimento, tendo em vista um mundo de reconhecimentos recíprocos. Os objetivos específicos, preliminares a serviço do objetivo geral, devem distinguir entre as concepções de humanismo aquela(s) que Fanon criticou e recusa e reafirmar as características do novo humanismo, a partir dos escritos e da práxis como psiquiatra e revolucionário.

## 5.1 A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA E DA TOMADA DE CONSCIÊNCIA

Em muitas passagens dos próprios escritos, Fanon enalteceu, explicou e discutiu o conceito de *consciência* e *tomada de consciência*. Em *Os Condenados Da Terra* abordou esse tema seguidamente para compreender, explicar e criticar o

papel desempenhado pelas burguesias nacionais, elites das nações recém-libertadas, no processo de definição dos destinos nacionais.

Fanon definiu o que é consciência e afirmou que a negação, isto é, "a falta de preparo das elites, a ausência de ligação orgânica entre elas e as massas, sua preguiça e, digamo-lo, a covardia no momento decisivo da luta figuram na origem de desventuras trágicas." (FANON, 1979, p. 123). Para o autor

a consciência nacional em vez de ser cristalização coordenada das aspirações mais íntimas da totalidade do povo em vez de ser o produto imediato mais palpável da mobilização popular, não será em todo caso senão uma forma sem conteúdo, frágil, grosseira. (FANON, 1979, p.123-124).

A precária noção de consciência nacional torna-se responsável pelos rotundos fracassos colecionados pelas jovens nações em materializar a concreção histórica dos ideais alimentados durante a revolução. Fanon é incisivo em acusar a burguesia nacional de ser a responsável pelos ditos fracassos:

"Veremos que essas fraquezas e os perigos graves que encerra são o resultado histórico da incapacidade da burguesia nacional dos países subdesenvolvidos para racionalizar a práxis [...] para extrair dela a razão." (FANON, 1979, p. 124).

As seções vindouras exploram o conceito de consciência e os desdobramentos sob a ótica da emancipação dos homens e das mulheres na situação colonial.

## 5.2 TOMADA DE CONSCIÊNCIA NA LUTA REVOLUCIONÁRIA

Esta seção acompanha Fanon nas reflexões acerca das contradições no tocante à consciência nacional. De um lado Fanon relatou o perfil das burguesias nacionais africanas, com os modos de ser, fortemente marcados pela influência assimilada dos modos de ser do colonizador. A proximidade com o europeu contribuiu para que esse segmento passasse a agir mimeticamente sob a influência do dominador.

Doutro lado ressaltou o povo que ao longo do tempo descortinou possibilidades de conquista da liberdade e teve crescente discernimento a partir da Revolução.

### 5.2.1 Alienação Da Burguesia Nacional Na Argélia

Frantz Fanon diagnosticou o perfil das elites nacionais, descreveu as condições econômicas e identificou o *modus operandi*, traçando as bases do imaginário

que governava as decisões. Por meio deste procedimento, reconheceu a fragilidade econômica das elites nacionais, anotou crescente afastamento do povo, dos ideais de libertação que conduziram as lutas de independência nacionais, mas, acima de tudo, descreveu minuciosamente a aproximação e mesmo a cooptação pelas elites das nações colonialistas. A burguesia nacional, conforme descrito pelo autor passou a mimetizar aspectos do consumismo da burguesia ocidental.

A burguesia nacional apontada como traidora dos ideais libertários (FANON, 1979, p. 125) e da necessidade de promover o desenvolvimento econômico e social do país de origem desgarrou-se dos ideais populares assumindo o papel de representante dos interesses das nações colonialistas obtendo em troca o amplo espaço para atender a impulsos narcisistas.

A burguesia nacional, que toma o poder no fim do regime colonial é uma burguesia subdesenvolvida. Seu poder econômico é quase nulo e de qualquer modo sem medida comum com o da burguesia metropolitana ao qual pretende substituir. Em seu narcisismo voluntarista, a burguesia nacional convence-se facilmente de que podia vantajosamente ocupar o lugar da burguesia metropolitana. (FANON, 1979, p. 124).

Os partidos nacionalistas que congregavam a burguesia nacional tornaram-se dirigentes políticos conceitualmente despreparados para administrar a coisa pública que assumiam, constituindo-se, por isso, em ameaça para o interesse popular:

O objetivo dos partidos nacionalistas a partir de uma certa época é, já o vimos, estritamente nacional. Eles mobilizam o povo servindo-se da palavra de ordem da independência e quanto ao mais confiam no futuro. Quando interrogados a respeito do programa econômico do Estado que reivindicam, sobre o regime que se propõem a instaurar, esses partidos mostram-se incapazes de responder precisamente porque ignoram tudo quanto se relaciona com a economia de seu próprio país. (FANON, 1979, p. 125).

Fanon discordava frontalmente desse modo de atuar da burguesia nacional.

Com efeito, para ele o papel a ser desenvolvido pela burguesia nacional era evidente:

- deve-se trair o interesse da burguesia ocidental e comprometer-se com promoção dos ideais de emancipação do povo nacional.

O intelectual nativo deve dispor dos próprios saberes na perspectiva da solidariedade para com o povo a que pertencia:

Num país subdesenvolvido, uma burguesia nacional autêntica deve aceitar o dever imperioso de trair a vocação a que estava destinada, de entrar na escola do povo, isto é, pôr (sic) à disposição do povo capital intelectual e técnico obtido quando de sua passagem pelas universidades coloniais. (FANON, 1979, p. 125).

Fanon lamentava que a realidade fosse um triste desmentido, posto que, as novas chefias políticas optaram por arremedar as burguesias ocidentais:

Veremos infelizmente que, com bastante frequência, a burguesia nacional se desvia desse rumo heroico, positivo, fecundo e justo, para enveredar com a alma em paz, no caminho horrível, porque antinacional, de uma burguesia clássica, de uma burguesia burguesa, servilmente, estupidamente, cinicamente burguesa. (FANON, 1979, p. 125).

O que Fanon observou foi à perda de sentido ético e político que conduziu as burguesias nacionais ao comportamento de lesa-pátria. Como o personagem bíblico que vendeu o amigo por 30 dinheiros, (Mt, 25, 14-16), os partidos nacionais representantes dos interesses burgueses viraram as costas ao povo. Buscando o próprio prazer a burguesia nacional ignorou as necessidades do povo que fez a revolução na expectativa da liberdade efetiva dos benefícios do conhecimento e da convivência fraterna entre as pessoas.

### 5.2.2 Tomada De Consciência Na Guerra Da Argélia

Quando o povo alcança a consciência da realidade em que vive, o discernimento se dá cristalinamente permitindo-lhe nomear as velhas práticas sócio-políticas com nomes que lhes sejam apropriados dando origem a outros processos, que permitam postular por nova práxis: “O povo percebe que a riqueza não é fruto do trabalho mas resultante de um roubo organizado e protegido. Os ricos deixam de ser homens respeitáveis, não são mais do que animais carniceiros, chacais e corvos que espojam o sangue do povo.” (FANON, 1979, p. 157).

Fanon refletiu longamente sobre a cultura nacional a partir da realidade africana no contexto da descolonização. Recordou que a colonização como fato histórico, não se instalou a partir do nada. Ao contrário, os agentes coloniais subjugarão povos que viviam um momento histórico, portando culturas materiais e simbólicas.

Como reagiu a geração assaltada pela sanha do invasor europeu?

- Acovardou-se?

- Resistiu?
- Omitiu-se?
- Fanon respondeu a estas questões precisamente:

Nos países subdesenvolvidos as gerações precedentes ao mesmo tempo resistiram ao trabalho de erosão efetuado pelo colonialismo e prepararam o amadurecimento das lutas atuais. Precisamos perder o hábito, agora que estamos em pleno combate, de minimizar a ação de nossos pais ou de fingir incompreensão diante de seu silêncio ou passividade.

Eles se bateram como puderam, com as armas que então possuíam, e se os ecos de sua luta não repercutiram na arena internacional, cumpre ver a razão disso menos na ausência de heroísmo que numa situação internacional fundamentalmente diferente. (FANON, 1979, p. 172).

Fanon relatou as estratégias adotadas pelos colonialistas para desmantelar o potencial de resistência dos autóctones. Um campo de disputas amplamente explorado pelo colono foi o das representações, o simbólico, por isso, o largo investimento em desqualificar as realizações culturais dos nativos. O trabalho ideológico levado a cabo pelas forças colonialistas foi titânico. As declarações tornavam públicas as opiniões sobre os autóctones e as realizações culturais:

O colonialismo, que não graduou seus esforços, nunca cessou de afirmar que o negro é um selvagem, e o negro para ele não era nem o angolense nem o nigeriano. Falava do Negro. Para o colonialismo, este vasto continente era uma toca de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, fadada ao desprezo, atingida pela maldição de Deus, terra de antropófagos, terra de negros. (FANON, 1979, p.176).

Fanon esclareceu os efeitos danosos das desqualificações proferidas pelo europeu contra os africanos, cujos desdobramentos atingiam o psiquismo, amortecia o ímpeto da resistência e, no cenário internacional, soavam como justificadoras da ocupação e da exploração:

Quando refletimos nos esforços empregados para provocar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso e que o resultado global pretendido pelo domínio colonial era convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas. O resultado, inconscientemente procurado pelo colonialismo, era meter na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização. (FANON, 1979, p. 175).

Fanon chamou a atenção para o aspecto psicológico do trabalho ideológico desenvolvido pelo colonizador. O fato que o colonialismo caluniava o indígena, como estratégia de dominação, visava às dimensões profundas da psique daqueles sujei-

tos, atuando sobre os territórios da ontogênese e da filogênese, portanto, orientada para o controle do sujeito e da sociedade:

No plano do inconsciente, o colonialismo não pretendia ser visto pelo indígena como uma mãe doce e bondosa que protege o filho contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que a todo momento impede um filho fundamentalmente perverso de se suicidar, de dar livre curso a seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra seu ego, contra sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica. (FANON, 1979, p. 175).

No momento da libertação, militantes da resistência esforçavam-se para dar sentido ao enfrentamento que realizavam, sobretudo, notou-o Fanon, necessitavam consolidar as condições objetivas do futuro.

Que atores ocupavam a cena naquele momento?

- Fanon apontou-os:
- O povo, os partidos políticos revolucionários e os intelectuais colonizados.

A cultura nacional foi apresentada por Fanon como uma preocupação fundamentalmente dos intelectuais colonizados.

Quem eram aqueles intelectuais?

- Por que o tema da cultura nacional lhes era tão valioso?
- Fanon explicou o quadro apresentado, elencando características que diferenciavam os interesses do intelectual colonizado e os dos homens políticos.

No seio dos partidos, a maior parte das vezes ao lado deles, aparecem homens de cultura colonizados. Para esses homens a reivindicação de uma cultura nacional, a afirmação da existência dessa cultura, representa um campo de batalha privilegiado. Enquanto os homens políticos inscrevem sua ação no real, os homens de cultura situam-se no quadro da história. (FANON, 1979, p. 173-174).

Fanon observou que a contribuição de tal interesse era nula. Os intelectuais colonizados professavam ideias partilhadas pelos intelectuais das metrópoles coloniais. Depreende-se da argumentação de Fanon, que numerosos intelectuais metropolitanos “reabilitavam as civilizações africanas, mexicanas ou peruanas” (FANON, 1979, p. 174), com discursos inócuos. Justamente essas posturas atraíam o interesse dos intelectuais colonizados:

Causou espanto a paixão de que se revestiram os intelectuais colonizados para defender a existência de uma cultura nacional. Mas os que condenam essa paixão exacerbada esquecem estranhamente que seu psiquismo, seu

ego se abrigam comodamente por trás de uma cultura francesa ou alemã que provou o seu valor e que ninguém contesta. (Idem *ibidem*).

O intelectual colonizado buscava uma reabilitação por meio da descoberta de algum passado glorioso.

Fanon alfinetou essa intenção sugerindo que ante a impossibilidade de encontrar alguma boniteza na história atual, o intelectual colonizado refugiava-se no suposto esplendor de outrora. (FANON, 1979, p. 174-175).

Entrementes, recordou que malgrado as realizações dos ancestrais das civilizações asteca e songhai, mexicanos e songhais passavam por privações no momento em que seu passado era exaltado. (FANON, 1979, p. 174).

Qual era, pois, o problema que os intelectuais colonizados queriam resolver senão o da legitimidade?

- Para isso, ganhava especial importância o tema da cultura, da qual o colonizado retiraria conteúdos para tecer o discurso legitimador. Com tal expectativa o intelectual colonizado empenhar-se-ia para resgatar da memória os dados necessários ao sustento das teses que professava; nesse sentido explicava-se o interesse e envolvimento com o povo:

O intelectual colonizado que situa seu embate no plano da legitimidade, que quer fornecer provas, que aceita desnudar-se para melhor exibir a história de seu corpo, está condenado a esse mergulho nas entranhas de seu povo. (FANON, 1979, p. 175).

O autor recordou que a dominação colonial justificava-se generalizando a calúnia que os africanos não tinham cultura: "a afirmação, feita pelo colonialismo, de que a noite humana caracterizou o período pré-colonial, refere-se ao conjunto do continente africano." (FANON, 1979, p.176). Mas, o autor advertiu que o intelectual colonizado estava amarrado pelas mesmas coordenadas do colonizador, quando reivindicava uma cultura justificadora da nova nação: "os esforços do colonizado para se reabilitar e escapar à dentada colonial inscrevem-se logicamente numa perspectiva que é a mesma do colonialismo." (FANON, 1979, p.176).

Pelo fato que a acusação do colonialismo se fez em relação a todo o continente africano, a tendência do intelectual colonizado visava à identificação de uma cultura africana, continental. Desprezava o que se poderia reconhecer como cultura nacional. Frantz Fanon discordava frontalmente dessa orientação e se posicionava:

“essa obrigação histórica em que se acham os homens de cultura africanos de racionalizar suas reivindicações, de falar mais de cultura africana que de cultura nacional, vai conduzi-los a um beco sem saída.” (FANON, 1979, p.178). O autor considerava um erro perseguir uma justificativa legitimadora a partir da exaltação de valores civilizatórios africanos: “na África, o esforço do homem de cultura é um esforço negro-africano ou árabe-muçulmano. Não é especificamente nacional. A cultura está cada vez mais separada da atualidade.” (FANON, 1979, p.180).

A discussão de Frantz Fanon indicava que a libertação do intelectual colonizado era ao mesmo tempo, um escândalo do ponto de vista ocidental, pois ela aconteceria a partir do envolvimento dele com a realidade do povo e com o povo nessa realidade. O intelectual colonizado que assumia viver a cultura local, afastando-se dos colonos era visto como uma regressão. Era um escândalo para o colono. (FANON, 1979, 183-184).

Fanon apreciou também o tema da estética, identificando a existência de uma arte que poderia ser alienada ou libertadora. Na concepção dele a sensibilidade do artista e a respectiva obra, deveriam estar fisgadas à realidade nacional para então identificar-se com a verdade nacional. (FANON, 1979, p.187). Tratando da literatura como exemplo, Fanon explicitou em que sentido a literatura poderia servir para alguma coisa: “o homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança. Mas para garantir a esperança, para lhe dar densidade, é preciso participar da ação, engajar-se de corpo e alma no combate nacional”. (FANON, 1979, p.193).

O autor enfatizou a insuficiência do mergulho, no passado do povo, com intenção de encontrar elementos de coesão que fossem potencializadores de ação contra o colonialismo. Essa insistência de Fanon em minimizar a valorização do passado, adjetivando-o como “sarcófago”, (FANON, 1979, p. 194), contradiz algumas linhas de ação militante contemporâneas, para as quais é importante afirmar a inteligência, o conhecimento tecnológico, a sabedoria dos ancestrais africanos e as realizações... Mas Fanon não via o passado com essa valoração.

## **Algumas Considerações V**

A consciência de relevante papel nos arquivos-Fanon consiste na categoria que, em vinte e cinco séculos de história da filosofia, vem interessando aos filósofos.

Segundo o dicionário de filosofia, pertence à consciência, “em geral, a possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e às próprias ações, bem como de exprimi-las com a linguagem. Essa possibilidade é a única base de fato sobre a qual foi edificada a noção filosófica de CONSCIÊNCIA” (sic). (ABBAGNANO, 2000, p. 185).

Mas, na filosofia moderna e contemporânea, informa Abbagnano, o conceito de consciência é percebido com maior complexidade, embora incorpore a noção tradicional acima descrita.

Nesse sentido, para essa ciência, o significado de consciência é o de “uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julgar-se* de forma segura e infalível.” (Idem *ibidem*).

Ainda segundo Abbagnano, há um vínculo estreito entre teoria e moral, no seio dessa concepção. O aspecto epistêmico e o moral complementam-se.

Para além das considerações genéricas sobre consciência não se pode olvidar a aproximação de Fanon, tanto da fenomenologia, quanto do marxismo, pois, em cada uma das concepções filosóficas, encontra-se uma larga formulação do conceito de consciência. A fenomenologia de Edmund Husserl, entende a consciência, como “atitude de auto-auscultação”. (ABBAGNANO, 2000, p. 191). Portanto, Husserl ressalta as vivências para melhor precisar a consistência, e esclarecer dela a natureza,

vale-se da noção da intencionalidade, já usada por Brentano para definir o caráter dos fenômenos psíquicos. [...] A intencionalidade é o referir-se ou reportar-se do ato de consciência a *outra coisa* (sic), a alguma coisa que não é o próprio ato de consciência. (Idem *ibidem*).

A intencionalidade está no âmago da redução fenomenológica, que vale dizer, em termos husserlianos, a *epoché*, a suspensão de juízos: abandonam-se todas as certezas ou juízos para que aconteça a manifestação da coisa ao sujeito que a conhece. Mas o sujeito não conhece a coisa em si mesma; conhece a coisa como esta se lhe parece. Ora, esta é a redução: a volta ao fenômeno. O sujeito deve manter contato com o fenômeno e lhe atribuir um significado. Isto se torna possível por meio da intencionalidade. Graças à intencionalidade é que se torna possível compreender o fenômeno<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> A respeito da relação do sujeito com um fenômeno, Dartigues elabora um interessante exemplo: “Observaremos, pois, de início, que convém falar de compreensão quando o fenômeno a compreender é animado por uma intenção. Não diremos de um geólogo que ele procura compreender uma

Outra mirada da consciência pressuposta nos arquivos-Fanon, reside na aproximação dele com o marxismo. O *Manifesto do partido comunista*, de Marx e Engels, ressalta que “a história de toda a sociedade até hoje é a história de lutas de classes.” (MARX; ENGELS, 1987, p. 35). Com efeito, a análise marxista desenvolve conceitos e teorias para explicar a exploração e alienação da classe trabalhadora na sociedade capitalista em que esta vivia. Identificou que a apropriação dos produtos do trabalho social, na sociedade industrial daquele tempo, seguia uma lógica da qual a classe trabalhadora nem sempre tinha consciência. Por isso, o espírito revolucionário do proletariado deveria ser alimentado pela crescente consciência de classe.

Em, *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels aprofundam o tema da consciência, associando a gênese à produção material da vida, ou seja, às relações de produção, enfatizando o aspecto social destas relações:

A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real. (MARX; ENGELS, 2002, p.18-19).

As observações de Fanon no tocante à tomada de consciência do povo argelino apegavam-se à perspectiva marxista da produção coletiva mediada pelo trabalho. Outro fator insistentemente resguardado pelas anotações de Fanon foi a excelência da liberdade como valor determinante do crescimento da consciência e fator de coesão dos argelinos na luta de libertação.

---

pedra; a tarefa será somente, analisar a composição e determinar a época da formação, investigar a proveniência, etc. Bem diferente será, ao contrário, a atitude de um arqueólogo ao encontrar um sílex lascado da idade paleolítica: o sílex não remete somente às leis físico-químicas e geológicas, como todas as pedras, mas, à *intenção* do homem pré-histórico a quem servia de ferramenta. Não temos mais, conseqüentemente, a ver com um objeto natural, mas, com um objeto cultural dotado de uma significação, porque a forma que lhe foi dada trai a intenção do artesão. Desse objeto diremos que deve ser compreendido, isto é, situado no meio humano que lhe dá sentido, materializa nele a intenção em direção à qual procuramos remontar. O pesquisador estará, aliás, tanto mais consciente do caráter significativo do objeto quanto menos desvendada ainda estiver essa questão dirigida ao autor ausente que deixou sobre a obra, o vestígio de uma intenção desaparecida: o que quis ele fazer? O que quis ele dizer?” (DARTIGUES, 2008, p.48). Foge ao escopo deste trabalho discutir o mérito ou a cientificidade do método fenomenológico. Sugerimos a leitura do livro de André Dartigues, relacionado nas referências bibliográficas, como um ponto de partida para este debate.

A percepção da consciência em Fanon oscilava dialeticamente entre a situação do indivíduo e tendência da coletividade à qual ele pertencia:

- partindo da situação do paciente sofredor Fanon buscava compreender o contexto social de onde ele provinha, procurando identificar as marcas culturais que interferiam sobre o sujeito.

Consciência e alienação, para ele, emanavam do contexto social e da condição material das pessoas.

A próxima seção prosseguirá delineando o novo humanismo reivindicado por Fanon, refletindo sobre a liberdade e o reconhecimento.

### 5.3 LIBERDADE E RECONHECIMENTO

Frantz Fanon foi um pensador que se apropriou criticamente do esclarecimento. A intervenção dele transcorreu sob a ótica da racionalidade marcada pelo espírito questionador, pelo exercício da crítica. É notável a orientação para emancipação humana, fazendo das habilidades intelectuais que detinha meios para o engajamento político consistente.

Fanon aproximou-se de Hegel e se apropriou do conceito de *reconhecimento* desenvolvido por aquele filósofo. Contudo, o nome de Hegel adiciona grandes dificuldades perante setores dos movimentos negros e ativistas contemporâneos da luta antirracista.

Hegel não é visto com bons olhos sendo severamente criticado por causa da perspectiva racista das obras dele, dentre outras periculosidades. Com efeito, Joseph Ki-Zerbo já denunciara o desserviço de Hegel para com a África e os africanos, porque, considerava que a África seria um espaço desprovido de povos com alguma construção histórica, ressaltando que “a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático.” (KI-ZERBO, 1999, p.10). Ora, a concepção hegeliana de uma África sem história coloca-o no centro do debate da colonialidade na condição de formulador do racismo epistêmico antinegro.

O questionamento é complexo e desconhecemos a solução. Ainda assim, talvez seja pertinente recordar que a biografia de Fanon relata com detalhes a participação ativa do martinicano na Segunda Guerra Mundial.

Na oportunidade, juntou-se ao exército francês, para combater o exército alemão, tendo sido ferido e condecorado por bravura. Mais tarde, teve oportunidade

de viver o pós-guerra, na França. Tornou-se amigo de Sartre, histórico participante da resistência francesa durante a ocupação de Paris pelas forças armadas alemãs.

Admitindo-se que o nacional socialismo tivesse utilizado teorias hegelianas para justificar o próprio espírito totalitário, é de se perguntar:

- Seria Fanon um intelectual ingênuo, incapaz de discernir as armadilhas que poderiam estar contidas na obra de Hegel?

- O fato de Fanon apropriar-se do conceito de reconhecimento hegeliano significaria uma incorporação cega – mecânica e acrítica – do racismo epistêmico presente na obra daquele autor, que ainda hoje indigna a militantes emancipacionistas negros?

- Teria sido o estudo de Hegel, o subsídio teórico mais próximo e consistente que Fanon dispunha naquele momento, para enfrentar as demandas que a conjuntura lhe apresentava?

Tais observações almejam ressaltar que as próximas reflexões tocam o pensamento de Hegel, ambicionando somente localizar algum sentido da apropriação da tese do reconhecimento por Fanon.

Na introdução do livro *Pele Negra Máscaras Brancas*, (2008, p. 25), Frantz Fanon enuncia o tema geral da obra, por meio da citação, em epígrafe, de versos do poeta Aimé Cèsaire:

Falo de milhões de homens  
Em quem deliberadamente inculcaram o medo,  
O complexo de inferioridade, o tremor,  
A prostração, o desespero, o servilismo.

Fanon, então dirigiu a atenção para o conjunto de elementos materiais e sobretudo simbólicos que subalternizam e confinam o negro na condição de alienado, intencionado em examinar este estado de coisas, num texto questiona: “Que quer o homem negro?” (2008, p.26), prenunciando a análise que empreenderá e que reben-tará no conceito de *reconhecimento*. O autor inicia a análise recordando uma prática social comum aos negros antilhanos, cenário da própria infância e parte da juventude dele, demonstrando que aqueles sujeitos têm avidez de reconhecimento:

Os pretos são comparação. Primeira verdade. Eles são comparação, ou seja, eles se preocupam constantemente com a autovalorização e com o ideal do ego. Cada vez que entram em contacto com um outro, advém questões de valor, de mérito. Os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. Estão sempre se referindo ao menos

inteligente do que eu, ao mais negro do que eu, ao menos distinto do que eu. Qualquer posicionamento de si, qualquer estabilização de si mantém relações de dependência com o dismantelamento do outro. É sobre as ruínas dos meus próximos que construo minha virilidade. (FANON, 2008, p. 176).

Fanon serviu-se do capítulo 7 de *Pele Negra Máscaras Brancas*, particularmente na seção B, denominada *O Preto E Hegel*, para relacionar a demanda do povo negro submetido a ditames colonialistas e conceito de reconhecimento proposto por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

Naquele momento Fanon interpretou o dialético idealista alemão afirmando: “O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido.” (FANON, 2008, p.180). Ao final da obra explicita em que sentido o reconhecimento interessa ao negro:

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. (FANON, 2008, p.181).

Adiante, refletir-se-á sobre a relação entre reconhecimento e violência, partindo da localização epistêmica a partir donde Fanon toma os objetos de sua análise.

### 5.3.1 Reconhecimento E Violência

Ressalte-se que, em muitos momentos dos escritos, Fanon analisou fatos e ideias tomando a fenomenologia e dialética como métodos. Contudo, a apropriação que faz de tais pressupostos carrega marcas do materialismo histórico. Desse modo, internaliza nos estudos, fundamentos da fenomenologia e dialética, mas à esquerda de Hegel. Assim, no que se refere ao reconhecimento, aponta que o negro é uma das extremidades do movimento de oposições – teses e antíteses – a que Hegel denominou relação *Senhor e Escravo*. Entretanto, Fanon incorpora a dialética do sujeito e do objeto, *Senhor e Escravo*, explicitada no texto de Hegel, para garantir condições de possibilidades de relacionamento interpessoal humanizador, tendo em vista, que o negro possa ser ele mesmo na expressão do termo, um *para-si*. Portanto, Fanon dá ao conceito de *reconhecimento* uma concreção histórica.

Entretanto o fato que o sujeito para ser reconhecido tenha que se impor/opor a outro sujeito, não leva Fanon a pleitear a subordinação de uma das partes, pois, pensa que a síntese desse movimento pode ser a convivência fraterna orientada por reconhecimentos recíprocos:

O eu se põe opondo-se, dizia Fichte. Sim e não. Dissemos na nossa introdução, que o homem é *Sim*. Não cessaremos de repeti-lo.

Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade.

Mas o homem também é *não*. Não ao desprezo do homem. Ao assassinato daquilo que há de mais humano no homem: a liberdade.

[...]

Conduzir o homem a ser *acional* (sic), mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que faz um mundo humano, tal é a urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir. (FANON, 2008, p. 184).

O fragmento citado confirma que Fanon estava atento à abrangência do conceito hegeliano de reconhecimento. Ao protestar contra o “assassinato da liberdade”, e ao se referir “aos valores fundamentais que faz um mundo humano” não estaria predisposto a se apropriar das possibilidades emancipadoras da organização da sociedade libertada das estruturas hierarquizadoras a partir de critérios construídos sob a ótica do povo?

A apropriação do conceito de reconhecimento subsidia Fanon para pleitear o direito às diferenças entre sujeitos, em vez de uma simples eliminação, posto que o reconhecer o não-eu do outro não implica necessariamente a morte dele mas a possibilidade de fraternidade entre os diferentes. A teoria do reconhecimento cumpre importante tarefa na história do pensamento ocidental. A identidade e contribuição transparecem desta explicação de MENDONÇA, (2009, p. 4):

A teoria do reconhecimento tem [...] um frutífero quadro conceitual para compreender as lutas sociais. Ela oferece uma matriz interpretativa atenta à dimensão moral dos conflitos sociais e capaz de perceber a complexidade de tais conflitos, em suas dimensões materiais, simbólicas e legais. A noção de reconhecimento traz a intersubjetividade para o cerne da justiça e destaca o caráter relacional e agonístico da construção da sociedade.

No teor do texto, Mendonça discute o que considera serem desvios na teoria do reconhecimento, mas, ressalta que essas observações comparecem confirmando a relevância da teoria.

## Algumas Considerações VI

Ainda que setores militantes contemporâneos condenem Hegel por racismo epistêmico que coloca o negro numa ordem inferior de subjetivação, um fato impõe-se: Fanon apropriou-se de um momento das reflexões de Hegel e fez da categoria do reconhecimento um instrumento para pensar a emancipação do povo negro.

Outra incômoda situação, trazida pela apropriação da teoria hegeliana por Fanon seria o papel do Estado para a concretização do reconhecimento, pois, Hegel supõe que a comunidade éticopolítica – *Sittlichkeit* – seria responsável pelo exercício formal e institucional do reconhecimento.

Salvo melhor juízo, o Fanon de vinte e cinco anos de idade, (1950), durante a escrita de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, importou a categoria do reconhecimento hegeliano, mas, não detalhou modos de materialização.

Entretanto, ao escrever *Os Condenados Da Terra*, (1961), mais de uma década se passara desde a escrita do primeiro livro, e Fanon tornara-se portador de um novo acúmulo que lhe subsidiava a confecção do projeto de liberdade.

As experiências alcançadas pelo exercício profissional, a dinâmica da práxis revolucionária e ameaça da morte iminente que a leucemia lhe impusera, conferiam-lhe nova condição de possibilidade para retomar a reflexão sobre o reconhecimento.

Com efeito, em *Os Condenados Da Terra* o sentido do reconhecimento reapareceu transfigurado pelas recentes articulações da práxis revolucionária que Fanon tomara parte. Ora, o envolvimento de Fanon com a revolução consistiu – em grande parte – no raciocínio consequente a partir das premissas terapêuticas assimiladas na vivência com o mestre de psiquiatria, Francesca Tosquelles.

Segundo aquela orientação, a cura psíquica dos sujeitos, dar-se-ia plenamente se houvesse a cura da sociedade da qual os doentes faziam parte. Ora, Fanon argumentou sobejamente que a sociedade argelina colonizada era uma fábrica de doentes mentais.

Sendo assim, a configuração do reconhecimento ganhava sentido para ser projetada uma Argélia e um continente africano, libertos.

Nesse sentido, o povo passaria a ser um fator decisivo no novo arranjo histórico das políticas do reconhecimento.

Em muitos momentos de *Os Condenados Da Terra*, Fanon repudiou os procedimentos dos novos partidos políticos africanos e das elites políticas nacionais.

Assim, a tese hegeliana que o Estado desempenharia um papel decisivo na implementação de políticas de reconhecimento – o estar consigo mesmo no outro –, consistia num dado contraditório, desde a perspectiva de Fanon:

Se de um lado, conforme testemunhou Sartre, Fanon admirava Patrice Lumumba e aprendia com a liderança política que este exercia no Congo, por outro, criticava fortemente as elites locais, pois, entendia que ditas lideranças operavam como forças cooptadas pelas elites coloniais.

As novas nações africanas libertadas dos colonizadores europeus tornavam-se prisioneiras de governos, e subjugadas por governantes identificados com as antigas metrópoles coloniais.

A força potencialmente capaz de romper com a lógica da colonialidade do poder, no entendimento de Fanon, estava no meio do povo, e desconfiava das burguesias nacionais, dos partidos políticos, além disso, recobria de muitas suspeitas, 'heróis que se apresentavam como líderes carismáticos.

Assim, na concepção dele, o povo seria o principal agente para se chegar ao reconhecimento institucional.

Paralelamente, é preciso consignar que a retomada da teoria do reconhecimento nos arquivos-Fanon corrige convicções atávicas, em consequência do conceito de liberdade heterorreferenciada e as implicações políticas e sociais.

De acordo com esse princípio, é necessário que o Estado exerça função de articulador de situações e coerções com leis, programas, projetos, políticas públicas, etc., para garantir a liberdade dos sujeitos.

A crítica de Fanon aos partidos nacionais africanos e líderes carismáticos, não significa anarquismo, pois, ele mesmo desempenhou funções de Ministro itinerante da revolução, conforme foi lembrado no discurso do representante do governo revolucionário durante o funeral de Fanon.

O exemplo pessoal dele, na condição de gestor público, foi o da serviçalidade. Pode-se inferir, sem macular os antecedentes, que a perspectiva de Estado e governo para Fanon, significava..., serviço ao povo.

Naquilo que diz respeito à diáspora africana no Brasil, essa noção põe por terra a perspectiva exclusivamente voluntarista, e talvez solipsista, da busca meritocrática da igualdade racial.

O Estado que criou leis e demais estruturas coercitivas para escravizar os africanos e explorar deles, a força de trabalho, é cobrado a garantir condições de reconhecimento do negro.

Cabe-lhe no novo momento histórico criar leis e demais estruturas coercitivas, orientadas para garantir ao negro, o exercício da liberdade biológica, social e epistêmica.

O reconhecimento potencializa a discussão de políticas orientadas para a garantia dos direitos humanos.

Tendo estabelecido esse perfil de conceito do reconhecimento e o respectivo vínculo com a ideia de liberdade, na próxima seção trataremos do outro lado da moeda do reconhecimento, ao refletirmos sobre o humanismo.

#### 5.4 DISCUTINDO O NOVO HUMANISMO

Ainda que seja consensual a ideia que as palavras não têm significado único e que o termo humanismo evoque um conceito plural, dizer 'humanismo', para significativa parte da intelectualidade contemporânea, mesmo essa simples menção, soa quase como uma heresia. Com efeito, alega-se que, sob a bandeira de algum tipo de humanismo, grassou abusivamente a barbárie sobre a Terra, em muitas circunstâncias de triste memória.

A teoria pósmoderna é uma das orientações epistemológicas que repele veementemente o humanismo, mas, Malik, argumenta que “a experiência da derrota política influenciou a teoria pós-moderna e gerou uma convergência com os ataques reacionários e antidemocráticos ao humanismo, à ‘modernidade’ e à ‘sociedade de massa.’” (MALIK, 1999, p. 124). Ainda, segundo Malik,

Seja liberal ou marxista, subjacente a todas as correntes humanistas há a crença na emancipação humana – a idéia de que a humanidade pode transformar racionalmente a sociedade através de seus próprios esforços. Na verdade, nenhuma filosofia emancipadora é possível numa perspectiva humanista, uma vez que qualquer postura anti-humanista é obrigada a procurar um instrumento de salvação fora da humanidade – se a salvação terrena for de fato possível. (MALIK, 1999, p. 134).

Contudo, embora haja quem ironize o novo humanismo reivindicado por Fanon, classificando-o como prato requentado, de sabor insosso e de efetividade duvidosa, um dado prevalece: Fanon trouxe este tema para a pauta, insistindo na ne-

cessidade de se pensar a respeito. As reflexões seguintes pretendem auscultar, respeitando as contradições, as pulsações do novo humanismo a que se refere Fanon, mesmo que seja tateando sob a débil visibilidade permitida pela neblina da história.

Toda ação praticada por uma pessoa, de algum modo, responde à pergunta “o que é o ser humano?” A história humana traça percurso, registrando a cada passo as respostas que mulheres e homens delinearam para a questão ainda que não aparecesse explicitamente.

Respostas historicamente configuradas foram tomadas como doadoras de sentido ao ser, ao pensar, ao agir e fazer das mulheres e homens, de modo a fazer as bases das culturas e modos de ser de cada época, em distintos povos. O humanismo será a categoria geral desenvolvida para nomear grande parte dos sistemas de ideias que sistematizaram as respostas à pergunta inicial.

O acúmulo das vivências sintetizado em conceitos, doutrinas, valores e princípios de organização e ação constituem discursos ou matéria-prima sobre a qual se debruça a Filosofia, por meio de uma disciplina específica, a *Antropologia Filosófica*.

Os manuais dessa ciência sistematizam e apresentam teorias referentes às mulheres e homens, decorrentes da pergunta “o que é o homem?”<sup>48</sup> codificadas como concepção de homem ou humanismo.

Em geral, as narrativas acompanham a periodização habitual da História e da Filosofia na perspectiva eurocêntrica<sup>49</sup>.

Esse estudo está interessado nas pegadas que Fanon deixou em diversas passagens dos textos dele, indicando uma caminhada rumo a um novo humanismo.

Primeiramente retomamos a reflexão sartreana do humanismo europeu, parcialmente contemplada no prefácio que fez para *Os Condenados Da Terra*.

Num segundo momento, focalizaremos a perspectiva fanoniana, identificando elementos de formação humanista, a renúncia ao humanismo europeu e apontando algumas notas do novo humanismo a que ele se refere.

---

<sup>48</sup> A forma tradicional de se fazer a interrogação operava com a tese que a expressão 'o homem' servia para identificar os gêneros masculino e feminino. Todavia, a acepção de 'homem' na condição de comum a dois gêneros, mantém estreitos vínculos com a tradição patriarcal da cultura do ocidente, provocando questionamentos dos movimentos sociais organizados que preferem a identificação singularizada 'as mulheres e os homens' ou a forma genérica 'o ser humano'.

<sup>49</sup> A tradição mais conhecida reparte os eventos históricos ou filosóficos em antiguidade, idade cristã-medieval, idade moderna, e idade contemporânea.

#### 5.4.1 Sartre E A Crítica Do Humanismo Racista Europeu

Convidado que foi, por Fanon, Sartre escreveu o prefácio de *Os Condenados Da Terra*. A reflexão de Sartre a propósito do livro do amigo deu origem a um texto dirigido aos patrícios franceses e demais colonizadores europeus. A peça produzida por Sartre, mais tarde, tornou-se célebre, atraindo o interesse de intelectuais, embora nem sempre tal interesse, servisse de estímulo à leitura do livro de Fanon, que a sucedia: as pessoas reuniam-se para ler o prefácio de Sartre e não para ler o livro de Fanon! (GUIMARÃES, 2009).

No argumento, Sartre recorda o contexto e o papel que os europeus – dentre eles os franceses – desempenharam. A situação das colônias de exploração e/ou ocupação foi consolidada, sobretudo, por meio da violência. Sartre refere-se a torturas de crianças e aos massacres.

A narrativa sartreana recorda que a presença europeia no mundo colonial forçava os povos colonizados a mimetizar a Europa, usando da educação de padrão europeu para jovens selecionados nas colônias que, mais tarde arremedariam a cultura e ciência, a partir dos valores europeus.

No entanto, nota Sartre, que os tempos estavam mudando e, naquele momento, um sujeito não-europeu – Fanon – proclamava a denúncia dos crimes da Europa nas colônias. Mas Sartre cuidou de alertar que a finalidade de Fanon não era escrever para europeus, porque ele escrevia para compatriotas colonizados.

E a mensagem de Fanon não deixava margem a dúvidas:

- Denunciava as loucuras cometidas pelos europeus, para promover a lógica do capital e lançava a incômoda previsão da ruína da Europa.

Sartre iniciou a reflexão sobre o livro de Fanon, ressaltando que a Europa foi protagonista nas relações com outros povos, nas quais assumiu papel de quem possuía a Palavra, cabendo aos indígenas, a mimese.

Um dos esforços de colonizadores europeus consistiu em forjar uma elite nativa à imagem e semelhança. A geração de intelectuais formada na Europa ao fim e a cabo passou a frustrar as expectativas estratégicas dos mentores europeus e em contrapartida revelavam ter voz própria e autonomia de verbalização.

O texto de Sartre apresentou a voz do revolucionário anticolonial Frantz Fanon que, junto com as “vozes amarelas e negras falavam ainda de nosso humanismo, mas era para reprovar nossa inumanidade.” (SARTRE, 1968, p.137).

Sartre localizou distintos momentos da crítica de intelectuais anticoloniais aos projetos coloniais da Europa. A reação dos europeus foi de descrença no poder da crítica minimizando a contundência, para alterar a lógica do colonialismo. Porém, em 1961, um fato novo se manifestou, uma nova voz expôs em tom inaudito:

Não percamos tempo com litânias estéreis ou em mimetismos nauseabundos. Deixemos esta Europa que não deixa de falar do homem, massacrando-o todo e por toda a parte, onde ela o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo. (SARTRE, 1968, p. 38).

Sartre avisa que a mensagem do livro de Fanon, tem por público alvo, os povos colonizados.

A finalidade é ensinar aos colonizados os procedimentos para levar os europeus ao fracasso nas colônias:

Seguramente, Fanon menciona de passagem nossos crimes famosos, Sétif, Hanói, Madagascar, mas ele não se dá ao trabalho de condená-los; ele os utiliza. Se desmonta as táticas do colonialismo, o jogo complexo das relações que unem e que opõem os colonos aos 'metropolitanos' é para seus irmãos; sua finalidade é ensinar-lhes a frustrar-nos." (SARTRE, p.139-140).

Sartre encontra no livro de Fanon um conjunto de realizações intelectuais e políticas de interesse intercontinental, pois Fanon articula teses, desde o exterior da Europa, dirigindo para colonizados não-europeus, do Terceiro mundo, propondo-lhes um levante socialista. Diz Sartre:

Assim, a Europa multiplicou as divisões, as oposições, forjou classes e às vezes racismos, tentou através de todos os expedientes provocar e aumentar a estratificação das sociedades colonizadas. Fanon nada dissimula; para lutar contra nós, a antiga colônia deve lutar contra ela mesma. (SARTRE, 1968, p.140).

Enquanto Fanon escreve para os povos colonizados estimulando-lhes a luta pela independência, Sartre prossegue a escrita do prefácio dirigindo-se ao público europeu, chamando atenção para a mensagem contida no livro de Frantz Fanon. O livro trata dos europeus desmascarando a racionalidade da descolonização, sobretudo instrumentalizando os povos colonizados:

Fanon os explica a seus irmãos e desmonta para eles o mecanismo de nossas alienações: aproveitem-na para se descobrirem a si mesmos em sua verdade de objetivos. Nossas vítimas nos conhecem através de seus feri-

mentos, através de suas cadeias; é isto que torna seu testemunho irrefutável. É suficiente que eles nos mostrem o que fizemos delas para que conheçamos que temos feito de nós. (SARTRE, 1968, p. 142).

A sequência do prefácio sartreano, incide sobre contradições do humanismo europeu, lembrando que “na França, na Inglaterra o humanismo se pretende universal”. (SARTRE, 1968, p. 143). Mas nas colônias, onde os soldados europeus impõem o trabalho forçado, não é assim que funciona:

Nossos soldados de ultra-mar, refutando o universalismo metropolitano, aplicam ao gênero humano o *numerus clausus*: pois que ninguém pode sem crime, espoliar seu semelhante, escravizá-lo ou matá-lo, eles consideram como princípio que o colonizado não é semelhante do homem. (SARTRE, 1968, p. 143).

A informação de Sartre demonstrou de modo inequívoco que o humanismo europeu perspectivado pelo colonizado, é apenas falácia.

Prova disso, foi o uso arbitrário da força para adaptar a realidade do colonizado impondo-lhe padrões da colonialidade do poder, do ser, e do saber, de modo que os colonizadores pudessem ter subterfúgios, para as nefastas ações nos territórios invadidos.

Os militares foram orientados para ignorar o humanismo universal, e o resto, foram crimes:

Nossa *force de Frappe* recebeu missão de mudar esta certeza abstrata em realidade: foi dada ordem de rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar o colono de tratá-los como animais de carga. A violência colonial não tem somente a finalidade de impor respeito a homens escravizados, procura também desumanizá-los. (SARTRE, 1968, p. 143-144).

O humanismo racista europeu nas colônias relatado na passagem de Sartre é zoomorfizador. A máquina da colonialidade do poder seguia implacável, disseminando a usurpação territorial, escravidão, violência física, desestruturação psíquica do colonizado e a animalização do autóctone:

Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, se desagrada, não é mais um homem; a vergonha e o medo vão fissurando seu caráter, desintegrando sua pessoa. O processo é tratar com dureza, pelos especialistas: não é de hoje que datam os ‘serviços psicológicos’. (SARTRE, 1968, p. 144).

Como se não bastassem formas conhecidas de suplício, Sartre noticia que além de lavagem cerebral, “no Congo, onde cortaram as mãos dos negros, muito menos que em Angola, onde bem recentemente, furaram os lábios dos descontentes para fechá-los com cadeado”, (SARTRE, 1968, p. 144), as forças colonialistas não dobraram a resistência dos colonizados.

Embora aparente passividade, o colonizado passou a produzir pouco e mal. No tempo que considerou propício, ergueu-se contra o colono, devolvendo-lhe a violência que dele recebeu.

Sartre acompanhou a descrição que Fanon fez da violência dos colonos entre eles, nas orgias religiosas, onde a catarse obtida por meio de ritos de exaltação e repouso dos humores foram considerados inócuos politicamente na visão de Fanon.

Mas os colonizados descobriram que chegava uma hora em que o colono europeu devia ser fustigado até que a libertação da colônia fosse alcançada:

Um único dever, um único objetivo: expulsar o colonialismo por *todos* (sic) os meios. E, a rigor, os mais prudentes dentre nós consentiriam nisto, mas eles não podem abster-se de ver nesta prova de força o meio completamente desumano que os sub-homens adotaram para se consentir outorgar-se uma carta de humanidade: que o mais rapidamente se concorde com isto e que então eles tratem, por resoluções pacíficas, de merecê-la. Nossas nobres almas são racistas. (SARTRE, 1968, p. 148-149).

Os colonizados lançaram mão da violência contra os colonos e Sartre avaliou que tal procedimento tinha razão de ser mesmo quando tal declaração causava pejo aos espíritos desavisados.

Pois, neste primeiro tempo da revolta, é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada, suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: ficam um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente uma *terra nacional* sob as plantas de seus pés. (SARTRE, 1968, p. 149).

Enquanto descrevia a lógica da revolução e o espírito revolucionário, Sartre registrava também a contraofensiva colonial: “Isto trará terríveis perdas; o exército colonial se torna feroz: quadriculados, roçagens, reagrupamentos, expedições punitivas: massacram as mulheres e as crianças”. (SARTRE, 1968, p. 150).

Contraditoriamente, do fundo do poço de dor e sofrimento ergueu-se o sujeito que nada mais tinha a perder, que escaparia, ainda que morto, da luta pela libertação, mas afirmaria a humanidade:

Ele sabe disto: este homem novo começa sua vida de homem pelo fim; se considera como um morto em potência. Será morto: não é somente porque aceitou o risco disto, é porque tem a certeza; está morto em potência perdeu sua mulher e seus filhos; viu tantas agonias que prefere vencer a sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele: está muito cansado. Mas esta fadiga do coração é a origem de uma coragem incrível. Achamos nossa humanidade além da morte e do desespero, ele a encontra acima dos suplícios e da morte. (SARTRE, 1968, p. 151).

A contundência da narrativa de Fanon suscitava em Sartre, o ímpeto de apelar aos europeus sacudindo-lhes a aura de neutralidade, indiferença e má-fé, pois, entendia que já passava da hora de se encerrar a loucura colonial:

Na Europa de hoje, completamente aturdida pelos golpes que dão, na França, na Bélgica, na Inglaterra, a menor distração do pensamento é uma cumplicidade com o colonialismo. Este livro não tinha nenhuma necessidade de um prefácio. Tanto menos que não se dirige a nós. No entanto, fiz-lhe um, para conduzir até o fim a dialética: nós também, pessoas da Europa, descolonizam-nos: quer dizer que extirpam por uma operação sangrenta o colono que há em cada um de nós. Olhem-nos, se temos a coragem disto, e vejamos o que sucede em nós. (SARTRE, 1968, p. 151-152).

Sartre convoca os povos europeus a uma autocrítica por meio do desnudamento do humanismo criminoso pelo qual obtiveram significativos proveitos narcisistas. As palavras dele traçavam a face de um humanismo insustentável:

Inicialmente é preciso afrontar este espetáculo inesperado: o *strep-tease* do nosso humanismo. Ei-lo completamente nu, nada belo: não era mais do que uma ideologia mentirosa, a excelente justificação da pilhagem; suas ternuras e sua preciosidade abonavam nossas agressões. Eles têm boa aparência, os não-violentos: nem vítimas, nem algozes. (SARTRE, 1968, p. 152).

O tom do texto de Sartre tornou-se acusador. Sem meias palavras, o prefaciador atacou os ares de 'bom moço' do europeu, revelando o quão longamente chafurdam no lamaçal de sangue das vítimas coloniais que deixaram ao redor. O prefácio avançou nas acusações detalhando os tipos de crimes praticados pelos europeus metropolitanos, recobertos pela máscara do humanismo:

Vocês sabem muito bem que somos exploradores. Vocês sabem que tiramos o ouro e os metais, depois o petróleo dos 'novos continentes' e que os levamos para as velhas metrópoles [...] A Europa, empanturrada de bens, *deu direito* de humanidade a todos os seus habitantes: um homem, entre nós, quer dizer um cúmplice, visto que todos aproveitamos da exploração colonial. (SARTRE, 1968, p. 152).

Sartre criticou o humanismo-inumano dos europeus e atacou também a América do Norte, herdeira e continuadora das mesmas políticas, com particular observação do humanismo racista:

E esse monstro super-europeu, a América do Norte? Quanto palavrorio: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei mais? Isto não nos impedia de, ao mesmo tempo, falar como racistas, negro sujo, judeu sujo, rato sujo. [...] Nada mais consequente, entre nós, do que um humanismo racista, pois que o europeu só se pode transformar em homem fabricando escravos e monstros. (SARTRE, 1968, p.152-153).

A colonialidade do poder, em práticas hierarquizadoras, inventou o indígena.

A obra de Fanon contribui para revelar que o indígena se serviu da Europa, para se fazer homem. A crítica sartreana do humanismo europeu carregava a dramaticidade da dolorosa e secular experiência de multidões de homens e mulheres zoomorfizados e reduzidos à escravidão. O desvelamento do humanismo europeu chocava pela fealdade do cadáver putrefato, pois, a moldura de ricas teorias com que se ornamentava o quadro com a imagem ideologizada se desfez como a carne morta do humano dilacerado.

A argumentação de Sartre desfez qualquer ingenuidade sobre pretensão de validade universal do pretense humanismo europeu. A práxis da Europa desencadeada em países colonizados foi negadora de todo e qualquer fundamento humanista.

Foi o caso do colonialismo francês:

Se lhes falta um exemplo lembrem-se dessas [...] palavras: o que é generoso, a França. Generosos, nós? E Sétif? E esses oito anos de guerra feroz que custaram a vida de mais de um milhão de argelinos? E a 'Tortura'? (SARTRE, 1968, p. 153).

A crítica do humanismo europeu era a prova cabal de que algo precisaria ser feito. Fanon passou a refutar tal humanismo, porém, fortalecido na fé no ser humano enfatizou a necessidade de instaurar um novo humanismo.

A reflexão prosseguiu na ausculta do Fanon humanista.

#### 5.4.2 Fanon Humanista

O fracasso do humanismo europeu criticado por Fanon consistia na contradição de haver criado um sistema que separava teoria e práxis. Fanon rebelou-se

contra tal incoerência, pois, a teoria humanista referia-se à valorização do homem, contudo, na práxis do mundo colonial apenas o europeu era considerado humano. Os nativos eram zoomorfizados.

Por isso a permanente inquietação de Fanon por um novo humanismo era, ao mesmo tempo, um testemunho e uma acusação de fracasso daquele humanismo inumano europeu.

Pelo compromisso que transparece nos textos dele, o critério de garantia do novo humanismo seria a concreção histórica, condição de possibilidade de traduzir conceito, em fato histórico.

Freud argumentou sobre formação da personalidade e sociedade. Em perspectiva, priorizou o fator individual.

Fanon sustentou que “ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia”. (FANON, 2008, p. 28).

Deveras. A formação de Fanon foi marcada pela sensibilização da vivência societária, a começar pelo ambiente familiar com irmãos e irmãs.

No tempo de estudante, ficou marcado por mestres de formação marxista, como Aimé Cèsaire, o qual deixou em subjetividade o testemunho da valorização do negro e crítica do colonialismo.

Por certo, não foram escolhas casuais as muitas citações que fez de passagens de Cèsaire, passagens que dão vida a uma voz de alguém que se sabia pertencente a um povo vilipendiado e por isso reivindicava veementemente o reconhecimento da própria condição humana.

A confirmação da importância de Cèsaire, professor de Fanon no Liceu de Fort de France, (GEISMAR, 1972, p. 27), na formação, aparece em algumas passagens da biografia que lhe dedicou Geismar.

Um dos exemplos é a menção ao fato de Fanon haver tentado escrever poeticamente como o mestre: “Não há rivalidade; Fanon só queria ser como Cèsaire.” (GEISMAR, 1972, p. 29).

Geismar recordou que em 1946, Fanon fez campanha eleitoral para Cèsaire. (Idem p. 49).

Noutra passagem escreveu: “um dos pontos fundamentais de sua educação era o conceito de *negritude*, tão importante para Cèsaire e outros escritores nucleados em torno da editorial *Présence Africaine*<sup>50</sup>”. (GEISMAR, 1972, p. 65).

E o que dizer da convivência e do aprendizado com o mestre de psiquiatria Francesc Tosquelles, também este, um marxista?

Dentre os múltiplos fatores meritórios atribuídos a Tosquelles pela contribuição nas formas de organização e condução dos processos psiquiátricos hospitalares é mister ressaltar a Psicoterapia Institucional.

Em alguns comentadores surgem vários nomes de cofundadores desta modalidade de organização e tratamento psiquiátrico.

No entanto, o grande nome de cujo trabalho a Psicoterapia Institucional recebeu os mais significativos contributos parece ter sido Francesc Tosquelles:

Nos anos 40, em plena guerra, uma crítica política e médica da estrutura do hospital psiquiátrico de Saint-Alban conduziram a sua transformação radical, dando passo a um movimento chamado ‘psicoterapia institucional’. O doutor Francesc Tosquelles, psiquiatra catalão, comunista exilado em Lozène, conduziu esta experiência [...]. Apoiou-se em duas referências teóricas: a psicanálise e o marxismo. (GUTIERREZ-ÁLVARES, 2012).

Precisamente em 1952, Fanon foi credenciado para fazer residência médica,

no Hospital Saint-Alban, sob a direção do professor Francesc Tosquelles. Nessa época, este e seu hospital eram o modelo de muitos projetos de reforma psiquiátrica de toda a França. [...] O nome de Tosquelles é sinônimo de *thérapeutique institutionnelle*, cuja tradução poderia ser ‘terapia comunitária’. (GEISMAR, 1972, p.61).

Em que consistia a novidade específica da psicoterapia institucional iniciada por Tosquelles e colaboradores?

Geismar informou que o professor tratava com restrições a ideia que a sociedade ocidental moderna necessitasse de hospitais psiquiátricos. Na opinião dele os pacientes internados deveriam receber alta e serem integrados à comunidade. (Idem *ibidem*). A concepção de papel social do hospital psiquiátrico e dos princípios terapêuticos foram comunicados por Tosquelles numa conferência médica em 1953, na qual afirmou que...,

A psiquiatria [...] forçada pela sociedade a isolar-se com seus pacientes entre as paredes dos asilos, não pode permanecer cega às relações que exis-

<sup>50</sup> Sabe-se que Fanon teceu críticas ao movimento da negritude, assumindo uma rota própria para o enfrentamento do racismo. Contudo, é inegável o respeito que devotava à poesia de Cèsaire.

tem entre a enfermidade mental, a personalidade, o ambiente e os acontecimentos, reais vividos pelo paciente.

A psiquiatria deve definir-se pelos seus esforços para integrar o conhecimento médico e orgânico com a psicologia concreta dos pacientes. (TOSQUELLES, citado por GEISMAR, 1972, p. 62).

Noutra oportunidade, foi solicitado a Tosquelles que explicasse o conceito de *Thérapeutique Institutionelle*; tomando como referência os quatorze anos de experiência que acumulara até então, naquele tipo de práxis, juntamente com as pessoas que constituíam as equipas de trabalho que ele conduzia, informou que:

Os hospitais estavam divididos em diferentes *bairros* de enfermeiros, pacientes e médicos, dentro dos quais havia comunidades de não mais do que dez ou doze enfermos que viviam e trabalhavam juntos. Os médicos tinham a responsabilidade de capacitar aos enfermeiros para o manejo dos grupos, e aqueles, por sua parte, deviam levar um minucioso registro de cada paciente. (GEISMAR, 1972, p. 63).

A metodologia de trabalho desenvolvida no hospital estabelecia uma sistemática política de reuniões, fosse de médicos, enfermeiros, ou pacientes, mas também, com diferentes situações onde se misturavam, por exemplo, médicos, pacientes e enfermeiros, com a intenção de refletir sobre os interesses comuns para promoção da saúde, não só daqueles pacientes.

Os enfermos deviam circular, sendo proibido o confinamento, e poderiam também ser remanejados para diferentes bairros dentro do hospital, até que se identificasse em que local sentiam-se mais confortáveis.

Um paciente deveria ser acompanhado por equipas de pelo menos três médicos, fator que auxiliava na administração de situações edipianas, comuns na relação entre médico e paciente. Tosquelles considerava também que era valioso o diálogo entre os médicos de um mesmo paciente, para melhor avançar no processo de cura. As atividades todas que faziam acontecer, os arranjos institucionais, enfim, todos os métodos e processos passavam por contínuas revisões e atualizações tendo em vista contribuir para que “os enfermos adquirissem consciência dos próprios problemas, a fim de que pudesse iniciar-se a cura”. (GEISMAR, 1972, p. 63-64).

A experiência conduzida por Tosquelles tornou-se um marco na tradição psiquiátrica, contribuindo para o desenvolvimento de muitos questionamentos acerca das práticas até então desenvolvidas.

Roudinesco sintetizou o acontecimento de Saint-Alban relatando que

Ali se misturavam membros da Resistência, loucos, terapeutas e intelectuais de passagem, dentre eles o filósofo Georges Canguilhem<sup>51</sup> (1904-1995) e o poeta Paul Éluard (1895-1952). Em meio à guerra, a esperança de uma libertação próxima conduziu a equipe do hospital a refletir sobre os princípios de uma psiquiatria comunitária que permitisse transformar as relações entre os terapeutas e os loucos no sentido de uma abertura maior para o mundo da loucura. Assim se inventou a psicoterapia institucional francesa, nome este que lhe seria dado dez anos depois por Georges Daumezon. (ROUDINESCU; PLON, 1998, p.626).

A práxis dirigida por Tosquelles atraiu a muitos intelectuais e pesquisadores das doenças psíquicas e se consistiu em importante contribuição para o aperfeiçoamento dos métodos de tratamento psiquiátrico:

Por seu esteio na psiquiatria dinâmica e por sua rejeição dos hospícios rígidos, ela participou do grande movimento de higiene mental que nasceu, no início do século, da integração da clínica psiquiátrica com a psicanálise. Inspirou numerosas experiências na França, em especial a da psiquiatria setorial e, mais tarde, a da clínica de La Borde, em Cour-Cheverny, a partir de 1953, onde se elaborou, em torno de Jean Oury e Félix Guattari, uma abordagem ao mesmo tempo lacaniana e libertária da loucura (ROUDINESCU; PLON, 1998, p.626).

Partindo do quadro que fornece a noção do projeto de hospital psiquiátrico onde Fanon foi formado pode ser observado no relato de Geismar que a intervenção de Fanon nos serviços hospitalares africanos refletia aquela base epistêmica vivenciada no hospital psiquiátrico de Saint-Alban, em Lozère, na França: “Os programas de reforma médica que introduziu nos hospitais de Blida, Argélia, e Manuba, Tunísia, foram o resultado de sua educação em Saint-Alban.” (GEISMAR, 1972, p.64).

Fanon concluiu o curso de medicina, em novembro de 1951. Em 1952, retornou à Martinica em companhia do irmão Joby, mas ficou sem dinheiro. Então alugou um espaço “em Vauclin, na zona sul da ilha”, (GEISMAR, 1972, p. 24), no qual instalou um consultório médico.

Quando conseguiu a práxis da residência em Saint Alban, transferiu-se para lá, onde permaneceu por cerca de dois anos, (1952-1954).

Tendo obtido título de psiquiatra, escreveu para Leopold Senghor, à época, presidente do Senegal, “perguntando-lhe se haveriam possibilidades de exercer a medicina em seu país”. (GEISMAR, 1972, p. 65), mas a solicitação não foi respondi-

---

<sup>51</sup> Encontramos aqui, Canguilhem, o orientador de Foucault na pesquisa de doutorado. A menção inspira a reflexão sobre a aura que a sensibilização produzida em Saint-Alban poderia ter para a gênese dos futuros estudos foucaultianos.

da. Em seguida, aceitou um emprego “temporário como *chef de service* num hospital psiquiátrico de Pontorson, [França]”. (Idem p. 66). Porém, ficou aproximadamente um mês naquele ambiente porque tendo tomado conhecimento de uma vaga para trabalhar em Blida, na Argélia, pra lá se deslocou na companhia de Josie, (esposa). No entanto, convém lembrar neste momento, uma observação de Geismar: “porém muitos amigos dele na Argélia e inclusive seus antigos conhecidos da Martinica sustentam que Fanon não era de nenhuma maneira um revolucionário quando chegou a Blida.” (Idem *ibidem*).

O hospital de Blida localizava-se numa área isolada “em meio a campos de trigo ainda mais extensos”. (GEISMAR, 1972, p. 71). A estrutura administrativa do pessoal de serviço seguia um rígido padrão hierárquico, sendo que os médicos ocupavam o topo da pirâmide e “os enfermeiros e internos tinham a seu cargo os trabalhos mais duros, viviam em condições quase promíscuas e em edifícios decrepitos e recebiam salários muito baixos”. (Idem *ibidem*).

Os pacientes eram distribuídos segundo a hierarquização colonial, sendo os franceses o topo e os 'indígenas', (como eram denominados os nativos), ocupavam a base da pirâmide.

Nessa situação a distribuição, também, não era equilibrada. Mais da metade dos pacientes era composta por europeus, e o restante, por indígenas.

Esses dois grupos eram mantidos separados e o atendimento médico diferenciado: “os colonos recebiam um tratamento privilegiado; quer dizer, eram atendidos pelo psiquiatra, uma vez a cada dez dias, aproximadamente, sempre e quando o comportamento não fosse violento”. (GEISMAR, 1972, p. 71).

Fanon chegou ao hospital quando eram utilizados normalmente os recursos de sedativos para pacientes considerados difíceis e, de modo corriqueiro, a camisa de força. Geismar reconstruiu o primeiro encontro de Fanon com os pacientes e os serviços de enfermagem. Acompanhem-lo:

Em sua primeira visita de inspeção a uma sala que dependia de seu serviço, Fanon encontrou um enfermeiro que estava atendendo a sessenta e nove pacientes, cada um com sua camisa de força e acorrentado à cama. Ordenou a seu subordinado que liberasse a todos os enfermos. Como este voltasse a olhá-lo sem compreender, Fanon repetiu a ordem com um tom de voz mais irritado. Tão logo o enfermeiro começou a retirar as correntes dos pacientes, vários de seus colegas de pavilhão se reuniram à entrada da sala de onde haviam ouvido desvairar o novo médico. Fanon, que havia sido apresentado a eles horas antes numa recepção organizada pelo Sr. Kriff, olhou-os e lhes perguntou por que razão não estavam atendendo a suas

obrigações. Os enfermeiros se separaram uns passos, porém continuaram observando atentamente o estranho comportamento do médico. (GEISMAR, 1972, p. 72).

Estranhamente, os pacientes que eram libertados permaneciam imóveis nos leitos. Perplexos, os pacientes ficavam a olhar o novo médico que passava a conversar individualmente com cada um deles:

Fanon se dirigiu ao primeiro paciente de quem o enfermeiro havia retirado a camisa de força. O homem permanecia encostado na cama como se ainda estivesse atado. O psiquiatra apresentou-se e lhe explicou que ele estaria disponível para as consultas quantas vezes fossem necessárias. Assegurou-lhe que no futuro não haveria mais camisas de força ou corrente. (Idem p. 72-73).

Tocado pelas orientações terapêuticas de Tosquelles Fanon reportava à necessidade de relações humanas centradas na ética. Os sujeitos éticopolíticos deveriam ser desafiados a ampliar a consciência onde a ontogênese, filogênese e sociogênese, seriam o pano de fundo para a realização da liberdade.

Com efeito, todas as intervenções de Fanon convergiam para a defesa da liberdade<sup>52</sup>:

- Aos pacientes hospitalizados oportunizou o ir e vir.

Diante da Argélia e da África submetidas ao colonialismo, optou pela revolução como alternativa para edificação de nações libertas, coerente com o princípio da terapia institucional, segundo o qual, uma sociedade adoecida pela injustiça, violência e desrespeito ao direito das pessoas fatalmente produzirá pessoas doentes.

Ora, as nações africanas sob o jugo do colonialismo tornavam-se fontes de distúrbios da saúde dos cidadãos, por isso a urgência da luta pela libertação.

No período de tempo em que atuou no hospital de Blida Fanon rompeu inúmeros padrões estabelecidos pelos colegas médicos que o antecederam, alguns dos quais permaneciam atuando normalmente no hospital.

Demonstrando profunda autoconfiança e segurança de princípios científicos Fanon resistia a boicotes e desconfiança dos pares e/ou às resistências de pacientes, fiel aos fundamentos da psiquiatria que assimilara junto a Tosquelles.

Uma iniciativa que Fanon implantou foi à prática dos jogos de futebol no âmbito do hospital.

---

<sup>52</sup> Fanon exaltou, textualmente, a excelência da liberdade, como sendo “o que há de mais humano no homem”. (FANON, 2008, p.184).

Certa feita um funcionário avistou um grupo de pacientes e o próprio Fanon, embarcando num ônibus.

O diretor geral da instituição, alarmado com a informação, buscou ajuda da segurança temeroso que estivesse ocorrendo uma fuga em massa. Entretanto horas mais tarde chegou o ônibus do qual desembarcava o pessoal que comemorava festivamente, a bela vitória num jogo de futebol contra uma equipe externa ao hospital.

Como teria sido a transição entre o momento de absorção dos fundamentos da psicoterapia institucional e o exercício profissional em Blida, que culminou com o envolvimento de Fanon na revolução argelina?

- Gendzier informou que, inicialmente, Fanon tratou pacientes de identidade desconhecida, (franceses e argelinos). Porém a falha na aplicação mecânica de técnicas estrangeiras forçou-o observar mais de perto aos argelinos:

Só depois disso compreendeu que devia ampliar sua consideração para incluir realidades externas que afetavam as psiques de seus pacientes. Com o tempo haveria de condenar o sistema que estudava por considerá-lo destrutivo para a vida humana. (GENDZIER, 1977, p. 97).

Gendzier observa que em repúdio àquele estado de coisas, Fanon foi além da constatação procedendo a uma condenação do pressuposto da neutralidade dos profissionais de medicina e psiquiatria:

(Fanon) sustentou que os psiquiatras e toda a profissão médica formavam parte da sociedade e que, portanto, não eram mais objetivos do que os demais participantes. *Rechaçou a ideia do homem neutro e enfatizou o papel ativo que desempenhavam os psiquiatras [...] na divulgação e na perpetuação dos valores da sociedade.* (Sem destaque no original). (Idem, p. 97-98).

O relato de Gendzier alcança o ponto de inflexão, momento do salto de qualidade, a partir do qual, Fanon transcende o âmbito da medicina, adentrando a outro território, o da militância política, para pugnar pela saúde social:

Quando se convenceu da ilegitimidade do colonialismo Fanon se sentiu insatisfeito com uma consciência estática da situação. Abandonou a prática da medicina com o fim de transformar, de maneira mais direta, o que considerava um sistema impossível. Quer dizer, abandonou a psiquiatria para dedicar-se à política. (Idem, p. 98).

Atento aos sinais do tempo Fanon foi tomando consciência das contradições existentes na Argélia e aos poucos, consolidou a convicção de adesão à revolução.

Passou um tempo fazendo dupla militância, isto é, trabalhando no hospital e apoiando de diversos modos aos militantes revolucionários.

Finalmente, quando o duplo comportamento se tornou insustentável, escreveu a carta de demissão a Lacoste, o Ministro residente. Um enfermeiro que trabalhou com Fanon, informou a Geismar: “Ele nos fez ingressar no século XX’. E foram os enfermeiros internos que, depois de 1962, lançaram a campanha para mudar o nome da instituição e rebatizá-la de ‘Hôpital Psychiatrique Frantz Fanon.’” (GEISMAR, 1972, p. 75).

## **Algumas Considerações VII**

Os textos de Fanon frequentemente aludem à necessidade de um novo humanismo. No entanto, não encontramos um capítulo, ou seção, onde o conceito de novo humanismo tivesse sido definido e houvesse um projeto formal apresentando a ideia e as devidas formas de concretização.

Ainda assim as noções de um novo humanismo atravessam os textos, e se manifestam tanto na práxis do autor quanto nos contrastes, entre o real e o possível, das situações analisadas nas obras.

No novo humanismo imaginado por Fanon, o povo, tem um papel relevante, devendo ser educado objetivamente para contribuir na construção da nação liberta.

Por isso Fanon opina sobre a estética, a educação da juventude, sentido do esporte, a necessidade de agrônomos, engenheiros, médicos, dentre outros, para reinvenção da cultura nacional, sob a primazia do direito e da justiça.

O conhecimento deveria ser orientado para a emancipação humana, por isso os saberes careceriam do crivo da dialética, onde as epistemes populares teriam papel fundamental.

A colonialidade do poder ancorou a dominação no racismo como fundamento, na dominação da mulher e na exploração capitalista. Contra isso, Fanon identificou que o reconhecimento seria uma categoria que favoreceria a realização dos direitos humanos. Nesse sentido, o enfrentamento do racismo e de todas as formas de dominação/subordinação seria fortalecido pela educação da subjetividade e o objetivação da liberdade - como estar junto de si próprio, no seu outro.

A participação popular seria decisiva para a materialização de projetos, programas e soluções concretas para efetivação desse princípio.

Deveras Fanon mostrou-se preocupado quanto ao futuro de nações em processo de libertação, pois, notou que os partidos nacionais, as burguesias nacionais emergentes, e as lideranças políticas que surgiam naquele momento, constituíam-se em ameaças à liberdade a que todos almejavam. Mas notou que o povo tinha nitidez de entendimento e sabia o que queria, mormente, a vida livre.

O novo humanismo imaginado por Fanon tinha como premissa uma necessidade de desracialização da existência e garantia de um mundo de reconhecimento recíproco. Na concepção de geografia humana que transparece de seus textos, via com bondade o potencial emancipador do lumpen-proletariat e do campesinato – as forças sociais da edificação da sociedade libertada. Acima de tudo, Fanon pregou a necessidade das novas nações libertas distanciarem-se da Europa. A África e o terceiro mundo, nada têm a receber da Europa, afinal, foi da Europa e do capitalismo, que se disseminou o colonialismo, a chaga que deteriorou a auto e a heteroimagem do ser humano no mundo e destruiu os princípios de vida em sociedade.

## CAPÍTULO 6 – O RECONHECIMENTO COMO ESTRATÉGIA: UM DESIGN SOCIAL DESCOLONIZADO

A teoria crítica da tecnologia caracteriza um olhar para o *aqui, agora, já* e o *ainda-não* da tecnologia e da educação tecnológica. Reflete a tensão entre presente e futuro do evento tecnológico e identifica como a tecnologia está além de projetar o devir. As duas extremidades permitem delinear condições da emancipação humana. O interesse do capítulo é explicar porque a categoria do *reconhecimento* seria estratégia de um design social descolonizado. No que concerne ao ser humano negro, como sujeito e coletividade, essa explicação deve perspectivar a emancipação do negro. Os conteúdos referentes ao reconhecimento do negro constituem o pressuposto para a identificação de convergências das ideias de Fanon e as possibilidades de um design social descolonizado; uma das mediações da análise do capítulo serão os estudos de Enrique Dussel nos livros *Filosofia Da Libertação* e *Filosofia De La Producción*, onde aborda o desenho técnico.

### 6.1 PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Nascido na Argentina em 1934, Enrique Dussel é filósofo e está radicado no México desde 1973. É autor de vasta obra intelectual e, ao longo de quatro décadas, protagoniza a voz que clama pela libertação dos povos oprimidos do mundo. Mais especificamente, prima pela libertação da América Latina<sup>53</sup>.

Precisamente, ao expor as teses nucleares da *Filosofia Da Libertação*, numa obra de 1977, Dussel insistentemente recorda os nomes de pessoas que doaram as vidas, à causa da libertação dos povos delas. Dentre eles estão Fanon e Lumumba. O primeiro, engajado na luta argelina além de haver vivido situações de clandestinidade para driblar a perseguição francesa, sobreviveu a atentados, mas, sucumbiu à leucemia, (GEISMAR,1972); quanto a Lumumba, foi deposto do cargo de Primeiro Ministro do Congo, por um golpe de Estado, e preso em seguida.

Separatistas apoiados pelos EUA, pela ONU e pela Bélgica o torturaram e assassinaram, quando contava 35 anos de idade, no dia 18 de janeiro de 1961, onze meses antes do falecimento de Fanon.

---

<sup>53</sup> O site oficial apresenta dados bio-bibliográficos, incluindo galeria fotográfica. Este serviço disponibiliza 71 livros, dentre outras publicações do autor, em formato digital, para compartilhamento gratuito. A página oficial está disponibilizada em: < <http://www.enriquedussel.com/>>. Acesso em 17nov2012.

Sartre escreveu o texto, *Pensamento político de Patricio Lumumba*, no qual destaca a amizade e identificação de ideais políticos entre Fanon e Lumumba, ressaltando a importância da intervenção daqueles dois revolucionários africanos:

Lumumba, Fanon: esses dois grandes mortos representam a África. Não somente sua nação: todo o continente. [...] Ora, esses dois homens, longe de se combaterem, se conheciam e se amavam. [...] As divergências e a amizade desses dois homens marcam ao mesmo tempo as contradições que destroem a África e a necessidade comum de *superá-las* (sic) na unidade pan-africana. E cada um deles encontrava em si mesmo esses problemas aflitivos e a vontade de resolvê-los. (SARTRE, 1968, p. 159-161).

Junto com Bartolomé de Las Casas, Che Guevara e outros emancipacionistas dos povos oprimidos do mundo, Fanon e Lumumba, estão entre as referências que inspiram a filosofia da libertação sistematizada por Dussel<sup>54</sup>.

Em que pese formulações teóricas produzidas por alguns revolucionários, dentre os quais Fanon, Dussel identificou que tais autores não são filósofos profissionais. Por isso lhe parece importante à realização dum trabalho de sistematização filosófica formal, orientado para ordenar e fundamentar conceitualmente as intuições advindas dos autores que se manifestaram acerca dos processos libertários em tela:

Os heróis desse processo históricos são mundialmente conhecidos, embora não signifique que seus gestos foram viáveis; ao menos são símbolos das pátrias futuras livres: Ho Chi Minh, Mao Tsé Tung, Ben Bella, Lumumba ou 'Che' Guevara, significam esta nova idade do mundo. Os teóricos desta etapa são os Theotônio dos Santos, Enrique Falleto, Frantz Fanon, Samir Amin, Abdel Malek, e os já mencionados vietnamita ou chinês. *Todavía, não há entre eles filósofos em sentido estrito – pensamos começar o caminho para colaborar a preencher o vazio* – que tenham expressado esta práxis histórica (sem destaque no original). (DUSSEL, 1980, p. 80).

Dussel desenvolveu o pensamento base de trabalho, servindo-se de pressupostos filosóficos europeus, ou seja, esse filósofo se apropriou das categorias filosóficas produzidas na Europa, ressignificou-as quando considerou necessário e as redirecionou para construção do pensamento que propugna a libertação da América Latina e demais povos oprimidos<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Em várias passagens Lumumba e Fanon são mencionados em seu livro *Filosofia da libertação*. No caso específico de Fanon, é nítida a aproximação da narrativa de Dussel de várias análises contidas em *Os condenados da terra*.

<sup>55</sup> Dussel seguiu um procedimento anteriormente adotado por Fanon, concernente às teorias de pensadores europeus, conforme assinalado alhures nesta tese. Fanon apropriou-se delas sob a ótica do povo negro e da luta pela emancipação da África; Dussel, inicialmente fê-lo partindo da situação latino-americana.

A filosofia dele é a seguinte: “Filosofia da libertação, filosofia pós-moderna<sup>56</sup>, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados da terra, condenados do mundo e da história.” (DUSSEL, 1980, p. 7).

A análise da opressão e teorização dos pressupostos da libertação em livros como *Filosofia Da Libertação e Para Una Ética De La Liberación* parte de uma revisão da literatura e reconstrução do problema, em autores do pensamento europeu. Inicialmente adverte que...,

A filosofia não pensa a filosofia, quando é realmente filosofia e não sofística ou ideologia. Não pensa textos filosóficos, e se deve fazê-lo é só como propedêutica pedagógica para instrumentar-se com categorias interpretativas. A filosofia pensa o não-filosófico: a realidade. (DUSSEL, 1980, p. 10).

Em variados momentos dos textos, Dussel retoma a inspiração emancipadora comunicada na obra e da vida de Fanon, assumindo e atualizando-a para o contexto de libertação dos povos oprimidos do tempo presente, particularmente, os da América Latina.

## 6.2 CATEGORIAS DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

A elaboração duma teoria filosófica com vistas à libertação dos povos oprimidos do mundo, por Dussel, situa-se a partir da fenomenologia. Orientado pelos princípios do método fenomenológico o autor apreende a aparição do ser humano em relacionamentos com os pares e com as coisas do mundo à volta; trata-se de um exercício que perfaz a auscultação da manifestação do ser humano no cosmos e no mundo e a interpretação dos sentidos que atribui à existência.

Por isso, essa seção acompanhará o autor, em busca de evidências para as seguintes indagações:

- Com que subsídios metodológicos articulou a proposição de uma filosofia da libertação, motivado primariamente pela realidade latino-americana?

---

<sup>56</sup> Dussel chama a atenção para um detalhe: talvez o seu livro *Filosofia da libertação* tenha antecipado em quatro anos a divulgação que Lyotard fez do conceito de *pós-modernidade*: “Esta pequena obra escrita em 1975, quatro anos antes que o conhecido livro de Lyotard, definiu a filosofia da libertação como uma ‘filosofia pós-moderna’ teve nas sucessivas edições poucas correções.” [...].Disponível em: < <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/15/02pp9-11.pdf>> . Acesso em 14dez2012.

Quais são os a priori, teóricos desenvolvidos por Dussel, para tecer o discurso filosófico da libertação?

Dentro da perspectiva de DUSSEL, a sensibilidade do fenomenólogo procederá uma análise partindo de categorias das quais sumariaremos a *proximidade, a totalidade, mediações, a exterioridade, a alienação e a libertação*. (1980, p. 22-72).

### 6.2.1 Proximidade

Os europeus modernos à imitação de antepassados indo-europeus e gregos ao pensar a presença do ser humano no cosmos, privilegiavam a relação homem-natureza, entendendo-a como *fysis* ou *natura*. Partiam do pressuposto que o ser é *cogito*, luz, ou seja, pode ser visto, dominado e controlado. Essa percepção se aproxima da referência racional, primazia do cálculo como critério da ação sobre o meio e os sujeitos.

A consequência desse princípio para o mundo e a relação política é a redução à dominação e ao controle.

Mas a hipótese proposta por Dussel, que o privilégio não seja dado à relação homem-natureza e, sim, à espacialidade, provoca o surgimento de outros parâmetros de compreensão do real: as noções de proximidade ou distância, centro ou periferia e, no âmbito político, a relação entre dominador e dominado. Dessa mesma perspectiva é que se poderá observar a posição do relacionamento do ser humano com o semelhante, a convivência homem-homem.

Dussel distingue proxemia de práxis. A primeira categoria diz respeito ao aproximar-se das coisas, enquanto práxis é o encurtar distâncias entre uma pessoa e outra. “A práxis é isto e nada mais: um aproximar-se da proximidade”. (Idem, p. 23).

O autor chama atenção para a grave diferença entre tocar um objeto e acariciar uma pessoa, aproximar-se duma coisa neutra e abraçar amorosamente alguém.

As diversas expressões da proximidade e da aproximação, respectivamente aos diferentes graus de relacionamento entre pessoas (mãe-filha, irmã-irmão, amante-amante), ganham matizes próprios, devido aos interesses específicos de cada forma de interação. Seja como for, cada particularidade de relacionamento confirma uma dimensão que antecede a todos os sentidos, que configura cada expressão de afeição, a espacialidade.

O autor projeta uma maximização de extensões das formas de proximidade, ao meditar a dimensão que vai *Da Proximidade Arqueológica À Escatológica*, (idem p. 26-27). Na perspectiva pela qual o autor faz a análise, a relação da proximidade arqueológica à escatológica envolve experiências de proximidades tais como o beijo erótico, proximidade com a política da fraternidade e outras que poderão resultar em desvirtuamentos fatais.

O casal apaixonado verá a relação desviar-se para o autoerotismo, ou a subordinação de uma das partes, à sanha narcísica da outra, ao filicídio ou ao matricídio, ou à constituição de sectarismos radicais que levarão aos processos fratricidas comuns entre os humanos.

Por outro lado pode se dar o inverso alcançando o tipo de relação desejável, cuja expressão seria o princípio de fraternidade cósmica e representaria a expressão paradigmática por excelência.

A proximidade juntamente com as demais categorias expostas em seguida, configuram alguns critérios mínimos para que o sujeito possa descrever, compreender, explicar fenômenos e a manifestação do ser, na existência humana. Tais categorias contribuem pra desviar a recepção do fenômeno dos parâmetros da subjetividade acrítica porque estabelecem critérios de localização, análise e compreensão do fenômeno no cosmos e no mundo isto é, na natureza e na cultura.

### 6.2.2 Totalidade

A *totalidade* na posição de categoria de reflexão leva em conta que a proximidade face a face do ser humano com outro semelhante é também substituída pelo distanciamento, o que leva os sujeitos ao acercamento dos entes, das coisas e dos objetos. O sujeito sempre se vê instigado à aproximação dos entes, daquilo a que o autor denomina 'coisas-sentido' e se apresentam de modos multiformes à consciência, oportunizando uma sucessão de momentos que 'nunca são isolados', posto que, a ocorrência sempre se dá em sistema. Os entes estão distribuídos segundo uma ordem, pois têm função no todo.

Os entes estão distintamente nivelados, constituindo “a proxêmica ou ôntico; o nível da totalidade, seja mundana, natural, econômica, esboçada, etc., e o ontológico.” (DUSSEL, 1980, p. 28).

Ao relacionar *mundo, cosmos e totalidade* Dussel demonstra que a totalidade das coisas reais é o cosmos.

Cosmos e mundo são diferentes, pois, se o cosmos é a totalidade das coisas reais que existiam antes do primeiro ser humano existir, o mundo, também tem a vez própria. É o conjunto dos seres ordenados a partir das percepções e dos interesses dos seres humanos.

O autor explica que:

As coisas-sentido, entes, não nos cercam caoticamente. Fazem parte de um mundo. Quando falamos de mundo nos referimos ao horizonte diário dentro do qual vivemos. O mundo de meu lar, de meu bairro, da classe operária. Mundo é então uma totalidade instrumental, de sentido. (Idem *ibidem*).

Cosmos foi uma expressão grega que o autor utilizou para “designar a totalidade das coisas reais conhecidas ou não pelo homem [...]. Sem homem não há mundo, só cosmos. [...] Somente com o aparecimento do homem no cosmos apareceu o mundo como uma realidade cósmica”. (DUSSEL, 1980, p. 29).

O mundo na qualidade de totalidade dos entes, incluídos os reais, possíveis ou imaginários, configura um sistema que, no interior se encontra repleto de subsistemas, dentre eles os econômicos, políticos, matemáticos e informáticos, ao discutir *mundo, tempo e espaço*.

Dussel discorre sobre a faina diária dos humanos e as trivialidades a partir das quais aconteciam atribuições de sentidos das coisas. Observa que a condição de totalidade espacial fez com que “o mundo sempre [situe] o eu, o homem ou o sujeito como centro.” (DUSSEL, 1980, p. 30).

Os entes passam a ser hierarquizados espacialmente, passando a haver os entes mais próximos e os mais distantes “e com menor sentido: estes últimos são os entes periféricos.” (Idem *ibidem*).

Uma interessante reflexão exposta nesta seção do livro opõe as opções espaciais e temporais das filosofias europeias e da libertação:

A filosofia europeia deu preponderância quase exclusiva à temporalidade, e, com razão, privilegiou a fundamentalidade do futuro, do projeto [...]. É preciso entender bem a questão e descobrir a armadilha. Com efeito, se o homem é o que é por seu projeto ontológico, por aquilo que se compreende poder-ser, pelo que intenta, como singular ou grupo, aceitando; contudo, o projeto é a possibilidade fundamental do ‘mesmo’. O mesmo que já se é, é o que em última análise se intenta”. (Idem *ibidem*).

Se por um lado, a projeção de futuro privilegiada pela filosofia europeia, re-  
 dunda na manutenção da ideia, do quê e de quem aí já está; à perspectiva da espa-  
 cialidade, opõe-se a essa dinâmica, porque o objetivo é o passado, e não, como no  
 caso europeu, o futuro. “O mundo, ao contrário, em espacialidade ou totalidade de  
 entes numa certa proximidade ou distância, (desde o outro na proximidade primeira),  
 privilegia o ‘passado’ temporal como o ‘lugar’ onde nasci”. (Idem *ibidem*).

O autor postula que o lugar de nascimento opera como virtual definidor da  
 trajetória histórica do sujeito ali nascido, propenso a ter como dele o seguimento dos  
 projetos predefinidos pelos espaços do grupo do qual participa.

Em outro momento o autor procura demonstrar a implicação desses pressu-  
 postos espaço-temporais para formação das sociedades que constituem os mundos  
 periféricos, em situação de atraso e carentes de libertação. Define a opção da filoso-  
 fia da libertação a respeito do tema:

Dizer mundo é enunciar um projeto temporalmente futuro; é igualmente  
 enunciar um passado dentro de uma espacialidade que por ser humana  
 significa ser centro do mundo, mas tal mundo pode ser periférico de outros  
 mundos. Por isso nossa filosofia da libertação fixará sua atenção no passa-  
 do do mundo e na espacialidade, para detectar a origem, a arqueologia de  
 nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade, atraso.  
 (DUSSEL, 1980, p.31).

Um dos subtemas da totalidade é o de *metassistemas*, por meio do qual se  
 detalha a relação entre o todo e as partes.

Para Dussel, “a totalidade do mundo é um metassistema existencial, com-  
 posto de infinitas variáveis e informulável, informalizável adequadamente, visto que  
 é o fundamento de toda formalização.” (DUSSEL, 1980, p. 32). O mundo percebido  
 dessa forma consiste numa “totalidade de totalidades, como um sistema de sistemas  
 (e por isso o sistema compreende o econômico, militar, erótico, pedagógico etc.),  
 que explica todo comportamento parcial, singular, de cada membro, sujeito, eu parti-  
 cular.” (Idem *ibidem*).

Dussel afirma que o método que estuda a relação entre as partes e o todo, é  
 o *ontológico*. “Consiste em saber remeter os entes ou partes do mundo que os fun-  
 da, os subsistemas, ao sistema que é a identidade originária de onde se despren-  
 dem, como que por diferença interna, os múltiplos entes ou partes que o constitu-  
 em”. (Idem *ibidem*).

A ontologia explicará as partes a partir das relações com o todo.

### 6.2.3 Mediações

O ser humano encontra-se na totalidade do mundo, rodeado pelos entes objetos, por meio dos quais obtém as condições de manutenção da preexistência.

DUSSEL, (1980, p. 35), faz a seguinte afirmação: “A proximidade é a imediatez do face-a-face com o outro; a totalidade é o conjunto dos entes enquanto tal: enquanto sistema; as mediações possibilitam aproximar-se da imediatez e permanecer nela; constitui em suas partes funcionais a totalidade”, donde se prospecta que a proximidade entre o ser humano e os objetos, cercania, caracteriza a proxemia, a “relação homem-ente”. (Idem ibidem).

Os entes podem aparecer à consciência como mediações multifacetadas, ora como possibilidades cotidianas para a realização de um projeto, ora como meras partes do mundo, entes naturais ou matéria de trabalho. Podem ser ainda significantes, significados ou mercadorias. (Idem ibidem).

A espacialidade que permite ao ser humano perceber-se próximo ou distante de outrem é a condição para a práxis e a proxemia, o 'face-a-face' com o semelhante e a “essência da poiesis”. (DUSSEL, 1980, p. 36). A poiesis consiste na ação humana sobre os entes, o trabalho, através do qual os entes são transformados e adquirem um “sentido e valor”. (Idem ibidem).

O autor insiste na afirmação que “o distanciamento funda a possibilidade das possibilidades, das mediações. O distanciamento da proximidade, (homem-homem), dá lugar à cercania da proxemia (homem-natureza)”. (DUSSEL, 1980, p.37).

O ser humano jogado no mundo percebe o fenômeno que consiste na aparição dos entes que podem tornar-se objetos, elementos úteis para ele, mediação. A proxemia que se estabelece, favorece o ato poiético, o trabalho, experiência transformadora, doadora de sentido e valor ao ente, que até então fora mero fenômeno, simples aparição.

Uma primeira relação de proximidade com os entes não chega a ser teórica, porque no momento da relação ainda não houve estranhamento. A cotidianidade humana leva à consideração meramente a prática dos entes, caracterizando um modo ingênuo de manipulação de instrumentos. O modo acrítico de se estar junto às coisas e operar com elas, leva à constituição de sistemas também acríticos de respostas, na forma de cultura material ou simbólica.

A ciência, por exemplo, limitada por tais práticas atuará como sistema ideológico a sustentar relações de dominação-subordinação. (DUSSEL, 1980, p. 38-39).

Pensar o fenômeno implica a abertura para interpretação de sentido. “O sentido é o que interpretamos do fenômeno e como tal fenômeno foi integrado num processo prático poético como mediação”. (DUSSEL, 1980, p. 39). O sentido do fenômeno, o ser humano o descobre e codifica no conceito. A descoberta é parcial porque algo do sujeito participa do conceito enunciado: o sentido é a intencionalidade. Tem-se aqui o sentido genérico da proposição de Kant, que não conheço a coisa em si, (*noúmeno*), apenas como ela aparece para mim, (*fenômeno*). O autor sintetiza o movimento da consciência pontuando:

A madeira da mesa aparece, quando se me apresenta, como lenha, porque no frio extremo é mais importante não morrer gelado do que usar a mesa. Aparece como fenômeno de madeira-lenha, ou coisa sentido, assim como cotidianamente aparece a madeira-mesa, igualmente coisa-sentido. (DUSSEL, 1980, p. 40).

A retomada dos princípios da fenomenologia avança no texto de Dussel, passa pelas noções de 'percepção' de Merleau-Ponty e de 'estimação de valor'. Nesse item observa o autor, que algo pode ter sentido, e ao mesmo tempo não ter valor; ou não ter sentido para uma pessoa, e ter valor para outra. (Idem p. 42). O autor detém-se na consideração de “coisa, ente e sentido”, esclarecendo:

certas noções de proxêmica ou ôntica (o que se refere aos entes ou fenômenos) essenciais. Quando falamos de coisa (*res*) nos referimos sempre a uma realidade substantiva cujas notas constitutivas estão fechadas, clausas ou independentes realmente como todo<sup>57</sup>. (DUSSEL, 1980, p.43).

O subtema da *liberdade situada* finaliza essa análise da mediação e ressalta que o ser humano não é totalmente condicionado, nem livre totalmente, mas “livre e ao mesmo tempo historicamente determinado”, (DUSSEL, 1980, p. 45), se percebe desafiado a tomar decisões.

Quando age, faz a partir de um projeto.

Neste sentido,

---

<sup>57</sup> O autor exemplifica: “Quando nos referimos a um cachorro indicamos uma coisa, por exemplo. Tem uma essência tal que pode levar a cabo operações caninas próprias; aquela de concreta individualidade. Se eu lhe cortar uma pata, já não poderei dizer que tal pata é uma coisa, porque ao deixar de ser viva, manifesta, que é só parte de uma coisa, o cachorro, como todo e unidade constitutiva. Coisa é o real de si, a partir de si, momento do cosmos [...] que não é o mundo [...] nem somente natureza [...]” (DUSSEL, 1980, p. 43).

A mediação é possibilidade para uma liberdade. A coisa é ente porque sendo interpretado em seu sentido e estimado em seu valor é por último eleito e postergado em vista do projeto. Sem liberdade não há homem, nem ente, nem sentido, porque simplesmente não haveria mundo; somente haveria cosmos, coisas, estímulos, animais. (DUSSEL, 1980, p.45).

A exposição das categorias que sustentam as análises da filosofia da libertação prossegue, com a explicação da exterioridade. Essa categoria contribui para a análise dos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon e assujeitam o negro numa ordem inferior de subjetivação.

#### 6.2.4 Exterioridade

DUSSEL desenvolve argumentos nessa categoria alertando de antemão que a considera a mais importante dentre todas, sendo também a contribuição original de toda análise fenomenológica dele, ao âmbito da filosofia. A presente inovação caracteriza o olhar desde a periferia onde se enuncia um discurso filosófico original elaborado a partir dos oprimidos. O autor teoriza que “é a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica, e não o contrário”. (1980, p. 45).

O texto informa que a “metáfora espacial da exterioridade” pode ser também denominada “*transcendentalidade interior*.” (Idem ibidem), significando “um ‘além’ do sujeito no sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de suas possibilidades, de seu projeto.” (DUSSEL, 1980, p. 45-46). As argumentações posteriores dão conta de traduzir a pertinência e abrangência dessa categoria.

O autor discorre a respeito de um *ente que não é só ente*, estabelecendo suportes para que se compreenda que o ser humano aparece à consciência do semelhante como um não-eu, um não-nós, mas, também como um de-algo, de algum sistema. Ele surge como um exterior a nós, como extensão dos instrumentos de trabalho. Por ex., “o chofer dá a impressão de ser um prolongamento mecânico do carro.” (DUSSEL, 1980, p. 46). No entanto, esse ser humano estranho, em situação de total exterioridade, nessa exata condição, apresenta-se como alguém que aparece no mundo à procura de relacionamento, de aproximação, muitas vezes, no rosto de quem pede ajuda. Um rosto que rompe espaços e se manifesta “em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, liberdade que interpela, provoca e aparece como aquele que resiste à totalização instrumental”. (DUSSEL, 1980, p.47).

Todo e qualquer sistema está fundamentado no ser, inclusive o mundo e os subsistemas. Porém, assim como há cosmos além do mundo e dos sistemas, existe realidade além do ser. “Se a realidade é a ordem da constituição cósmica das coisas, resistentes, subsistentes e crescentes desde si, a partir de si, é evidente que há realidade além do ser”. (DUSSEL, 1980, p. 47).

O núcleo da ideia de exterioridade tem esteio na liberdade, por isso exterioridade “quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte de meu mundo, se revela.” (Idem *ibidem*). Em meio à profusão de coisas dispersas pelos espaços do mundo, encontra-se uma, que tem história, que não pode ser apreendida pelos esquemas, sistemas, determinações e condicionamentos que a transcendam. Não. Trata-se de uma revelação que se opõe e se rebela, censurando a qualquer controle, pois carrega como marca o ser livre e, da instância de sua liberdade, clama: “- Sou homem; tenho direitos!” (Idem *ibidem*).

O autor sintetiza a meditação ao registrar que “somente o livre, cada homem, é uma totalidade auto-substantiva, autônoma, outra: exterioridade metafísica, realidade realíssima além do mundo e do ser.” (DUSSEL, 1980, p. 48).

Dussel esmiúça a categoria *exterioridade* que assume realidade prática na experiência da dor e do sofrimento humano, como são os casos da fome, da tortura, da falta de meios para atender às suas carências biológicas, sociais e epistêmicas.

É a instauração da negatividade. Não por escassez de recursos, mas pela perversidade de uma lógica do sistema injusto que determina quais sujeitos ou grupos humanos gozariam do atendimento das necessidades vitais e quais estariam condenados aos espaços exteriores da negação e da condenação. Prova disso é o exemplo basilar contido na declaração de alguém que diz: “Estou com fome!” (Idem *ibidem*). O autor exemplifica e nomeia as manifestações do sistema discriminador, demonstrando a diferença entre a lógica da totalidade e a da exterioridade:

A lógica da totalidade [...] estabelece seu discurso desde a identidade ou fundamento para a diferença. É a lógica da natureza [...] ou do totalitarismo [...]. É a lógica da alienação da exterioridade [...] ou da coisificação da alteridade do outro, do homem. A lógica da exterioridade ou da alteridade [...], pelo contrário, estabelece seu discurso a partir do abismo da liberdade do outro [...]. Essa lógica tem outra origem, outros princípios: é histórica e não evolutiva; é analética [...] e não meramente dialética [...] ou científico-fáctica [...], embora assumam ambas. (DUSSEL, 1980, p.48).

Como reconhecer a exterioridade se não por meio da noção de “outro”?

Para o autor essa é a forma mais precisa de se identificar a exterioridade.

Na pessoa do “outro” a exterioridade manifesta dimensão histórica. “O outro é alteridade de todo sistema possível, além do ‘mesmo’ que a totalidade sempre é”. (DUSSEL, 1980, p. 49).

Quando o outro aparece em condições de carência ou violação que o marcam como anormal, “como o pobre, o oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofredor e contudo confiante: ‘- Estou com fome!, tenho direito de comer!’” (Idem *ibidem*).

Mas, onde se justifica o reconhecimento do direito do outro comer?

Por que o outro tem direitos?

A partir de onde, os tem?

Dussel, seguro, responde que se o outro tem algum direito, não é definido a partir do sistema que o deixa de fora; ele é reconhecível a partir de outra instância:

O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana. Quando avança no mundo, o pobre comove os próprios pilares do sistema que o explora. Seu rosto (*pnim* em hebraico, *próso-pon* em grego), pessoa, é provocação e juízo por sua simples revelação. (DUSSEL, 1980, p. 49).

Que efeito exerce o outro que, portando chagas de carência chega junto aos sujeitos contemplados pelo sistema?

- Como reage o justo?
- E o adepto do sistema de injustiça?
- A presença do pobre...,

em sua extrema exterioridade do sistema, provoca à justiça; ou seja, chama (-voca) de frente (*pro*). Para o sistema de injustiça ‘o outro é o inferno’ (se por inferno se entende o fim do sistema, o caos agônico). Pelo contrário, para o justo o outro é a ordem utópica sem contradições; é o começo do advento de um mundo novo, distinto, mais justo. A simples presença do oprimido é o fim da boa consciência do opressor. (Idem *ibidem*).

Dussel examina “o outro, história de um povo antes que biografia singular” (DUSSEL, 1980, p. 50) e destaca que o outro da exterioridade, nas figuras do “pobre e do oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular.” (Idem *ibidem*). Com efeito, o autor enfatiza com muita intensidade a dimensão cole-

tiva do pobre e oprimido, fortalecendo a tese que o coletivo prevalece sobre o particular:

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular. O rosto mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto de ébano do escravo africano, o rosto moreno do hindu, o rosto amarelo do chinês é a irrupção da história, de um povo, de grupos humanos antes de ser a biografia de Tupac Amaru, Lumumba, Neru e Mao Tse-Tung. (DUSSEL, 1980, p. 50).

Realçada a dimensão comunitária da existência o autor explica que enfatizar a dimensão individualista faz parte da metodologia deformada da revolução burguesa europeia.

Cada rosto é a declaração viva de situações específicas e contém a memória de muitos outros rostos a que a pessoa pertence: “Cada rosto, único, mistério insondável de decisões ainda não tomadas, é um rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma nação, de um grupo cultural, de uma idade da história”. (Idem *ibidem*).

O aprofundamento da categoria da *exterioridade* demonstra que a imagem do “outro, a alteridade metafísica, a exterioridade no nível antropológico, é primeiramente social, histórico-popular”. (Idem *ibidem*).

O autor chama atenção, por um lado, para a irônica situação da classe dominante temerosa do envelhecimento a se esconder atrás de cosméticos e outros mecanismos à busca da juventude eterna. Por outro lado, rostos de beduínos, camponeses ou mineradores, chicoteados pelo tempo e sofrimento, constituindo e revelando a “beleza primeira [...], beleza futura, beleza popular”. (Idem *ibidem*).

Na passagem em que medita sobre “liberdade, não-ser, [e o] nada”, Dussel retoma o tema da liberdade para aproximá-lo de outras facetas da existência.

A partir da perspectiva de ser livre, o homem torna-se protagonista da própria existência, cavoucando e revelando contradições do sistema opressor com o qual estabelece embates existenciais: “o outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido), pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em meu mundo, no sistema.” (DUSSEL, 1980, p. 51).

Quando o sujeito é outro?

- Quando alguém não pode ser considerado “outro”?

- Dussel reflete que o que define o ser “outro” é a experiência de viver no exterior da totalidade. No mesmo sentido torna-se outro quando o rosto passa a ser um

rosto interpelante. Com efeito, o autor está a destacar a força e o poder que o sujeito da exterioridade tem, e que se manifesta ao rosto, no exercício da liberdade.

O outro, quando irrompe com o rosto que questiona e olhar que desinstala e recebe em troca o desprezo por “sua exterioridade como nada (como incultura, analfabetismo, barbárie), como nulo, é que surge na história o novo.” (Idem *ibidem*).

O outro é exterioridade, e não pode ser compreendido por nenhum sistema, nenhum mundo. Se o outro emite uma declaração isenta de constrangimento, como a tortura, ele “não pode ser interpretado, analisado, estudado desde o sistema, como o fazemos com as pedras, com os vegetais ou animais.” (DUSSEL, 1980, p. 52).

Curiosamente, o outro poderá surpreender ao interlocutor que o indaga a partir da lógica do sistema, devolvendo-lhe a mentira como resposta. Quando assim procede, “a hipocrisia é o sinal de sua exterioridade.” (Idem *ibidem*).

A transcendentalidade interior a que se refere o autor, é um conceito que contribui para que se evite o entendimento equivocado da exterioridade, segundo o qual, “o que está ‘além’ do horizonte do ser do sistema o é de maneira total, absoluta e sem nenhuma participação no interior do sistema”, (DUSSEL, 1980, p. 53).

A transcendentalidade interior consiste num ato de esperança, pois, admite a possibilidade de correção de rota que conduza ao comprometimento com a dignidade humana, ao direito. Neste sentido, abre a possibilidade de enfrentamento do sistema, desafiando a predisposição à unidimensionalidade e se nega que todos estão condenados às regras do sistema:

Para evitar esse mal entendido dever-se-ia compreender a exterioridade como transcendentalidade interior à totalidade. Nenhuma pessoa, enquanto tal, é absolutamente ou só parte do sistema. Todos, mesmo no caso das pessoas membros de uma classe opressora, têm transcendentalidade com relação ao sistema, interior ao mesmo. (DUSSEL, 1980, p.53).

A vinculação de setores sociais com o sistema de dominação e opressão de uma sociedade produz um quadro em que todos perdem. Dussel coincide a Fanon. Eles consideravam que o colono europeu agindo como desumanizador, também se desumanizava e que a totalidade social deve ser reestruturada para que se garantam condições de saúde psíquica dos sujeitos. Assim se deve entender “a transcendentalidade interna do outro *como outro*; não como *parte* do sistema”. (Idem *ibidem*).

A exterioridade como categoria que possibilita compreensão de contradições dos sistemas sociais desumanizadores, reafirma o princípio da igualdade entre as

peças e ressalta a necessidade da sensibilização e comprometimento dos atores sociais com princípio da justiça.

A tomada de consciência dos pressupostos da exterioridade do outro passa pelas dimensões ontológica e metafísica. Considerando a perspectiva da libertação

a ontologia se move na luz do mundo, sob o império da razão. É claro que a razão se tornou a arte de prever e ganhar a guerra. A filosofia como ontologia é um refletir-se, um olhar-se no espelho (*speculum*); é procurar a identidade como origem do mesmo que já se é. (DUSSEL, 1980, p.54).

A metafísica recebe do discurso da filosofia da libertação o papel do...,

saber pensar desde a exterioridade alterativa do outro. É saber pensar não só a negatividade do ente que dá lugar à novidade ôntica em seu remontar à origem do mundo, ao fundamento, ao ser. É saber pensar o mesmo ser desde a exterioridade que o julga... (Idem ibidem).

A negatividade ontológica constitui historicamente a periferia mundial e gera sistemas exteriorizadores corporificados no centro dominador, reinos da falocracia e da gerontocracia. A metafísica num momento sistemático passa a ser tensionada à descoberta da exterioridade do outro e o ser negado pelo sistema desenvolve uma

pulsão de alteridade. Esta pulsão, desejo, amor de justiça real, é como o furacão que destrói os muros, abre a brecha na fronteira ontológica e se volta torrencialmente para a exterioridade. A metafísica não só está em jogo na fé diante da palavra interpelante, mas na pulsão que mobiliza, transforma, subverte a própria realidade. (DUSSEL, 1980, p. 53-54).

A reflexão que culmina na elaboração dessa tese, atenta à exterioridade do negro no sistema social brasileiro, identifica-se com “esta pulsão, desejo, amor de justiça real”, (Idem ibidem), a que Dussel se refere.

Acompanhemos o sentido que a alienação ganha como categoria da filosofia da libertação.

#### 6.2.5 Alienação

A sociedade configurada em sistema, na forma da totalidade, tende a perenizar a estrutura presente. Aparece a fetichização por instrumento do sistema, qual quimera dispersadora dos espíritos, devoradora das consciências.

Que é ser alienado se não o estar na situação do sujeito que passa a ser governado pelos apetites da fetichização?

- E não é a fetichização esta produtora dos seres despossuídos de si, aprisionados à lógica da totalidade totalizada?

- Ora, o sistema que aliena a totalidade totalizada, com avidez, busca “especialmente, a incluir intra-sistematicamente toda exterioridade possível”. (DUSSEL, 1980, p. 55). O sujeito deixa de pertencer a si mesmo e a produção também não lhe pertencerá. Eis o alienado, o que pertence a outro, (*alius*), e o grande outro alienador, o sistema:

A totalidade totalizada, ciclope ou *Leviathan* na terra, mata todos os rostos alheios que o interpelam até que, por fim, depois de longa e espantosa agonia, desaparecerá tristemente da história, não sem antes selar com injustiças sem número seus últimos dias. (Idem *ibidem*).

A ontologia como discurso ordenador da realidade, centrada na claridade do conhecimento, traz à baila o dito socrático, “conhece-te a ti mesmo”. Dussel conclui:

Por fim, ‘o mesmo’ permanece ‘o mesmo’; ‘o ser é’ resume toda a ontologia. Diante do ser não há outra coisa a fazer senão contemplá-lo, especulá-lo, extasiar-se diante dele, afirmá-lo e [...] permanecer na autêntica passividade (*Eigentlichkeit*) favorável para o dominador. (DUSSEL, 1980, p. 56).

O dominador esclarecido pela razão exercerá o poder e praticará o mal sem qualquer remorso ou culpa. Livre e escravo, como dois pratos da balança, representam perspectivas opostas absorvidas como absoluta normalidade.

“O mal não é senão ignorância do que as coisas são e, por outro lado, o próprio fato da realidade da multiplicidade. Se fôssemos um como o ser e o fundamento em identidade, não haveria pluralidade nem mal”. (DUSSEL, 1980, p. 56).

Para o sistema engendrado à ótica da dominação “o outro aparece como algo diferente, (na realidade é distinto). Como tal põe em perigo a identidade do ‘mesmo’”. (Idem *ibidem*). Caberá ao sábio cumprir determinações da ontologia e revelar o perigo representado pelo outro que passa a ser visto como ameaça à totalidade, ao sistema. O outro, passa a ser alvo, sob permanente vigilância da ontologia.

O sistema opera para desfazer a noção da distinção, porque ela é alteridade que nega o sistema de uma só dimensão.

O desejo é reduzir qualquer outro à condição do “mesmo”. Quando persiste em resistência dialética passa a ser tipificado como inimigo e considerado alvo de ações eliminatórias.

O outro será perseguido como não-ser. O sistema cria heróis habilidosos em fazer desaparecer cada outro que ousar resistir aos ditames da totalidade. Há nessa relação desigual lembrança dialética hegeliana, do senhor e do escravo, mas o outro já não mais está aí pra ser escravizado, supõe Dussel, pois, foi perseguido e morto pelas forças repressoras do sistema. A propósito da política de eliminação do outro Dussel proclama grave acusação a sistemas de pensamento dos países centrais: “a ontologia e filosofia do centro justificam a ação dos poderes centrais e dos exércitos imperiais. O que era o estoicismo e epicurismo senão a consagração do Império? O que são Hegel, Nietzsche, Heidegger, os fenomenólogos...?” (DUSSEL, 1980, p.57).

Com efeito, a alienação a que Dussel se refere é por ele caracterizada como um processo de morte engendrado a partir da íntima conexão entre teorias filosóficas, do fanatismo dos heróis a serviço da totalização e das guerras.

Vestidas com as nobres virtudes nietzscheanas, guerreiras, saudáveis, brancas e loiras, a Europa se lança sobre a periferia, sobre a exterioridade política; sobre mulheres de outros homens; sobre seus filhos; sobre seus deuses. Em nome do ser, do mundo humano, da civilização, aniquila a alteridade de outros homens, de outras culturas, de outras eróticas, de outras religiões. (DUSSEL, 1980, p. 58).

A Europa conquistou a América Latina, escravizou a África, colonizou a Ásia. Eliminou o outro e implantou a totalização, reduzindo tudo ao padrão do “mesmo”. O outro foi desrespeitado, a história e cultura desqualificadas, foi-lhe proibido permanecer sendo outro, isto é, sendo ele mesmo.

Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro. (Idem ibidem).

Dussel adiciona análise aos meios de efetivação e manutenção da alienação ao se referir à *poiesis* por ser precisamente nesse âmbito que materializa alienação sistemática de um povo: “a alienação, contudo, decide-se essencialmente na *poiesis* de uma formação social”. (DUSSEL, 1980, p. 59). *Poiesis* aqui significa trabalho. O sistema de dominação articula complexa máquina de controle que é implementada

com específica intenção de alcançar a apropriação do trabalho de outrem. Trabalhadoras e trabalhadores produzem bens e realizam serviços, mas, o resultado não lhes pertence, pois são abocanhados pelos estratagemas do poder dominante.

Dussel descreve o procedimento ideológico que o sistema lança mão para sustentar a alienação do outro. Da transformação em mero instrumento a serviço de uma ordem que é exterior à descaracterização do rosto como sinal de pertença a grupo humano. Portanto, a coisificação do outro “permite que as aristocracias manejem os povos como pluralidade, multidão, *lumpen*, animais como *lógos* mas não homens...” (DUSSEL, 1980, p. 60). Instaure-se, pois, a práxis da dominação, centrada na perversidade racionalizada por meio da qual se impõe o ethos do dominador, fator que gera o ressentimento do oprimido o qual, aos poucos, passa a internalizar os modos de ser do opressor. Finalmente, o sistema arbitrário imposto pela dominação é reificado de modo que qualquer oposição, crítica ou insurreição, será recebida como heresia de “quem se levanta contra a Europa, levanta-se contra a natureza, isto é, contra Deus mesmo e sua eterna vontade.” (DUSSEL, 1980, p.63).

### 6.2.6 Libertação

A descrição da libertação como categoria é o “núcleo central desta parte” (idem *ibidem*), que desenvolve pressupostos da libertação e perfaz a transição da metafísica para além do ser, transontológico, para deter-se à auscultação da concretude do outro. Dussel desenvolve uma fenomenologia e significa assim, a ontologia ou discurso sobre o que aparece, (fenômeno ou ente), a partir do ser em fundamento. A fenomenologia direciona o entendimento para aquilo que transcende, “epifania: revelação (ou apocalíptica) do outro por seu rosto, que não é um mero fenômeno ou manifestação, presença, mas epifenômeno, vicário, pegada ou rasto do ausente, do mistério, de um além do presente.” (DUSSEL, 1980, p. 64). Partindo desse mirante é que se delinea o sentido da libertação na sociedade da totalidade.

A libertação não é uma ação fenomênica, intra-sistêmica; a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto. (DUSSEL, 1980, p. 64).

A consciência ética é uma das condições da libertação.

Dussel distingue consciência moral e consciência ética. A primeira é característica do sujeito comprometido com a lógica da dominação.

“Tem consciência moral o administrador que consegue vender produtos o mais caro possível, para dar à empresa maiores ganhos, e que não rouba pessoalmente nada da empresa”. (DUSSEL, 1980, p. 65).

Consciência ética é diferente, é a abertura para ouvir o clamor do outro.

Nesse sentido, “é possível que o justo protesto do outro ponha em questão os princípios morais do sistema”. (Idem *ibidem*). Algumas condições são necessárias para que a voz do outro possa ser ouvida: a descrença do sistema, ou a descoberta “do fetichismo”. (Idem *ibidem*).

O respeito ao outro é mais uma condição fundamental. “É o respeito por alguém, pela liberdade do outro. O outro é o único realmente sagrado e digno de respeito sem limite”. (Idem *ibidem*).

O sujeito que se inclina com bondade perante o clamor do outro que sofre e por ele se responsabiliza, passa a ser visto como “profeta do ódio e do caos”, (DUSSEL, 1980, p. 66), tornando-se alvo de perseguições.

Mas a opção passará a somar com os esforços que destroem a antiga ordem das coisas e instauram uma nova.

A libertação procederá à transcendência da condição do oprimido, a quem o sistema encobriu o rosto com uma máscara para ocultar a interpelação, mas que agora resplandecerá um rosto humano novamente. Acima de tudo, a libertação é práxis e a *poiesis* exerce um papel decisivo nessa manifestação:

Quando falamos de práxis (relação homem-homem) incluímos neste caso também a *poiesis* (relação homem-natureza). A ação libertadora que se dirige ao outro (irmão, mulher ou homem, filho) é simultânea a um trabalho em seu favor. Não há libertação sem economia e tecnologia humanizada, e sem partir de uma formação social histórica. Por isso, a práxis da libertação (uma *poiesis* prática e uma prática poética) é o próprio ato [...] transpõe o horizonte do sistema e se entra realmente na exterioridade [...], pela qual se constrói uma formação social mais justa. (DUSSEL, 1980, p. 69).

Os discursos que confinam o negro à ordem inferior de subjetivação alimentam o hábito de imaginar que inexistem problemas raciais, fortalecendo a fé na cordialidade do povo brasileiro e democracia racial.

A crença irrefletida numa suposta harmonia interétnica e igualdade formal de direitos leva à suposição que reivindicação da “práxis da libertação” seja um propósito obsoleto, por isso desnecessário.

Contudo, os fatos do mundo da vida desconstroem esta crença.

### **Algumas Considerações VIII**

Até aqui momento, este capítulo trabalhou os pressupostos da filosofia da libertação, por meio de um exercício fenomenológico que contemplou seis categorias.

Análises registradas em cada categoria perfazem um acúmulo de conceitos e teorias. Servirão de parâmetro para tratamento da questão do reconhecimento do negro e do novo humanismo, contido nos arquivos-Fanon, tendo em vista um design social descolonizado.

A empreitada deste capítulo levada a cabo até aqui, contribui decisivamente para que apontasse as muitas aproximações do texto de Dussel e arquivos-Fanon. É possível reconhecer também aproximações das teses do texto de Dussel com a própria biografia revolucionária de Fanon à condição da intelectualidade, que se afastou dos templos dos saberes do cânone europeu para uma imersão radical no meio do povo sofredor na África. Se para Fanon, o povo sofredor que encontrou na África foi o *Condenado Da Terra*, Dussel e Paulo Freire o reencontraram na América Latina e o nominaram..., *oprimido*.

Evidente que a discussão das categorias da *proximidade*, *totalidade*, *mediações*, *exterioridade*, *alienação* e *libertação*, explicitam conceitualmente a realidade concernente à Argélia, que Fanon descreveu em *Os Condenados Da Terra*, em *L'An Cinq, de La Révolution Algérienne*, (*Sociología De Una Revolución*), e *Em Defesa Da Revolução Africana*.

A pretensão desse estudo de Dussel consistiu em formatar filosoficamente a temática da opressão colonial, segundo ele, trabalhada vivencialmente pelos intelectuais ativistas, como teria sido o caso de Fanon.

Conforme foi demonstrado em outra parte desta tese, Fanon relatou a violência física por meio de massacres e torturas.

Detalhou também violência simbólica, com demonstrações pseudocientíficas de pesquisadores europeus ou da contrainformação e outros processos de desmantelamento da cultura dos povos nativos, além da expropriação das terras e sobre-

exploração do trabalho deles; Fanon deteve-se também na descrição do maniqueísmo da sociedade colonial onde todas as bondades eram sequestradas em benefício dos dominadores franceses, deixando a argelinos, o rol das condições desqualificadas de vida.

Finalmente, no desmanche do sistema colonial, forças de dominação do capital agiram fortemente em cooptação de nova força política, lideranças e partidos, de modo que após as mudanças tudo permanecesse o 'mesmo' como notou Dussel.

A sintonia entre a narrativa factual exposta por Fanon e a análise conceitual, com o instrumental fenomenológico de Dussel é agudamente intensa.

Uma prova disso encontra-se na análise da exterioridade, pois, Fanon, desinstalou-se do conforto burguês, desfrutado quando da chefia dos serviços no hospital de Blida-Joinville, interpelado pela dor dos condenados argelinos submetidos à sanha dos torcionários franceses e demais administradores coloniais.

O pobre em extrema exterioridade clama por dignidade e por direitos; Fanon estava a postos, aberto para ouvir, (*ob+audire*), acreditava no outro, recebia a mensagem, refletia sobre ela e confessou: “Há longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis...” (FANON, 1980, p. 59).

E não ficou aprisionado entre as grades da culpa, e do remorso, mas, imprimiu uma virada copernicana na existência que desfrutavam até então.

Assumi o que Dussel denominou *Responsabilidade Pelo Outro*. “Somente quem tem consciência ética pode aceitar o questionamento a partir do critério absoluto: o outro como outro na justiça”. (DUSSEL, 1980, p. 65). Considerado corruptor pelos franceses, Fanon passou momentos de clandestinidade com a família, além dos atentados já mencionados alhures. (GEISMAR, 1972, p. 135; 144-146).

Nosso texto prossegue dialogando com Dussel, de cujos estudos serão recolhidos subsídios para se estabelecer uma compreensão da tecnologia e do design.

Em outro momento, os resultados serão cotejados com as categorias do reconhecimento do negro e do novo humanismo propostos por Fanon.

### 6.2.7 Poiética

As categorias que instrumentalizaram o desenvolvimento da Filosofia da Libertação, trabalhadas nas páginas precedentes, subsidiaram a análise da relação do

problema desta tese<sup>58</sup>, (Arquivos Fanon), e a educação tecnológica. Neste momento, nossa reflexão sobre o problema prosseguirá com o uso da apropriação do conceito de *poiética* e dos respectivos complementos, como a semiótica e o desenho.

Desse modo, buscaremos a conexão de tais categorias e a educação tecnológica do ponto de vista dos sujeitos negros na diáspora brasileira.

Assim sendo, almejamos responder à seguinte questão específica: por que o reconhecimento do negro seria estratégia para um design social descolonizado?

Primeiramente, vamos ao conceito de *poiética*.

*Poiética* é o mesmo que filosofia da produção e diz respeito à reflexão sobre o contato do ser humano com os demais entes que aparecem no mundo. Tal contato consiste na ação do ser humano junto aos demais entes, isto é, o trabalho, tendo em vista transformar os elementos naturais em respostas úteis para suprir as demandas existenciais. O resultado dessa intervenção consiste na cultura, cujo processo de transmissão e assimilação faz parte das atribuições analíticas da semiótica.

Como disciplina a *poiética* é constituída de outros campos de saberes dentre os quais estão semiótica e desenho, responsáveis por parte dos conteúdos dela.

Dussel identifica o âmbito e interesse da *poiética* nesses termos:

A *poiética* ou filosofia da produção inclui na realidade a semiótica [...], mas só a distinguimos por razões pedagógicas. Nesta parte nos referimos à produção material ou à relação homem-natureza [...]; à natureza física, ao trabalho e a todos os seus modos (técnica, tecnologia, desenho, arte etc.). A *poiética* se ocupa do ente como artefato, como produto de transformação da natureza, cultura [...]. Ocupa-se do trabalho produtor em seu mais amplo sentido, superando a redução filosófica frequente da *poiética* com a estética ou poética – a parte 'limpa' da produção humana. (DUSSEL, 1980, p.133).

Finitude, a síntese da incompletude humana que gera necessidades biológicas, sociais e epistêmicas, obriga os sujeitos a agir e a fazer. O imperativo do agir e do fazer constitui a centralidade do trabalho. As condições para exercício do trabalho envolvem a reflexão sobre múltiplos fatores, dentre os quais a educação tecnológica, com todos os princípios, projetos, instituições e atores sociais. Envolver-se com essa questão é acessar o fértil território da filosofia da produção.

---

<sup>58</sup> É possível avaliar, nos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon, condicionantes que assujeitam o negro numma ordem inferior de subjetivação, restritores de sua apropriação da ciência e da tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas?

### 6.2.7.1 Filosofia da produção

O trabalho, inicialmente entendido como um processo entre homem e natureza, desperta largo repertório de temas e situações que cobram a tomada de consciência dos sujeitos que prospectam uma vida refletida dentro de uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais.

O ser humano descobriu-se jogado no cosmos, em contato com entes que o rodeavam junto aos quais, desenvolveu respostas úteis para atendimento de carências fundamentais. Dussel traçou uma história da poiesis, isto é, da relação do humano com os entes naturais, pela qual desenvolveu técnicas, e instrumentos para ampliar a força e capacidade de intervenção material, constituindo acervo de ferramentas e armas que permitiam sucesso em situações adversas.

Com efeito, a poiesis ou trabalho produtor ou fabricante de artefatos tem um método produtivo projetual. Projetual porque trata da previsão ou realização futura de um artefato que ainda não tem realidade. A teoria descobre o que os entes 'já' são; a poiesis produz os entes que 'ainda-não' são. Por isso, o âmbito próprio da poiesis é ôntico natural ou material, como ponto de partida, mas se refere semanticamente a artefatos ou ao mundo cultural. A categoria própria é a de coerência formal do artefato; seu princípio operativo é o da projetualidade poiética. (DUSSEL, 1980, p. 167-168).

A filosofia da produção, em linhas gerais, consiste no movimento do espírito orientado pra problematização, explicação, compreensão, conceituação do trabalho, dos processos técnicos e sociais. A história da produção a que Dussel se referiu foi narrada a partir dos pressupostos do materialismo histórico-dialético. Pressupostos tais que foram por eles acompanhados do momento protopoiético que marcou a relação dos animais com os entes, passando pelas primeiras iniciativas dos ancestrais humanos e contemporâneos, de onde surgiram invenções e descobertas fundamentais para o avanço da espécie humana.

Dussel descreveu os momentos relevantes da história europeia do trabalho, desde a antiguidade clássica, cruzando o medievo e a modernidade, quando a hierarquização marcou as concepções do trabalho. Com efeito, os antigos e medievais comandados por elites dominantes que exploravam a força de trabalho de escravizados e servos, foram portadores de uma visão contemplativa da realidade. A atividade transformadora da natureza era considerada indigna da nobreza e se destinava aos segmentos oprimidos das sociedades. Com o advento da modernidade, o

modo de produção capitalista fortalecia-se, contribuindo para alterar substancialmente as formas de organização social dando origem a graves transformações nas perspectivas sociais, tanto na Europa quanto no mundo exterior a ela.

Enquanto nas novas potências do capitalismo nascente emergia o proletariado urbano, noutra lado da moeda configurava-se, em exterioridade, a colonialidade do poder, do ser, do saber e de gênero.

O espaço da colonial modernidade constituía a realidade latino-americana, genocida, escravizadora. A colonialidade do poder desmantelava processos sociais e políticos internos do continente africano e concomitantemente, promovia o genocídio indígena nas Américas.

A história da produção assumia um novo estágio a serviço da lógica que emergia sob os ditames do capitalismo nascente, como nova totalidade.

A ideologia da colonial-modernidade articulou a ressignificação do trabalho técnico. Se para as nobrezas antigas e medievais isso era sinônimo de vergonha, e humilhação, na nova conjuntura, o discurso foi reformulado.

O reflexo dessa concepção é observável, contemporaneamente, quando as pessoas buscam a afirmação, ao declarar orgulhosamente “eu trabalho em...”

O estudo de Dussel culminou na retomada dos estudos de filosofia da produção pensados e realizados por Marx, se encerrando com indicação de conexões com a filosofia da libertação.

#### 6.2.7.2 Semiótica

A semiótica filosófica caracterizada pelos textos de Dussel envolve “muitas disciplinas clássicas em filosofia, (lógica, filosofia da linguagem, da comunicação etc.). É uma filosofia do signo e da comunicação” [...]. (DUSSEL, 1980, p. 124). Semiótica, do grego *semeion*, isto é, signo, sinal, como testemunho, consiste na reflexão sobre conceitos atribuídos aos seres humanos e entes. A semiótica reflete também os sentidos das relações dos humanos entre eles. Cabe-lhe considerar ainda, os entes, incluídas as instituições. Tais sentidos das relações são comunicados por códigos socialmente produzidos. Os conteúdos ou mensagens presentes e silenciadas, a exemplo dos códigos técnicos tratados por Feenberg, (adiante citado), são compartilhados pelas pessoas, pelos sinais que as substituem, ou que testemunham a existência, na mediação dos signos.

Uma filosofia do ente tem dois aspectos: a descrição do ente natural [...] e do ente cultural (a *poiética*). Denominamos ente cultural aquela mediação [...] que é fruto da produção humana. O cosmos aparece como natureza de si; é real com anterioridade ao mundo. Os entes culturais, fruto da relação homem-natureza, situam-se num novo nível: a cultura. São sinais, produtos, ou artefatos. A proxemia ou óptica estuda estes entes. Denominamos cultura a totalidade destes entes. Aqueles que significam pessoas ou outros entes: sinais (estuda-os a semiótica filosófica); os entes, operações e sistemas que se ocupam da coerência funcional ou formal dos produtos: artefatos ou entes que têm valor de uso. (DUSSEL, 1980, p.122).

A consideração do fenômeno comunicacional justifica a conclusão que, embora os animais apresentem indícios duma atividade comunicativa, “somente o homem tem uma função semiótica ou uma *poiesis* simbólica”. (DUSSEL, 1980, p. 125).

Signo, significante, significado e mundo, marcam a especificidade da capacidade humana de representação. Dizer algo a respeito de qualquer coisa é de certo modo, codificar. Dussel assumiu o código, como fato marcante do exercício semiótico, reunindo em favor da tese dele, os testemunhos de vários autores:

O código em nível essencial, genético, constitutivo ou filogenético (hereditário), uma *innate mental structure* diria Chomski que se comporta inicialmente como uma *generative grammar* que vai progressivamente amadurecendo as suas funções (Piaget) até chegar ao indivíduo adulto. Além disso, tal código é também cultural (herança sócio-histórica) (Lévi Strauss). Esta aprioridade do código expressivo nos remete ao problema das categorias de Aristóteles (ligadas à língua grega) ou às de Kant (ligadas a juízos, isto é, alguns tipos de predicacões). (Idem *ibidem*).

Cabe aqui uma observação concernente à filosofia da tecnologia, tendo em vista que o filósofo contemporâneo Andrew Feenberg também chegou ao conceito de código, criando a tipologia de código técnico. Feenberg é um pensador com reconhecida produção sobre filosofia da tecnologia. Entre os escritos dele e os de Dussel, há um território comum, pois, os dois filósofos são formados na tradição da teoria crítica, cuja fonte é Karl Marx. Feenberg recebeu a orientação acadêmica, de Herbert Marcuse, à luz do projeto intelectual do Instituto de Pesquisa Social comumente nominado Escola de Frankfurt.

A fenomenologia é igualmente, importante referência para Dussel e também Feenberg, conforme declarou ao recordar os estudos que realizou junto a Marcuse<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Em entrevista concedida a Mariconda e Molina, Feenberg assim se expressou: “Vim para a Universidade da Califórnia em 1965 e Marcuse havia acabado de chegar. A primeira coisa que fiz foi pedir a ele que me ensinasse *O Ser E O Tempo* de Heidegger. Então, passamos a nos encontrar toda semana para discutir Heidegger e tudo que lembro é que tínhamos grandes debates sobre o significado desse livro tão obscuro. Depois, fiz outros cursos com ele e tivemos uma boa relação. Escrevi minha dissertação de PhD sobre Lukács com ele. Marcuse teve uma grande influência sobre nós, da nova

A concepção de código técnico de Feenberg emergiu partindo do relato do histórico das caldeiras explosivas de barcos a vapor, nos EUA, que produziram milhares de vítimas fatais.

Houve protestos sociais, levando o governo a intervir e determinar que os projetos das caldeiras incluíssem dispositivos de segurança.

Os fabricantes reclamaram contra a obrigatoriedade de inclusão de dispositivos de segurança alegando que essa determinação aumentaria custos da produção.

Argumentavam, defendendo-se, que a procura pelos transportes de barcos crescia, concluindo que o público aprovava as embarcações e as caldeiras. Contudo a comunidade pressionava. As autoridades, finalmente impuseram a obrigatoriedade de reformulação do design das máquinas e consequente instalação de componentes protetores. Nos termos de Feenberg,

Este exemplo apenas mostra como a tecnologia se adapta às mudanças sociais. O que eu chamo de 'código técnico' do objeto faz a mediação do processo. Este código fornece uma resposta ao horizonte cultural da sociedade, no nível do desenho técnico. Parâmetros técnicos em grande medida, como a escolha e o processamento de materiais, são especificados socialmente por tal código. A ilusão da necessidade técnica surge frente ao fato de que o código é, por assim dizer, literalmente 'moldado em ferro' ou "concretado" como pode ser caso. (FEENBERG, s.d., p.15).

Para efeito da compreensão da relação entre produção e simbolização, Dussel mostrou uma citação, onde Marx reflete sobre a ação do trabalhador que produz a poética semiótica, isso é, gera ideias e representações. Segundo o entendimento de Marx, essa produção de representações seguirá a direta proporção da condição material de tais agentes:

O sujeito do trabalho produz também signos, mediações para a expressão da realidade e para a comunicação humana. 'A produção das ideias, representações (die Produktion der Ideen, Vorstellungen) da consciência está primeiramente ligada de maneira imediata com a atividade material (materielle Tätigkeit) [do que isto seja para Marx nos ocuparemos depois] e a comunicação material dos homens: linguagem e a vida real. E o mesmo ocorre com a produção espiritual (geistigen Produktion), tal como se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, de um povo'. (DUSSEL, 1984, p. 72-73).

---

esquerda, mas foi uma influência paradoxal. Basicamente, o que ele estava dizendo em 1964, em *One Dimensional Man [O Homem Unidimensional]*, era que nenhuma oposição era possível, e nós lemos *nenhuma oposição é possível* com o sentido de *precisamos nos opor!* Ele provocou a oposição ao dizer que ela não era mais possível. Esse é o paradoxo do pensamento distópico". (MARICONDA; MOLINA). O próprio Marcuse foi assistente de Heidegger, porém rompeu comunicação com o antigo mestre a propósito de divergências sobre o nazismo.

Contudo, esse protagonismo do sujeito do trabalho segue, em parte, aprisionado ao princípio que a produção semiótica da classe trabalhadora acompanha a ideologia da classe dominante. Nesse sentido, a reflexão que empreendemos sobre a emancipação do sujeito negro, mediada pela educação tecnológica esbarra na trava dos códigos técnicos que a condicionam.

A situação leva ao seguinte questionamento:

Tais códigos técnicos são espelhos dos interesses da classe dominante ou respeitam o imperativo ético da educação tecnológica com relação aos fins da emancipação das mulheres e dos homens livres e iguais?

- Essa dimensão semiótica da tecnologia converge para o cumprimento dos objetivos deste estudo, pois a aproximação entre as duas percepções de código expressivo, (Dussel), e código técnico, (Feenberg), subsidiam a análise da educação tecnológica da perspectiva do sujeito negro.

A problematização do tema desta tese aproxima-se da teoria de código técnico. Nesse sentido, os questionamentos soam densos:

- haveria intersecção entre os discursos que condicionam o negro a uma ordem inferior de subjetivação, e os projetos estruturantes da educação tecnológica que lhe negam o reconhecimento?

- Os códigos técnicos que definem o perfil da educação tecnológica estariam impregnados de elementos restritores da presença do negro?

- Diante esta reflexão será retomada.

### 6.2.7.3 Desenho

Esta seção continua o compromisso de refletir sobre a produção, agora à luz de categorias e perguntas que dizem respeito ao desenho.

A problematização que envolve o tema, mira aquilo que é específico do desenho, aproximações da ciência, tecnologia, estética, sobretudo o potencial articulador de códigos que configuram as relações entre os sujeitos, produtos e instituições.

O que é próprio do desenho, e qual o papel que a ação desempenha na configuração dos valores de uma sociedade?<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Dito de outro modo, sob quais pressupostos o desenho interfere no mundo da vida (mundo da vida enquanto sinônimo de personalidade, sociedade e cultura)?

Na citação seguinte nota-se que Dussel sinalizou, em linhas gerais, a abrangência e o campo essencial do desenho:

Privilegiamos o desenho porque inclui em seus momentos integrais a tecnologia e a arte, em seu mais genuíno sentido de integração operativa projetual da ciência, e na extensão da arte da vida cotidiana, os produtos de uso diário. O tema essencial do desenho é o de dotar o produto de coerência formal; inclui a tecnologia (e por isso a ciência em sua implementação poética), porquanto isso significa coerência funcional: a do valor do uso; inclui a estética, porque a coerência formal, enquanto tal é a beleza do produto. (DUSSEL, 1980, p.133).

No livro *Filosofía De La Producción*<sup>61</sup>, Dussel dedica o capítulo 3, ao tema do desenho, *A Questão De Um Modelo Geral Do Processo De Desenho*<sup>62</sup>.

Nesse texto, escreve o autor, “nos ocuparemos do ato mesmo do design. ‘O desenhado’, ‘o objeto desenhado’ e não o ‘modelo’ formalizado é a matéria sobre a qual se exercerá o ato que devemos descrever de forma precisa<sup>63</sup>”. (SIC) - (DUSSEL, 1984, p. 189). Ao longo da análise Dussel argumenta que a...

Tecnologia do design se encontra por sua parte definida em função estética, o que faz com que essa ação estética seja também tecnológico-científica. A ciência, a tecnologia e a arte integradas unitária, orgânica e sinergeticamente no ato produtor do designer permitem denominar a este com um neologismo (ao menos novo por seu significado): o desenhar o ato *poiético*. Quer fazer do design uma atividade tecnológica ou artística é não compreender seu sentido. [...] O design é um ato distinto, próprio, integrado, científico-tecnológico-estético: uma tecnologia-estética-operacional ou uma operação estético-tecnológica *sui generis*. (DUSSEL, 1984, p. 192).

Dussel demonstra que o design materializa as disputas desencadeadas nos contextos históricos da produção. O design é movido dentro de um contexto e impregna os projetos dos interesses dos atores em disputa, por isso,

Nesse momento adquire, sem adverti-lo, uma função ideológica, já que encobre seu sentido profundo, seus critérios iniciais, seus resultados reais. Recordar isso é descrever a função condicionante que exercem sobre o design a economia, a sócio-psicanálise, a sociologia e todas as ciências humanas em geral, assim como, em particular, as que se cultivam em nosso mundo cultural dependente. (Idem p. 192).

Dussel sustenta que “todo sistema histórico tem um projeto, um fundamento radical a que se tende, como aquilo que se tenta em todos os atos cotidianos”. (Idem

<sup>61</sup> Filosofia da Produção.

<sup>62</sup> *La cuestión de un modelo general del proceso de diseño*.

<sup>63</sup> Tradução própria.

p. 193). Como exemplos, cita os sistemas feudal, moderno, egípcio e asteca, nos quais os indivíduos eram movidos pelo desejo de participar e tomar parte no projeto daquele tempo, pelo qual se empenhavam com todas as forças. Observa Dussel que “o projeto é então o *ser* ou a essência de uma sociedade, uma época, uma classe social, um grupo, uma família e até uma pessoa singular”. (Idem *ibidem*).

Cria-se uma tensão de projetos e de desejos pelos projetos, pois, todos os membros de uma sociedade se voltam para alcançar a participação nos projetos. E o autor esquematiza:

- “Se estabelece assim um círculo: o projeto (*p*) funda os desejos particulares de objetos (*p*) enquanto podem satisfazer necessidades (*en*)”. (Idem p. 194).

Dussel analisa longa e detalhadamente o design, como atividade produtora de desejos, sistematizadora de interesses sociais em disputa.

Concede que o design interprete e contribua para constituir o imaginário de uma sociedade.

Nesse sentido propõe ruptura com um modelo de design mecânico, imitativo, disfuncional para os interesses sociais das classes oprimidas da América Latina já que oculta outros modelos possíveis de produção e organização social, reforçando os padrões sociais vigentes. (DUSSEL, 1984, p. 213). Dussel propõe a adoção de um modelo orgânico, crítico e flexível de design que permita a adaptação dos elementos internos do modelo às necessidades advindas da situação do designer e das classes sociais do país, que proporcione, portanto, uma prática plenamente poética do design. (DUSSEL, 1984, p. 213).

Esta nova compreensão do processo do design está articulada, em Dussel, a uma discussão sobre a necessidade de liberação tecnológica, calcada numa visão ética do papel da tecnologia no processo de trabalho, ou seja, do compromisso com a desalienação do sujeito do trabalho. Nos termos de Dussel,

Porém, a questão ética por excelência do tecnólogo, é a de saber descobrir, em primeiro lugar, a triste função da tecnologia como mediação, da extração de mais-valia, um modo de extrair sangue ao trabalho vivo - trabalho vivo que é o único absoluto em toda a análise de Marx, como subjetividade, temos dito -. Em segundo lugar, ética é prática e objetivamente *libertar à tecnologia do capital* (sic) para servir ao homem, as grandes maiorias, aos oprimidos, como classe que trabalhando as máquinas é explorada por elas como o rosto material do próprio capital. (DUSSEL, 1984, p. 179).

A partir do quadro exposto, compreende-se que o design modela a produção tecnológica, assim como cria códigos técnicos que direcionam a práxis dos atores sociais. Devido ao potencial semiótico, define signos e significados por meio dos quais projeta critérios de ação, exercendo o papel de articulador da cultura, da sociedade, da personalidade dos sujeitos.

Entrementes a perspectiva da libertação reivindica a sociedade emancipada, subordinada a princípios éticos que superem exterioridade. Por isso exige que a tecnologia e o desenho assumam a função social onde o direito à vida resplandeça como baliza e referência da ação:

O primeiro critério de toda tecnologia ou desenho de libertação nos países periféricos é o de garantir o direito absoluto do homem ao trabalho. O uso de uma mão-de-obra razoável, muito maior do que nos países desenvolvidos torna-se um imperativo do *pleno emprego*. O homem ganha o direito à vida pelo trabalho. (DUSSEL, 1984, p. 145).

Como a educação tecnológica poderá assumir responsabilidade de preparar os cidadãos para que alcancem o bem reivindicado pela filosofia da libertação se o projeto que a governa estiver fundamentado em códigos técnicos que alijam o sujeito negro da participação plena em processo formador, mantendo-o na exterioridade?

- A expectativa da educação tecnológica pra juventude é, sobretudo, preparação para o trabalho e realização da esperança de alcançar autonomia econômica.

Ora, os condenados da terra aqui em tela, os negros, são estruturalmente barrados por códigos técnicos que os condenam à exterioridade.

Consoante a essas reflexões, reaparece o tema da consciência.

No tocante a esse estudo, sugerimos como desafio da emancipação a necessidade da ampliação da consciência negra.

Ela precisaria ser redimensionada para deixar de ser coisa específica do povo negro e se tornar condição de possibilidade para construção da libertação e democracia para todos.

Nosso texto prossegue contemplando esta questão.

### 6.3 CONSCIÊNCIA NEGRA: DIMENSÃO NECESSÁRIA DA EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA

O conceito de consciência desenvolvido por Fanon repercutiu positivamente como contribuição na luta contra o racismo. O capítulo 5 de *Pele Negra Máscaras Brancas* relata o processo que culminou com a decisão de querer assumir-se como homem negro. Para além do definir o conceito, descreveu como se manifestou a experiência que o levou ao encontro com ele mesmo. A vivência da conscientização transcendeu as páginas do texto ao ser assumida como inspiração para enfrentamento da violência racial em outros países.

O tema da consciência desdobrou-se atingindo outras dimensões.

Superando o quadro específico da narrativa de Fanon, a consciência incorporou as demandas do povo negro oprimido pelos continentes.

Steve Biko transcendeu os contornos preconizando a necessidade da *Consciência Negra*. Os movimentos negros brasileiros assumiram e ressignificaram esse conceito tendo em vista a consolidação da dignidade do povo negro neste país.

Observemos a consciência negra acompanhando os momentos de Steve Biko e Nelson Mandela.

#### 6.3.1 Alienação E Consciência Negra: Biko E Mandela

Bantu Steven Biko, mártir na luta contra o *Apartheid* na África do Sul, foi lembrado por Mandela, então Presidente da República da África do Sul, como sendo um exemplo de vida.

O movimento negro brasileiro recente, a partir dos anos de 1970, vem enfrentando o racismo na intenção de fazer crescer outra democracia racial. Para isso, também incorporou com Steve Biko, a consciência negra como categoria libertadora.

Bantu Steven Biko, (1946-1977), "um dos maiores filhos da nossa nação", segundo Nelson Mandela, aos 19 anos de idade, iniciou o curso de medicina. A África do Sul, governada sob o regime do *Apartheid*, confinava o povo negro às mais degradantes condições de vida. Contra isso se insurgiu o jovem Biko. Durante a breve existência amadureceu na compreensão da racionalidade do sistema político vigente naquele país e passou a perceber, à medida que crescia no envolvimento com

os pares de enfrentamentos, degradação dos valores ancestrais africanos do povo dele.

Biko tornou-se um militante da causa da emancipação do negro sul-africano, por isso passou a ser um alvo da permanente vigilância dos sistemas repressivos do Apartheid. Contudo, desenvolveu a forma de compreensão e de formação política do povo negro, que ultrapassou os limites da situação em que viveu.

Sem dúvida deixou um legado de abrangência universal pelo profundo comprometimento com a busca e reconstrução de políticas voltadas à dignidade humana. Em meio aos enfrentamentos que tomou parte, Biko passou a escrever, pequenos textos que ficaram conhecidos como "escrevo o que eu quero". Biko assinava aqueles artigos com o apelido de Frank Talk, (que bem poderia indicar um nome de pessoa ou, a tradução literal do termo, "conversa franca").

Os artigos desenvolvidos por Biko passaram a elaborar cuidadosamente um conceito revolucionário a que o autor denominou de consciência negra.

Evidentemente, a construção teórica de Biko, evocava àquela produzida por Frantz Fanon, só que o contexto era outro, mas a estrutura de dominação e subordinação vivida à época aproximava-o das inquietações de Fanon.

Steve Biko deu ao conceito de consciência negra, extensão que permitia trabalhar a força política do povo, na intenção de emancipá-lo do sistema do apartheid. Biko escreveu palavras duras para caracterizar o negro alienado da África do Sul:

Mas o tipo de homem negro que temos hoje perdeu sua dignidade humana. Reduzido a uma casca serviçal, ele olha com respeito e temor para a estrutura de poder do branco e aceita o que vê como uma 'posição inevitável' [...]. Na intimidade de seu banheiro contorce o rosto numa condenação silenciosa da sociedade branca, mas suas feições se iluminam ao sair de pressa para atender, com a obediência de um cordeiro, ao chamado impaciente de seu amo. [...]. No geral, o homem negro se transformou numa casca, numa sombra de homem, totalmente derrotado, afogado na própria miséria; um escravo, um boi que suporta o jogo da opressão com a timidez de um cordeiro. (BIKO, 1990, p. 41).

Biko sabia que era preciso despertar o povo negro e orientá-lo para a construção de uma condição humana, e isto só seria possível, no entendimento de Biko, pela recuperação da dignidade humana dos conterrâneos.

A consciência negra passou a ser o movimento político de recuperação do ser humano perdido em cada homem negro, em cada mulher negra da África do Sul.

Biko escreveu o valioso artigo *Alguns Conceitos Culturais Africanos* onde apresentou elementos da ancestralidade africana, capazes de contribuir vigorosamente para o preenchimento d'aquela ser humano transformado em casca informe e oca.

Os princípios da ancestralidade, recuperados por Biko, e expostos no texto, identificam àquela substância necessária pra reedificação de um ser humano liberto. Esse é o trabalho necessário da consciência negra, definida por Biko, nestes termos:

[...] definimos negros como aqueles que, por lei ou tradição, são discriminados política, econômica e socialmente como um grupo na sociedade sul-africana e que se identificam como uma unidade de luta pela realização de suas aspirações... Ser negro não é uma questão de pigmentação, mas o reflexo de uma atitude mental [...]. (BIKO, 1990, p. 65).

Biko ressalta ainda a dignidade da condição negra, vinculando a consciência negra ao potencial agregador e libertador da religiosidade, fator que ele considerava acentuado na cultura africana:

Assim, numa breve definição, a Consciência Negra é em essência a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem a uma servidão perpétua. Procura provar que é mentira considerar o negro uma aberração do 'normal' que é ser branco. É a manifestação de uma percepção de que, ao procurar fugir de si mesmos e imitar o branco os negros estão insultando a inteligência de quem os criou negros. Portanto, a Consciência Negra toma conhecimento de que o Plano de Deus criou deliberadamente o negro, negro. Procura infundir na comunidade um novo orgulho de si mesma, de seus esforços, seus sistemas de valores, sua cultura, sua religião, sua maneira de ver a vida. (BIKO, 1990, p. 66).

No discurso de Comemoração do 20º aniversário do assassinato de Steve Biko, o Presidente da África do Sul, Nelson Mandela, interpretou o papel do conceito de Consciência Negra, do qual Steve Biko tornou-se porta-voz:

Desde o início, a consciência negra articulou-se com uma 'atitude, um modo de vida'. De várias formas e sob vários nomes, antes e depois desse momento, esta atitude e este modo de vida correram nas veias de todas as forças motivadoras da luta; acenderam a determinação tanto dos líderes quanto das massas. A idéia-chave da consciência negra era forjar o orgulho e a unidade entre os oprimidos, para derrotar a estratégia de dividir para reinar, para criar o orgulho entre a massa do nosso povo e a confiança na sua capacidade de libertar-se da opressão. (MANDELA).

Mandela ressaltou que o movimento da consciência negra teve ampla penetração junto ao povo negro da África do Sul, estimulando-o a tomar em mãos as rédeas da própria história.

A consciência negra contribuiu para que os sul-africanos superassem a tentação de se tornarem clones de outros povos e se tornassem senhores da própria identidade, para serem eles mesmos.

### 6.3.2 Consciência Negra E A Luta Do Negro No Brasil

Os povos africanos sequestrados das terras de origem e transplantados ao espaço brasileiro ao longo de pelo menos três séculos, foi escolhido pelo colono português para ser objeto de comércio e trabalhador escravizado. O povo negro constituiu, pois, a principal força de trabalho do Brasil colonial e imperial.

A partir da Revolução Industrial, a colonialidade do poder forçou a reestruturação da estratégia de exploração da força de trabalho na periferia escravista. O capitalismo foi sendo reformulado e o sistema escravista passou a ser visto como obsoleto. Pressionado especialmente pela Inglaterra, o Brasil passou a restringir o tráfico negreiro, até extinguir a escravidão em 13 de maio de 1888.

Ainda no século XIX, as elites brasileiras, fiéis ao paradigma da hierarquização racial estabelecido pela colonialidade do poder, definiram como ideal racial o embranquecimento da população, tendo em vista o que supunha ser o padrão superior de humanidade, materializado na figura do branco europeu<sup>64</sup>.

Aproveitando-se da conjuntura econômica e social da Europa de então, extensos contingentes populacionais excedentes do processo produtivo daquele continente passaram a ser vistos como solução para o dilema brasileiro e acomodação frente às contradições da situação europeia.

Consequência disto foi à intensa imigração de europeus, de diversos países, para o Brasil. Uma das metas da imigração foi, o já comentado, embranquecimento do povo, por meio da miscigenação.

A estratégia de eliminação do negro incluiu a abolição, substituição da mão-de-obra do negro pela do imigrante, ausência de uma política de formação e educa-

---

<sup>64</sup> O caso de João Batista de Lacerda, diretor do Museu Nacional, representando o Brasil no I Congresso Universal de Raças, em Londres em 1911, relatado por Skidmore, demonstra esta tese. Lacerda calculava que num século de sucessivas miscigenações uma pessoa negra teria um descendente completamente branco. Foi severamente criticado: um século era um tempo muito longo para se esperar! (SKIDMORE, 1976, p.81-83).

ção para a população negra, que a qualificasse para novas características que passavam a ser exigidas pelo mercado de trabalho.

O novo contexto produtivo que configurava a transição do escravismo para o trabalho assalariado incorporou gradativamente as inovações tecnológicas promovidas na Europa, a partir da qual, o Brasil, começou a ensaiar as primeiras indústrias.

Com o decorrer dos anos, significativas transformações sócias técnicas alteraram substancialmente a paisagem econômica e social do Brasil.

Entretanto os dados oficiais contemporâneos, amplamente conhecidos, permaneciam apontando que o negro no Brasil continuava sendo cidadão de segunda classe, dentro do quadro de uma modernização técnica marcada pela intransigência social. (SLATON, p. 171).

De fato a desigualdade social no país permanecia uma das mais escandalosas do mundo, cabendo ao povo negro brasileiro, situar-se nas piores condições dentro daquele quadro.

Entrementes, o povo negro sempre reagiu contra a estrutura social que lhe desfavorecia absolutamente. Silva (2001) contextualizou o movimento negro brasileiro do século XX sintetizando, panoramicamente, os grandes momentos desse povo.

Em levantamento do movimento negro brasileiro, a partir dos anos de 1960, Silva resgata a experiência internacional de luta antirracista, passando pela movimentação intelectual e política do Pan-Africanismo, pelos conflitos raciais dos EUA, o *apartheid* da África do Sul, a descolonização dos países africanos, entre outros.

O movimento negro brasileiro contemporâneo é situado por Silva no âmbito dessa conjuntura. O autor demonstra que o conceito de consciência negra foi uma iniciativa de estudantes sul-africanos, liderados por Steve Biko, e que, dada a abrangência e potencial transformador ganhou repercussão internacional chegando também ao Brasil.

Nesta linha, Silva recorda que nos idos dos anos de 1970, o Grupo Palmares<sup>65</sup>, do Rio Grande do Sul, contrapôs ao dia 13 de maio, data da assinatura da lei

---

<sup>65</sup> O poeta e professor Oliveira Ferreira Silveira (1941-2009), foi o idealizador desta data, conforme relata o blog da filha dele: <http://www.oliveirasilveira.blogspot.com/>. Quanto ao poeta Oliveira Silveira, cf.: Biografia de Oliveira Silveira. Disponível em:< <http://www.geledes.org.br/oliveira-silveira/>>. Acesso em 11 mai. 2010. Ver também a notícia do falecimento de Oliveira: “Morreu no último dia 1º de janeiro [2009], em Porto Alegre (RS), o professor, poeta e pesquisador gaúcho Oliveira Ferreira da Silveira, conhecido nacionalmente por ser o idealizador do Dia da Consciência Negra, que acontece no dia 20 de novembro. A data, cujas comemorações se iniciaram em 1971 pelo Grupo Palmares, na capital gaúcha - é referência para os afrobrasileiros em contraponto ao 13 de Maio, Dia da Abolição da Escravatura. O pesquisador morreu aos 67 anos, em decorrência de câncer. Ele estava internado

que aboliu a escravidão, o dia 20 de novembro, data do martírio de Zumbi dos Palmares<sup>66</sup>.

O Movimento Negro Unificado, (MNU), em 1978 assumiu a iniciativa do Grupo Palmares e lançou um manifesto nacional, conclamando o povo brasileiro, para celebrar o Dia Nacional da Consciência Negra, em 20 de novembro:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República Negra de Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro – DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA! (sic). Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA (sic) tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática... (CARDOSO, 2002, p, 48).

A ideia foi acolhida por todo o movimento negro brasileiro, que passou a fazer manifestações políticas no dia 20 de novembro celebrando a memória de Zumbi.

Ganhava rosto o *Dia Nacional Da Consciência Negra*, atualmente contemplado, como data nacional, conforme estabelece a lei 10.639/2003 e declarado feriado municipal em muitas cidades brasileiras. Silva escreve um oportuno comentário apontando o sentido e a profundidade do conceito de consciência negra, vinculando-o à inspiração lançada pelo livro seminal de Frantz Fanon, citado neste artigo:

A Consciência Negra questiona o condicionamento psicológico como grande entrave à organização política. Ela, como método de análise, é, ao mesmo tempo, de uma crueza e de uma sinceridade fanoniana<sup>67</sup>. E, talvez por isso, ela seja tão atual, já que não se ocupa, necessariamente, do racismo explícito, e sim do que ele é capaz de introjetar num certo conjunto de indivíduos, algo pouco pesquisado em termos de militância. Observar essa crise existencial que afeta a todos os negros, até mesmo militantes, constituiu-se na pedra de toque da Consciência Negra. (SILVA, 2001, p. 37).

O movimento negro brasileiro tem contribuído significativamente no processo de democratização do Brasil, suscitando debates e inspirando políticas públicas que visam a promoção da condição humana do povo negro.

---

havia 15 dias no Hospital Ernesto Dornelles. Natural de Rosário do Sul (RS), era formado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com especialização na língua francesa, e professor aposentado da rede pública de ensino.” (Disponível em:< <http://blogoleone.blogspot.com/2009/01/morre-oliveira-silveira-idealizador-do.html>>. Acesso em 11 mai. 2010).

<sup>66</sup> O historiador Décio Freitas reconstituiu o episódio do assassinato de Zumbi: “Deu-se isto no dia 20 de novembro de 1695... O exame cadavérico acusou quinze ferimentos a bala e um sem-número de golpes de arma branca...” (FREITAS,1982, p. 180-181).

<sup>67</sup> Provável alusão ao estilo de Frantz Fanon quando expõe, sem meias palavras, a situação colonial e o que representou em termos de violência sobre o colonizado, especialmente do ponto de vista psicológico, como o faz em *Pele negra máscaras brancas*.

### 6.3.3 Educação Profissional E As Demandas Do Povo Negro

Historicamente, o negro da diáspora africana no Brasil, tem vivido na exterioridade. A totalidade do sistema criado pela colonial modernidade, inicialmente explorou os saberes técnicos dos africanos escravizados. Posteriormente, frente à nova conjuntura da colonialidade do poder, articulou códigos técnicos para eliminação do negro. O reconhecimento da condição humana do negro, no Brasil, passa pela explicitação e superação dos códigos técnicos que, forçosamente, o mantém alienado.

Ora, a poiesis como reflexão sobre a produção, deve contemplar, necessariamente, as políticas de qualificação dos sujeitos para o exercício profissional. Um dos espaços estratégicos de rearticulação do cenário histórico de alienação epistêmica do povo negro é a educação tecnológica. Quebrar a blindagem da hierarquização racial produzida pelos códigos técnicos que integram o design social da educação tecnológica significaria abrir portas do conhecimento tecnológico ao povo negro.

O determinismo tecnológico tem sido tomado como dispositivo da colonialidade do poder acionado para sustentar o alijamento do negro de um design social renovado da tecnologia.

A esse respeito qual seria o papel da educação tecnológica?

- Tendo em vista que o determinismo tecnológico, via de regra, é acionado pela colonialidade do poder como meio de alienação do povo, ao ocultar que a tecnologia é um processo social, que resposta a educação tecnológica poderia oferecer ao povo negro brasileiro?

- Durante longos anos, Bastos pesquisou a educação tecnológica, deixando valioso legado da perspectiva de uma tecnologia voltada à emancipação humana.

Em dado momento, registrou que:

A característica fundamental da educação tecnológica é de registrar, sistematizar, compreender utilizar o conceito de tecnologia, histórica e socialmente construído, para fazer dele um elemento de ensino, pesquisa e extensão, numa dimensão que ultrapassa os limites das simples aplicações técnicas, como instrumento de inovação e transformação das atividades econômicas em benefício do homem, enquanto trabalhador, e do país. (BASTOS, 1998, p. 32).

Adiante, em reflexão, Bastos refere-se ao estudo da educação tecnológica e assevera que este...,

levará aos caminhos da inovação no sentido específico de despertar a consciência de agentes de inovação tecnológica, buscando entender seus papéis e suas funções na sociedade através das relações de produção que são estabelecidas. (BASTOS, 1998, p. 33).

A preleção de Bastos sintoniza-se com a perspectiva da poiesis definida por Dussel, ao apontar que o papel da educação tecnológica contribui para cumprimento da dimensão social da tecnologia ao formar os profissionais, como novos intérpretes, credenciando-os para intervenção consistente no âmbito do trabalho e da produção.

Igualmente, torna-se oportuno incorporar a concepção de tecnologia desenvolvida por Bastos, a compreensão de Nina Lerman, que vincula à educação tecnológica, instituições e processos de transmissão do conhecimento tecnológico, cuja atividade consistirá na “reafirmação e reelaboração das representações sobre o conhecimento tecnológico” (QUELUZ; LIMA FILHO, 2005, p. 26).

Nos termos de Lerman,

[...] as representações do conhecimento tecnológico não podem ser entendidas independentes de seu contexto. As idéias sobre tecnologia são representadas no mundo porque elas devem ser traduzidas do pensamento em realidade. Mas as forças políticas, sociais e materiais determinam as traduções, de forma que as traduções significam transformações. Idéias adquirem novos significados em novos contextos [...].

Ao desenvolver métodos de educação técnica, as pessoas articulam representações da organização do conhecimento tecnológico na sociedade, e estas representações convidam a comparações através das fronteiras sociais como raça, gênero ou classe’. (LERMAN, 1993, p. 11-18, citada por: QUELUZ; LIMA FILHO, 2005, p. 26).

A teorização de Lerman incide sobre o desiderato deste estudo, por sugerir a categoria, representação tipologicamente heurística e valiosa pra questionar o imaginário referente ao negro nos contextos tecnológico e da educação tecnológica.

A educação tecnológica é local privilegiado de percepção do entrelaçar-se “das ideologias da tecnologia, assim como de raça e de outras categorias sociais” (LERMAN, 2006, p. 80). Dessa forma, ela abre a desafiadora perspectiva de reflexão histórica, acerca do papel crucial das representações raciais no próprio processo de constituição e de disseminação da tecnologia<sup>68</sup>.

Parafraseando Bruce Sinclair, precisamos superar nossa cegueira para a cor e escrever uma história da tecnologia e, da educação tecnológica, que enfrente teórica e metodologicamente as perniciosas influências da ideologia racial. (SINCLAIR,

<sup>68</sup> Para um exemplo de estudos, acerca das relações entre raça e tecnologia, ver: Bruce Sinclair, *History of Technology and the African-American Experience*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 2006.

2006, p.5). Uma história que nos auxilie a compreender que as “tecnologias têm sido usadas para materializar identidades raciais, assim como a raça dá forma concreta, material para tecnologias particulares” (HERZIG, 2006, p. 165), ou seja que raça e tecnologia são inter-relacionadas e “sujeitas a constantes rearticulações e remodelações”. (HERZIG, 2006, p. 159).

Aspectos que já foram evidenciados por Michael Adas ao analisar a valorização da “superioridade” científica e tecnológica europeia, como central para noção de civilização e justificativa para a superioridade cultural da “raça” branca sobre as demais, constituindo-se em elemento fundamental às estratégias imperialistas de dominação. (ADAS, 1989, p. 154 e 159).

O caso brasileiro comprovadamente orientado no passado, para fazer desaparecer o negro, ocultar e desmerecer a atuação negra nas relações sociais de produção, portanto, também na relação com a tecnologia<sup>69</sup>, abre-se ao questionamento:

- Como o negro é visto e representado no imaginário circulante sobre tecnologia, para sugerir apenas um exemplo, por meio do marketing e da propaganda?

- Como as imagens de negro e de tecnologia, socialmente construídas, repercutem no contexto da educação tecnológica?

- Pelo reforço do estereótipo discriminador e excludente ou pelo crescimento da criticidade docente e discente, aberta à participação do diferente?

- Não é assim que a discussão remete ao conceito de códigos técnicos de Feenberg?

Com efeito, as representações raciais a que se refere Lerman ou a cegueira, apontada por Sinclair e as concepções de raça embutidas nos projetos tecnológicos, comentadas por Herzig, são outros modos de se reafirmar a prática de um design tecnológico colonizado. A colonialidade do poder inocula no núcleo do design tecnológico a perspectiva eurocêntrica da tecnologia.

A categoria da *totalidade*, recolhida dos pressupostos da filosofia da libertação, conforme sistematização de Dussel descreve a abrangência dos sistemas de dominação que configuram a geopolítica da dominação no mundo de relações entre os seres humanos. A totalidade pretende validar a tese que o europeu é o ser e hie-

---

<sup>69</sup> Para uma reflexão sobre as relações entre tecnologia e trabalho ver: Ruy Gama, Tecnologia e Trabalho na História, São Paulo: EDUSP, 1986. Estas relações já estão presentes no próprio conceito de tecnologia de Ruy Gama, ou seja, tecnologia como “ciência do trabalho produtivo” (Gama, p. 186).

rarquiza os demais humanos, classificando-os como não-ser, buscando legitimar sua subordinação e exploração.

Essa totalidade materializa-se na colonialidade do poder.

A concepção de tecnologia é maniqueísta, como o mundo colonial denunciado por Fanon, em *Os condenados da terra*. O design social da tecnologia concebido a partir da colonial-modernidade é racista.

Mereceria um estudo detalhado a indagação a respeito do lugar que a educação tecnológica tem reservado aos negros. Caberia também a análise da apropriação do conceito de consciência negra, para a formação dos educadores tecnológicos, com vista a enriquecer a intervenção da educação tecnológica e a repercussão político pedagógica, tendo em vista a consolidação da sociedade emancipada de homens e mulheres livres e iguais.

Legislação sobre isso existe. A lei Nº 10639/2003 que “altera a Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. No conteúdo estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências”. Há também a Resolução Nº. 1, de 17 de junho de 2004, que “Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”.

Essa resolução repercute sobre educação tecnológica de grau superior nas IFE's. Salvo melhor juízo, de maneira geral, a legislação vem sendo tratada como lei que não pegou e o descumprimento contribui fortemente para a manutenção de uma perversidade histórica, orientada para se estabelecer a morte simbólica da presença africana e da contribuição do povo negro, na edificação do Brasil.

Qual a contribuição que a consciência negra pode trazer para libertar a educação tecnológica dos atavismos étnico-raciais que é portadora, ou dos códigos técnicos antinegros?

- Nos anos de 1930, estudantes da diáspora negra do continente africano na França, desenvolveram o conceito de *negritude*. Aimé Césaire, da Martinica, Leopold Senghor, do Senegal e outros, passaram a ressaltar "o conjunto dos valores da civilização do mundo negro tal como se expressam na vida e nas obras dos negros". (FCP<sup>70</sup>).

---

<sup>70</sup> Disponível em: Fundação Cultural Palmares <[http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD\\_CHAVE=298](http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD_CHAVE=298)> . Acesso em 23 mar. 2010.

Se num primeiro momento escandalizou os próprios negros assimilados pela ausência de uma consciência negra, (FANON, 1980, p. 25), mais tarde influenciou gerações de militantes políticos e intelectuais.

A *negritude* contribuiu para o negro reconhecer positivamente a condição de negro e identificar-se como negro. Sartre dedicou um vibrante texto à poesia revolucionária dos autores do movimento da *negritude* lavrando também, a crítica, aos aspectos que, nele, considerava frágeis. Dirigiu o texto aos europeus, convocando-os à autocrítica perante os crimes históricos que aqueles países, cometeram contra os povos reduzidos à condição de colonizados, mostrando-lhes que agora os africanos, conscientes da humanidade que tinham, resistiam:

Outrora europeus por direito divino, sentimos há algum tempo nossa dignidade esboroar-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. (SARTRE, 1968, p. 90).

Por outro lado, acomodados aos benefícios do silêncio sobre o que lhes conforta, os segmentos brancos da sociedade brasileira, permaneceram despreocupados e alienados sobre serem a branquitude.

Segundo BENTO, (2003, p. 25), na trama de relações interétnicas no Brasil,

o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro.

A possibilidade de manter-se beneficiado pelo '*status quo*', estimula os segmentos privilegiados da população, a defender a estática da ordem atual das coisas e das pessoas na cena social. Tirando proveito da estrutura social em vigor, o grupo branco da população brasileira,

Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão ou referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. (BENTO, 2003, p. 25).

A partir das pesquisas que realizou, BENTO, (2003, p. 26), constatou que, “o que parece interferir nesse processo é um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades sociais no Brasil”. Confirmando tal constatação, educadores brancos têm dito que estão despreparados para desenvolver o ensino de História da África, etc., conforme a Lei, porque não têm base para isso, pois, nunca foi ensinado esse conteúdo nas graduações.

A desculpa de docentes para ignorar as responsabilidades estabelecidas pela lei 10639/2003, e o 'acordo tácito entre os brancos', a que se refere Bento, exercem o papel de códigos técnicos, por meio dos quais, os segmentos sociais supostamente próximos das forças dominantes, resistem a apelos de mudança. Quanto à alegação de docentes que nunca estudaram o tema, esta, tem pouca aceitabilidade, se considerarmos que ao longo da vida profissional, todo docente, necessariamente, terá que ministrar conteúdos sobre os quais não tinha a menor ideia, até então.

### **Algumas Considerações IX**

A educação tecnológica contém contradições da sociedade, em todos os aspectos, dentre elas o racismo velado e não assumido da cultura brasileira. Pelos dados levantados na presente análise, afirmamos que a Consciência Negra tem muita contribuição a oferecer à educação tecnológica.

Primeiramente por sugerir que profissionais da educação tecnológica, sejam subsidiados para refletir sobre condições de possibilidades e impossibilidades, oriundas da branquitude e da negritude.

Quais benefícios as pessoas têm recebido por causa da condição de pessoas brancas?

- Que impeditivos os preconceitos sobre a ascendência africana impõem às pessoas em nossa sociedade?

- Qual é a extensão da minha ignorância e/ou do meu conhecimento sobre as desigualdades étnico-raciais no Brasil?

- Afinal, embora me declare pluralista, minhas ações colocam-me entre os adeptos operacionais do racismo?

- Como posso contribuir para construir uma democracia racial alternativa?

- Como compreender, problematizar e desconstruir códigos técnicos que incorporam padrões de assujeitamento dos negros?

Outro aspecto da contribuição é a constatação que a consciência negra não é coisa apenas dos negros.

O aspecto mais significativo da ação educadora é que docentes, sejam especialistas em gente. Não há desculpas para ignorar a dinâmica humana.

Todo e qualquer fazer e/ou não-fazer educativo, deve tomar por referência o zelo pela primazia do ser humano. Seja ele quem for, e em que condições históricas se encontre.

A esse respeito Paulo Freire ensinou que:

Nada que diga respeito ao ser humano, à possibilidade de seu aperfeiçoamento físico e moral, de sua inteligência sendo [...] desafiada, os obstáculos a seu crescimento, o que possa fazer em favor da boniteza do mundo como de seu enfeamento, a dominação a que esteja sujeito, a liberdade porque deve atuar, nada que diga respeito aos homens e às mulheres pode passar despercebido pelo educador progressista. (FREIRE, 1997, p. 162).

Portanto, qualquer Docente, tem que saber que o Brasil é uma nação pluri-étnica e que a ação deve contemplar o princípio, da construção político-pedagógica.

Fingir que não existe racismo no Brasil, ou acreditar que somos diferentes dos racistas dos Estados Unidos e da África do Sul, e vivemos num paraíso racial e que a presença africana é irrelevante, neste país, é um fato.

Muita gente, no Brasil, pensa desse modo.

Mas os Docentes que verdadeiramente se comprometem a construir um país de pessoas, uma democracia, não têm o direito de reproduzir tais mitos.

E não têm tal direito, conforme Dussel argumentou<sup>71</sup>, porque o sujeito na exterioridade que clama por justiça e pelo direito que tem, é a prova suficiente de crimes históricos, portanto, um imperativo de mudança.

Frantz Fanon, na intervenção que fez no *I Congresso dos Escritores Negros e Artistas*, Paris, Setembro de 1956, tratando de *Racismo e cultura* já enfatizara que,

O racismo não é, pois, uma constante do espírito humano.  
É, vimo-lo, uma disposição inscrita num sistema determinado. E o racismo judeu não é diferente do racismo negro. Uma sociedade é racista ou não o

---

<sup>71</sup> "...para o justo o outro é a ordem utópica sem contradições; é o começo do advento de um mundo novo, distinto, mais justo. A simples presença do oprimido é o fim da boa consciência do opressor." (DUSSEL, 1980, p. 49).

é. Não existem graus de racismo. Não se deve dizer que tal país é racista, mas que não há nele linchamentos ou campos de extermínio. A verdade é que tudo isso, e muito mais, existe como horizonte. Estas virtualidades, estas latências, circulam dinâmicas, inseridas na vida das relações psico-afetivas, econômicas... (FANON, 1980, p. 45).

O fio condutor da análise aqui tecida permite propor à educação para a democracia, o desafio de crescer na Consciência Negra. Não para exacerbar o orgulho ou revanchismo negro. Muito menos para construir a vergonha branca, mas a efetiva Consciência Negra que edificará a sociedade plural centrada no respeito à diferença.

Onde homens e mulheres mediados pela ciência e tecnologia sejam construtores da sociedade emancipada, onde prevaleçam o respeito à liberdade e à justiça.

Assentadas as bases, retornamos ao título deste capítulo, problematizando:

Pelas análises empreendidas quais possibilidades são identificadas no conceito de reconhecimento, por estratégia, para um novo design social descolonizado?

- Ora, a colonialidade do poder é a modalidade contemporânea pela qual o capitalismo estende tentáculos por todo planeta, executando o projeto central de acumulação de capital. Para atingir as metas traçadas não leva em consideração, as pessoas. Lembrando a exposição de Quijano, a colonialidade do poder nas Américas, principiou pelo estabelecimento do racismo e da dominação de gênero. O reconhecimento do negro, como foi explicitado, implica um aspecto de relações interpessoais, de caráter subjetivo, pelo qual o sujeito negro deseja afirmar-se como pessoa.

Reconhecer a pessoa negra é romper barreiras dos apriorismos negativos que habitualmente circundam-nas inclusive em ambiente de educação tecnológica.

Como, pois, o reconhecimento poderia ser tomado como estratégia para um design social descolonizado, como enunciado no título deste capítulo?

- Ora, ação estratégica, em linhas gerais, implica em cálculo; racionalizar é calcular, portanto, a ação estratégica, é um fato racional. A partir desse entendimento, o reconhecimento seria o pressuposto racional para conduzir o design social, rumo à opção descolonial. Através do reconhecimento, a noção de liberdade heterorreferenciada possibilitaria a des-exteriorização do negro em relação à educação tecnológica, por meio da elaboração de projetos educacionais orientados para a descolonialidade do saber, para a compreensão dos códigos técnicos presentes em conhecimentos tecnológicos e artefatos que fortalecem desigualdades e preconceitos.

De acordo com o testemunho de Fanon, pode-se inferir que o povo argelino identificava que as emissoras de rádio continham códigos técnicos na programação,

pois, atendiam interesses dos colonialistas franceses em detrimento dos valores familiares dos argelinos muçulmanos. Devido esse motivo ignoravam a programação.

A política de distribuição de medicamentos também estava codificada tecnicamente, pois, os argelinos que procurassem remédios, deveriam ser identificados, catalogados e os dados, deveriam ser comunicados às autoridades colonialistas.

O povo descobriu o mecanismo e cuidou de usar a criatividade para burlar as perseguições. Também no âmbito da medicina, a sabedoria popular reconheceu os códigos técnicos instalados contra ela. Por isso, informavam mal os sintomas durante a anamnese das consultas, reafirmando a desconfiança sistemática nos médicos ou quando praticavam a vingança terrível nas oportunidades de revide.

Portanto, o reconhecimento abrange a dimensão coercitiva, superestrutural, que permite aos agentes, criar e executar projetos impregnados de outros códigos técnicos, preferentemente, a partir de diálogo transparente com os atores sociais.

Por outro lado, o reconhecimento envolve boa vontade e eticidade que apele à consciência individual. Também isso é campo a ser aperfeiçoado pela educação. A subjetividade pode ser envenenada para o aprendizado do ódio, da hierarquização e colonialidade.

Pelo mesmo princípio pode ser educada para o pluralismo, o respeito, a convivência justa e fraterna. O design transcende a projetualização de objetos porque abrange a semiótica, portanto, estabelece códigos técnicos. A exigência da libertação propugna por um design social, capaz de projetar uma nova poiesis e códigos técnicos emancipadores.

Consequentemente as instituições que ministram a educação tecnológica podem, e muito bem, tomar consciência das colonialidades do poder, do saber, de gênero, de raça que impregnam as práxis, e projetar novos códigos, potencializadores da sociedade livre da colonialidade.

A sugestão de Maldonado-Torres é que se avance para os estudos descolonizadores que, sem se subordinarem aos movimentos políticos e sociais mantenham com eles, diálogo permanente, tendo em vista a sociedade nova, que superará as cadeias da colonial modernidade:

É necessário reconhecer a autonomia relativa dos Estudos Descolonizadores diante dos movimentos políticos e de afirmação identitária que lhes deram origem, mas também sua relação indispensável com eles. Daí que seja necessário também reformular e reforçar a relação entre trabalho acadêmico e ativismo social e político descolonizador, desracializador e “desgenera-

dor". Tudo isto se deve fazer tendo um horizonte amplo que inclua referência à necessidade de criar um novo humanismo e aceder a uma realidade transmoderna. (MALDONADO-TORRES, 2005, p. 129)

Conforme argumentado por Dussel, a exterioridade donde surge a voz do outro que questiona, clama pelo direito de comer, não só o pão, fruto da terra, mas, o pão fruto da reflexão, o conhecimento, a simples presença desse outro que acusa, é motivo suficiente para validar o investimento na transformação social.

A sociedade éticopolítica se expressa nas instituições que traduzem o poder; por exemplo, as universidades. Cabe, pois, a tais instituições, responder como delegadas que são da sociedade éticopolítica, com a criação das condições de possibilidades de reconhecimento do sujeito negro. Para tanto, importa romper com a subalternização no âmbito da educação tecnológica. Então, sim, avançar-se-á rumo à educação tecnológica descolonizada. Seguindo a projeção, o novo humanismo pensado por Fanon, começaria a mostrar o rosto, se tais medidas contribuíssem para o surgimento de um mundo de reconhecimentos recíprocos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas considerações organizam algumas evidências trazidas pelas análises desenvolvidas neste estudo, tomando como referência o problema levantado inicialmente no projeto da pesquisa, a partir do qual se estabeleceram os objetivos, geral e específico para feitura do texto. Assim sendo, o material examinado forneceu dados suficientes para que o problema da pesquisa fosse respondido positivamente.

As argumentações discorridas provam sobejamente, ser possível avaliar, nos discursos que tecem a narrativa dos arquivos-Fanon, condicionantes, assujeitando o negro a uma ordem inferior de subjetivação, restritoras que são de apropriação por parte de negros, da ciência e da tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas.

## I O EMBATE CONTRA A COLONIALIDADE NA DIÁSPORA E NA ÁFRICA

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon retratou a situação de alienação e desconstrução da autoestima dos negros da Martinica e desejo da brancura francesa, com riqueza de detalhes, dando como provas, dentre outras, obras da literatura martinicana. Geismar anotou na biografia que, mesmo após o falecimento, os familiares eram mal vistos pelos vizinhos, aliás, o próprio biógrafo de Fanon, passou por um constrangimento devido à pesquisa que realizava naquela Ilha:

Quando a visitei (a mãe de Fanon), em 1969, me mostrou primeiro as condecorações que seu filho havia recebido do exército francês durante a Segunda Guerra mundial, e logo um exemplar de *Os condenados da terra*, no qual Fanon lança um virulento ataque contra tudo o que a França representa. A Ilha sabe quem é o autor deste livro e o odeia. Eu me vi obrigado a abandonar meu hotel da Savanne uma vez que o proprietário descobriu a natureza de minha investigação. Porém a senhora Fanon não dá mostras de sofrer pelo isolamento social; sua força e sua confiança em si mesma são impressionantes. (GEISMAR, 1976, p. 20).

Ainda em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon demonstrou que negro e branco são construções sociais, portanto inexistentes na natureza. Então, asseverou ser necessário libertar a ambos, de tais etiquetas alienadoras. Acima de tudo, o que deve prevalecer é o ser humano. Noutro momento do livro rebate as teses de Mannoni. Àquele psicanalista argumentou que os negros de Madagascar apresentavam um pretense complexo de inferioridade, mostrando-se dóceis à colonização e um espírito servil perante o europeu.

No capítulo 6, *O Preto E A Psicopatologia*, constata, outras narrativas, dentre as quais, as zoomorfizadoras do negro.

Adicionalmente, Fanon relatou os estudos do Prof. Porot e assistentes e do Dr. Carothers, nos quais, os povos africanos foram tipificados como, lobotomizados, ou que só utilizavam parte do aparelho cerebral.

Nos termos daqueles estudiosos, os africanos quando não idiotizados, eram cientificamente animalizados. Tais estudos sintonizam-se perfeitamente aos parâmetros hierarquizadores da colonialidade do poder, do saber e do ser. Nada mais desfavorável para os povos negros no mundo.

Este estudo explicita, em muitos momentos, a crítica de Fanon aos discursos coloniais subalternizadores do negro e as propostas de apropriação da ciência e da tecnologia, rumo à configuração de novos discursos e práticas sociais alternativas.

Fanon relatou as apropriações que os argelinos revolucionários fizeram dos conhecimentos científicos e tecnológicos, e esmerou-se para demonstrar que transcendiam os padrões tradicionais das culturas, porque, se submetiam aos horizontes da Argélia liberta, graças ao empenho revolucionário do povo.

Esse fato coloca Fanon entre os precursores dos estudos sociais da tecnologia e da ciência. Fanon mostrou-se atento à educação da juventude africana das nações libertas, opinou sobre o papel do esporte e dos atletas na África livre e também acerca da estética descolonizada.

Propusemo-nos a identificar convergências entre o *reconhecimento* e o *novo humanismo* e a perspectiva do design tecnológico de Enrique Dussel.

Os materiais analisados demonstraram que Dussel posiciona-se como um continuador e atualizador da ação libertária de Fanon. Ao sistematizar fundamentos da filosofia da libertação, Dussel tomou para ele a tarefa de dar tratamento filosófico à produção intelectual dos pensadores da descolonização que, segundo ele, no calor da luta, deixaram a tarefa incompleta.

Identificamos ainda, a aproximação entre ambos os autores no que se refere aos pressupostos fenomenológicos e marxistas, a partir dos quais, analisaram continentes oprimidos e projetaram condições da libertação.

O reconhecimento enfeixa condições de possibilidades de concreção do novo humanismo pretendido por Fanon. Uma das expressões é o design tecnológico descolonizado, que pode projetar os signos da nova sociedade, entranhando códigos constituintes de uma sociedade emancipada.

Queremos, também, reafirmar o *reconhecimento* e o *novo humanismo* como possibilidades de abertura de outra porta de entrada do negro na história. Os discursos coloniais científicos, literários, axiológicos que o constituíram, lhe teriam negado.

Investimos em nossa reflexão para apresentar conceitos, análises e teorias que nos autorizassem a afirmar que a educação tecnológica descolonizada será um espaço promissor para o povo negro encontrar efetivo reconhecimento.

Com efeito, o campo da poiesis, como atividade produtiva, exige os saberes científico e tecnológico, como condição para o exercício profissional no tempo presente. Impedir que o sujeito negro participe e tome parte no território da poiesis é o mesmo que renunciar à condição humana, pois, desumanizar o negro pela opressão da ignorância é desumanizar-se também.

Reconhecer o negro na condição de sujeito livre e igual, como liberdade autorreferenciada, no princípio de “estar junto a si”, heterorreferenciado como “estar com ele mesmo no outro”, trocando em miúdos, significa crescer na dignidade humana, fazer parte da coletividade que constrói a sociedade de mulheres e homens, livres e iguais.

Desequilibrar esse princípio é recair à dialética do senhor e do escravo descrita por Hegel, que ainda marca a forma de vida do povo negro no Brasil contemporâneo. Povo este que, segundo Clóvis Moura, passou a ser considerado “de bom escravo a mau cidadão”. Portanto, o *reconhecimento* e o *novo humanismo* são afirmados como possibilidades de abertura de outra porta de entrada do negro na história, particularmente pela mediação da tecnologia descolonizada.

## **II DESLOCAMENTOS NO INTERIOR DO PENSAMENTO DE FANON**

Sobre o posicionamento de Fanon, autor, a partir dos registros contidos nos arquivos-Fanon, permite-nos entrever que no primeiro trabalho, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon foi fortemente marcado pelas características acadêmicas.

O autor passou em revista uma quantidade importante de obras dialogando com vários outros autores, ora acolhendo, ora questionando e refutando teses. Contudo, após a explicitação da problemática da pesquisa, da tese e argumentações, por meio das quais comunicava a idiosincrasia na posição de sujeito e cientista, no tocante ao tema examinado, pode-se inferir que estava ali um intelectual europeu.

Fanon emergia das páginas do primeiro livro como um intelectual de ampla e complexa formação, crítico e exigente, sintonizado com o cabedal da ciência europeia em que fora educado. A banca examinadora rejeitou o texto fazendo-o produzir nova tese, supostamente por exigir elevado rigor no cumprimento das formalidades e padrões institucionais. Parece não haver como negar que a universidade francesa diplomou um novo profissional à própria imagem e semelhança, isto é, um digno fruto da modernidade, hábil no manejo dos padrões da ciência e da cultura da qual se tornara portador. Contudo, ao se instalar na Argélia, como chefe do setor de psiquiatria do hospital que hoje leva o nome dele, Fanon permaneceu de mente aberta.

O exercício profissional junto a torturadores franceses e argelinos torturados, o intenso envolvimento como intelectual orgânico da revolução, convivência em meio às contradições sobejamente relatadas até aqui, fazem parte dos fatores que contribuíram para levar Frantz Fanon a guinada no próprio manejo da ciência e da cultura. O contato com argelinos torturados levaram-no a sentir que a consciência, por longos meses, tornara-se palco de debates imperdoáveis. (FANON, 1980, p. 59). A opção pela luta anticolonial e envolvimento carnal com os ideais da liberdade puseram-no em contato com o povo sobre o qual escreveu páginas de admiração e respeito.

Justamente, o convívio com o povo no seio da luta revolucionária despertou em Fanon o ímpeto da produção literária orientada para a emancipação. Os três últimos livros são reflexos do envolvimento com a luta popular e apresentam uma importante diferença, se comparados ao perfil que traçara em *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Em *Sociología De Una Revolución* e *Os Condenados Da Terra* desaparece o ambiente de biblioteca que marcava *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Essa diferença fica ainda mais evidente na edição póstuma de artigos e cartas que escreveu durante o calor da luta, *Em Defesa Da Revolução Africana*. Os últimos escritos surgiram espontâneos, traziam notícias de acampamentos, de conversas com pessoas, de cursos de formação junto a agricultores, de famílias ouvindo rádio à espreita de notícias dos filhos e vizinhos.

As novas experiências inspiram Fanon à articulação de sínteses de saberes adquiridos na academia com demandas da luta revolucionária, a partir da interação com os sujeitos históricos, parceiros ou oponentes. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ele, revelou o aprendizado e assunção da condição de homem negro no mundo francês, branco e racista, a luta revolucionária, deu-lhe elementos para construir a convicção do rompimento com a perspectiva europeia da existência.

Em *Os Condenados Da Terra* postula que as nações libertadas rompam com aquela Europa, da qual, a África livre nada tem a receber de contribuição para a emancipação.

A proposta de um novo humanismo sedimentada na perspectiva da categoria do reconhecimento a partir da elaboração de Hegel aproximava-o do instrumental teórico europeu. Com efeito, Fanon entendeu que a teoria do reconhecimento dava-lhe consistentes recursos para projetar um novo humanismo, entretantes, o envolvimento de Fanon com a luta popular de libertação ampliou as perspectivas dele. Certamente em muitos momentos de *Os Condenados Da Terra* operou como repórter que descrevia as virtudes e a sabedoria presentes nas condutas do povo e tais virtudes e saberes chegavam-lhe como epistemes silenciadas que emergiam em potencial para enriquecer os paradigmas da luta e do futuro da nação libertada.

### **III A POLÍTICA COMO MEDICINA**

Fanon tomou como objeto de reflexão a situação colonial e dinâmica da negação por meio dos processos revolucionários; analisou também momentos iniciais de estruturação das novas nações libertadas. O trabalho em primeiro momento descreveu a lógica da dominação colonial e mecanismos adotados pelo colonizador para consolidar a conquista.

Num segundo momento percorreu os espaços dos povos colonizados, identificou as condições, acompanhou o modo como internalizavam os efeitos da ação do conquistador e, minuciosamente examinou pressupostos que levavam à sublevação, à guerra de independência.

No terceiro momento, da análise, Fanon acompanhou atento, os primeiros passos da nova nação libertada. A este respeito, estendeu-se longamente no exame dos pressupostos e medidas tomadas pelas forças políticas que assumiram o poder na jovem nação.

O autor criticou severamente as posições ideológicas equivocadas dos partidos políticos da elite burguesa dos governantes. Fanon opôs-se às decisões do governo no que toca à economia, indicou caminhos, apresentou princípios ou critérios de governo. Finalmente, as ponderações do autor sobre os múltiplos temas abordados, levaram a proposições, caminhos possíveis, àquilo que, para ele, constituiria a situação desejável.

O ponto de chegada das críticas de Fanon reúne prescrições para se edificar a humanidade do futuro. Embora o ambiente a partir do qual enunciava as teses fosse a Argélia, devido ao amplo conhecimento do que se passava no continente africano, o discurso de Fanon, refletia de imediato, a configuração das nações africanas em luta por libertação. Mas, ele, não se acomodava, nem se dava por satisfeito porque, a análise alcançou abrangência planetária ao se referir aos povos do terceiro mundo, aos países subdesenvolvidos e aos países opulentos do norte<sup>72</sup>.

A partir do exposto pode-se inferir que a análise de Frantz Fanon a respeito dos países em luta pela liberdade seguiu o rito da atividade médica. É um ato médico. Com efeito, o médico recebe o paciente sofredor, pratica *anamnese*, isto é, provoca o relato que lhe permite levantar hipóteses sobre as causas possíveis do sofrimento apresentado. A partir daí o clínico realiza exames laboratoriais para obter maior precisão diagnóstica, subsídio fundamental para orientar a opção terapêutica e os próximos passos. Ora, Fanon analisou a situação colonial seguindo o modelo mental, diagnostica causas do sofrimento dos povos colonizados, interpreta pressupostos e mecanismos seguidos pelo colonizador na condição de agente causador da doença.

Então, tendo em vista que os colonizados entraram em guerra, venceram e consolidavam a liberdade, Fanon decidiu o caminho da cura, medicou, isto é, indicou princípios, estratégias, alternativas para libertação, caminhos de vida feliz. Em termos, ele falava de novo humanismo.

Dentre os critérios apontados por Fanon, não seria exagero inferir que nenhum supera a excelência do povo. Ao povo, o respeito, o compromisso.

Com o povo e para o povo, o governo. As águas de todos os afluentes das análises apresentadas por Fanon confluem para o leito de um só rio: o povo.

Portanto, a obra de Fanon é uma obra médica.

Toma a nação colonizada como um paciente. Diagnostica causas do subdesenvolvimento e prescreve medidas políticas, como tratamento. A saúde, como produto final da terapia, será a vida feliz das pessoas, do povo. Saúde da humanidade, da perspectiva do autor, será o humanismo, não aquele desfigurado pelos crimes da

---

<sup>72</sup> Fanon acusa formalmente a Europa de ter alcançado o esplendor econômico que ostenta por meio da exploração do trabalho escravo, do saque às matérias-primas da África, da Ásia, das Américas: a Europa filha das Américas!

Europa racista, mas o triunfo do homem por todo o mundo, um novo humanismo, um mundo de reconhecimentos recíprocos.

#### **IV CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INTERESSES SOCIAIS**

A práxis de Fanon ressaltou que se a sociedade é a condição subjacente às doenças psíquicas é, inversamente, a condição de possibilidade para se desenvolver uma política da cura.

Gendzier informou um pouco do entusiasmo com que Fanon se envolveu nos estudos ao lado de Tosquelles. Destacou que “a concepção da socioterapia, com sua ênfase na importância do papel social e do contexto social dos pacientes dos hospitais, formava parte de uma crítica mais ampla dos cuidados hospitalares e dos métodos psiquiátricos existentes.” (GENDZIER, 1977, p. 44).

No momento que assumiu as responsabilidades de psiquiatra no hospital de Blida e, mais tarde, em Túnis, Fanon começou a praticar fielmente os princípios advindos de Tosquelles, (Gendzier, 1977), mas, Gendzier nota a ultrapassagem por parte de Fanon, o qual saltou das “orientações psiquiátricas para a ação política”. (GENDZIER, 1977, p. 44):

Todavia, mais assombroso foi o modo como essas ideias, baseadas, como estavam, em certa concepção do homem e da sociedade, respaldaram o pensamento político de Fanon. A evolução das atividades de Fanon, passando da orientação psiquiátrica à ação política, se baseou em certas premissas sobre as relações dos homens entre si e no modo de perceber essas relações. (Idem ibidem).

Conforme Fanon assimilou junto a Tosquelles, em Saint- Alban, a sociedade com os interesses que tem, passa a ser também o pressuposto necessário para a ciência e a tecnologia. Entendemos que a concepção de ciência e tecnologia desenvolvida nos textos de Fanon, segue o mesmo princípio que embasou a perspectiva psiquiátrica. Neste sentido, de acordo com os relatos e observações de Fanon, pode-se concluir que os saberes científicos e tecnológicos aproximam-se das categorias da espacialidade e da exterioridade.

Sentindo-se exteriorizados, os argelinos evitavam os médicos. Percebendo-se reconhecidos pelo médico nacional que assumia as dores e partilhava da espacialidade, a medicina praticada por aquele médico, (Fanon), deixava de ser coisa de

européu. Também o rádio e a agricultura, saberes poiéticos, passaram a ser vistos como fundamentais para libertação quando orientados para reconhecimento e liberdade, e não, para a alienação ou exteriorização do povo e dos valores respectivos.

## V IDEIAS PARA NOVOS ESTUDOS

Os arquivos-Fanon, tomados em conjunto, ou em alguma particularidade de qualquer uma das obras, são promissores de matéria-prima para futuros estudos.

Considerando-se que o autor transitou por variadas áreas de conhecimento e dedicou interesse a múltiplos temas, pode-se concluir que a contribuição alcançará inúmeras motivações contemporâneas.

O presente trabalho silenciou um importante setor das investigações de Fanon especificamente no que se refere à psicanálise. Freud, Adler, Jung e Lacan, foram alvos de olhares de Fanon, particularmente em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Embora tenhamos dedicado muitas horas ao estudo de Lacan preferimos priorizar outros setores da análise. Tem-se aí, importante caminho a ser percorrido, atualidade, abrangência e utilidade, não são pequenas. Com efeito, a dinâmica psicológica da colonialidade marca fortemente a alma da gente negra. A psicologia social do racismo surge como campo promissor para quem se interesse pela matéria.

Certa feita, um diretor de pós-graduação strictu sensu, desencorajando-me, disse-me que o racismo “não é um tema consolidado na filosofia”, portanto, seria muito difícil alguém aprovar um projeto de doutorado em filosofia, por exemplo, para fazer um estudo desta natureza<sup>73</sup>. A partir do aprendizado obtido por meio dos estudos dos arquivos-Fanon, talvez esteja aí, um desafio a ser vencido: caracterizar os sistemas filosóficos à luz dos racismos.

Outrossim, a linguagem tem sido alvo de profundos estudos nos últimos anos. Quiçá, os arquivos-Fanon tenham contribuição a dar, particularmente no que concerne ao negro e a linguagem.

Ademais, os estudos descoloniais e as pesquisas que estão em andamento, mormente pelas mãos dos pesquisadores do grupo *Modernidad/Colonialidad*, assinalados neste estudo, têm a virtude de abrir largas estradas para avanço nos estu-

---

<sup>73</sup> Devo testemunhar que a ponderação de meu amigo era uma manifestação honesta de quem constata um fato corrente na maioria dos programas de doutorado em filosofia no Brasil: o racismo não era um bom tema dentro do cânon filosófico brasileiro naquele momento.

dos da tradição emancipatória. As colonialidades do poder, do ser, do saber, de gênero são promissoras de reflexões libertárias consistentes.

Não menos instigantes são as possibilidades dos estudos dos arquivos-Fanon sobre as relações entre as Áfricas das diásporas e do Continente, assim como o tema da identidade negra e das interfaces com os estudos culturais.

## **VI SUGESTÕES E UMA ESPERANÇA**

A guisa de exemplo, a primeira ação a ser realizada pela educação tecnológica, no seio de uma universidade, seria a explicitação do problema.

Debates, seminários, conclaves, congressos, simpósios, publicações, diálogos interinstitucionais, entrevistas com autoridades no estudo do tema, jornadas acadêmicas que tematizem demandas, monografias, dissertações, teses, apresentações artísticas, exposições, diálogos com o povo negro, fazem parte de um repertório possível de intervenções. O objetivo é enriquecer a consciência da comunidade educativa a respeito da colonialidade que impregna estruturas, normatizações, programas, projetos, serviços, relações interpessoais e institucionais. A colonialidade do poder e dentro dela o racismo, são culturas que devem ser combatidas também com cultura. Tais intervenções contribuiriam fortemente pra superação da tendência habitual de se internalizar a suposição que colonialidade do poder e racismo sejam situações da natureza. A naturalização da injustiça é também nascedouro da violência.

O passo seguinte da educação tecnológica envolveria oferta de cursos, disciplinas, e/ou desenvolvimento de projetos de pesquisas, publicações, dentre outros, tendo em vista, subsidiar os novos profissionais de tecnologia para saberem identificar os códigos técnicos do ramo de atuação que estejam voltados para perpetuação das formas da colonialidade do poder.

Enfim, cabe às instituições educadoras qualificar os educandos para que desenvolvam uma práxis consistente que contribua para a edificação de um mundo de reconhecimentos recíprocos. Parece ainda atual e significativo, aprofundar a noção de consciência negra orientada à descolonização da educação tecnológica, e, sistematizar propostas para tal efetivação.

Ao revisar este trabalho, imaginei que o conteúdo poderia em algum momento, comover, em outros indignar, quiçá, inspirar ou ensinar algo...

Parece sustentável que a contribuição original seja de chamar atenção para os arquivos-Fanon que não são arquivos mortos e, sim, vivíssimos que instigam ao debate sobre a práxis do sujeito intelectual e o compromisso com o ser humano.

Além de conter uma instigante contribuição pra filosofia da tecnologia, os arquivos-Fanon oferecem matéria-prima para estudos em variadas disciplinas, tais como a Psicologia, a Filosofia e estudos descoloniais, entre outros. Os estudos sociais da tecnologia saem enriquecidos pelas reflexões de Fanon.

Quem sabe esta reflexão a partir dos arquivos-Fanon, suscite o interesse para a gravidade e atualidade dos problemas trabalhados por este pensador?

Então, voltemos à lembrança daquele anônimo caboclo que, impactado pelo inusitado da cena, não conseguia afastar-se de perto de meu pai, que jazia ferido no trágico acidente naquela velha estrada rural... Em perplexidade, o caboclo não sossegou enquanto não o viu liberto das ferragens do caminhão desastrado. Do mesmo modo, seria esperançoso saber que a voz que soa dos arquivos-Fanon, desperta bruscamente alguém do sono dogmático, inquietando-o e levando à consciência, a se tornar palco de debates imperdoáveis a ponto de se questionar:

- “E eu, o que posso fazer?”

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAS, Michael. **Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

BASTOS, João Augusto de Souza Leão de Almeida. (Org.). **Tecnologia & Interação**: publicação do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia – PPGTE/CEFET-PR. Curitiba: CEFET-PR, 1998 (Coletânea “Educação e Tecnologia” CEFET-PR)

BOTTOMORE, Tom (ed.); HARRIS, Lawrence; V.G. Kiernan; MILIBAND, Ralph. Tradução de Waltensir Dutra. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. Tradução de Grupo Solidário São Domingos. São Paulo: Ática, 1990.

BRANDÃO, Flávio Cruvinel. **Uma história das tecnologias apropriadas**. Brasília: Paralelo 15/Abpti, 2006.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza Ed., 2002.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARTOLA. **O inverno do meu tempo**. Disponível em: < <http://letras.mus.br/cartola/> > Acesso em 10out2012.

CASTILLO, Daysi Rubiera. In: CASTILLO, Daisy Rubiera e TERRY, Inés María Martiatu (Orgs.). **Afrocubanas**: historia, pensamiento y prácticas culturales. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 2011.

CHERKI, Alice. Prefácio à edição de 2002. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2002.

\_\_\_\_\_. **Frantz Fanon**: portrait. Translated from the French by Ndia Benabib. N. Y. Cornell University Press, 2006.

DAGNINO, Renato Peixoto. **Neutralidade da ciência e determinismo tecnológico**: um debate sobre a tecnociência. Campinas, SP: Ed.UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os estudos sobre ciência, tecnologia e sociedade e a política científica e tecnológica**: buscando coerência na ibero-América. s.d. Disponível em: <[http://www.ige.unicamp.br/site/aulas/138/OS ESTUDOS SOBRE CIENCIA TECN OLO-](http://www.ige.unicamp.br/site/aulas/138/OS_ESTUDOS SOBRE CIENCIA TECN OLO-)>

[GIA E SOCIEDADE E A POLITICA CIENTIFICA E TECNOLOGICA DAGNINO.pdf.](#)> Acesso em 5fev2013.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** 10. ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação.** Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. **La filosofía de la producción.** Bogotá: Editorial Nueva America, 1984.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Porto: Paisagem, 1975.

\_\_\_\_\_. **Sociología de una revolución.** 3. ed. Traducción de Víctor Flores. México 13, D.F.: Ediciones Era, 1976.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra.** 2. ed. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da revolução africana.** Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

\_\_\_\_\_. **L'An V de la révolution algérienne.** Paris: La Découverte, 2001. ([Re]découverte. Documents et témoignages).

\_\_\_\_\_. **Pele Negra Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEENBERG, Andrew. Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia. In: NEDER, Ricardo T. (org.) – *Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia.* Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS. **Ciclo de Conferências Andrew Feenberg. \_ série Cadernos PRIMEIRA VERSÃO: CCTS - Construção Crítica da Tecnologia & Sustentabilidade.** Vol. 1. Número 3. 2010. ISSN 2175.2478.

FERNANDES, Marco. **Luta que cura.** Passa palavra, 2011. Disponível em:< <http://passapalavra.info/?p=40157>>. Acesso em 19out2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREITAS, Décio. **Palmares: a guerra dos escravos.** 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: < [http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD\\_CHAVE=298](http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD_CHAVE=298)>. Acesso em 23 mar. 2010.

GAJARDONY, Almyr. Sacerdotes e verdades. In: CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GAMA, Ruy. **Tecnologia e trabalho na história.** São Paulo: EDUSP, 1986.

GENDZIER, Irene L. **Frantz Fanon.** Tradução de Agustín Contin. México 13, D.F. Ediciones Era S.A., 1977.

GEISMAR, Peter. **Fanon.** Traducción de Marta Mastrogiacomo. Buenos Aires: Gráfica, 1972.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROSGOUEL, RAMÓN. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Disponível em: **Periferia:** Revista de Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação da FEBF/UERJ. V.3. 2011. N.2. <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3428/2354>>. Acesso em 09nov2012.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra.** Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000200009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000200009&script=sci_arttext)>. Acesso em 13 set. 2009.

GUTIERREZ-ÁLVARES, Pepe. **Noticias de Francesc Tosquelles, psiquiatra exiliado célebre, militante del POUM.** Disponível em: <<http://old.kaosenlared.net/noticia/noticias-francesc-tosquelles-psiquiatra-exiliado-celebre-militante-pou-1>>. Acesso em 09nov2012.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito.** Parte I. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efen. Apresentação Henrique Vaz. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERZIG, Rebeca. The matter of race in histories of american technology. In: SINCLAIR, Bruce(org), **History of Technology and the African-American Experience,** Cambridge (Mass.): MIT Press, 2006, pp. 155-170.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** São Paulo: 2000 Centauro, s.d.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

JAPIASSU, Hilton. **As paixões da ciência:** estudos de história das ciências. São Paulo: Letras&Letras, 1991.

JULIEN, Isaac. *Frantz Fanon: Black Skin, White Mask.* 1996. Vídeo documentário. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=cNnHrdqHMMA> . Acesso em 20dez2012.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta:** O que é o esclarecimento. Traduzido por Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: <[http://www.ensinarfilosofia.com.br/\\_\\_\\_pdfs/e\\_livros/47.pdf](http://www.ensinarfilosofia.com.br/___pdfs/e_livros/47.pdf)>. Acesso em 21 abr. 2011.

KIROS, Teodros. Frantz Fanon (1925-1961). In: WIREDU, Kwasi (edit.). **A Companion to African Philosophy**. s.l. UK: Blackwell Publishing Ltd, 2001.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra**. 3.ed. Tradução de Américo de Carvalho. Mem Martins/Lisboa: Publicações Europa-América, Ltda, 1999.

LERMAN, Nina. New South, New North: region ideology, and access in industrial education. In SINCLAIR, Bruce(org), **History of Technology and the African-American Experience, Cambridge** (Mass.): MIT Press, 2006, pp. 77-105. Citado por LIMA FILHO, Domingos Leite; QUELUZ, Gilson Leandro. A tecnologia e a educação tecnológica: elementos para uma sistematização conceitual. Belo Horizonte: **Revista Educação Tecnológica**, v. 10, n.1, p. 19-28, jan./jun. 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Pensamento crítico desde a subalternidade:** os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34\\_pp105\\_129\\_Maldonado.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp105_129_Maldonado.pdf)>. Acesso em 7jan2013.

\_\_\_\_\_. **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento:** modernidade, império e colonialidade. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 80. Mar. 2008, pp. 71-114. Disponível em: <[http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo\\_busqueda=EJEMPLAR&revista\\_busqueda=6711&clave\\_busqueda=203921](http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=6711&clave_busqueda=203921)>. Acesso em 07nov2012.

\_\_\_\_\_. **Com Fanon, ontem e hoje.** Disponível em: <<http://www.decolonialtranslation.com/portugues/com-fanon-ontem-e-hoje.html>>. Acesso em 07nov.2012.

MALIK, Kenan. O espelho da raça: o pós-modernismo e a louvação da diferença. In: WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (orgs.). **Em defesa da história:** marxismo e pós-modernismo. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MANDELA, Nelson. **Discurso do Presidente Nelson Mandela na Comemoração do 20º aniversário da morte de Steve Biko.** Disponível em: <<http://www.esquerda.net/content/view/3942/40/> ; <http://www.anc.org.za/ancdocs/history/mandela/1997/sp970912.html>>. Acesso em 23 mar. 2010.

MARICONDA, Pablo Rubén; MOLINA, Fernando Tula. **Entrevista com Andrew Feenberg.** Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662009000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662009000100009&script=sci_arttext)>. Acesso em 19jun2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. URSS: Edições Progresso, 1987.

MENDONÇA. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. *Print version* ISSN 0102-6909. Rev. bras. Ci. Soc. vol.24 no.70 São Paulo June 2009.  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092009000200009>. Disponível em: <  
[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092009000200009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092009000200009&script=sci_arttext)>.  
 Acesso em 18 dez. 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Estéticas decoloniales**. Conferência. Bogotá, 2010. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA>>. Acesso em 09nov2012.  
 Tradução própria.

MORAES, Carmen Sylvia Vidigal. Ensino médio e qualificação profissional: uma perspectiva histórica. In: BRUNO, Lúcia (org.). **Educação e Trabalho no Capitalismo Contemporâneo**. São. Paulo: Atlas, 1996.

MORENTE, Manuel Garcia. **Fundamentos de filosofia**: lições preliminares. 8. ed. Tradução e prólogo de Guillermo de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In: CARONE, Yraí; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

NASCIMENTO, Milton. *Nos bailes da vida*. Disponível em: <  
<http://www.miltonnascimento.com.br/#/obra/>>. Acesso em 10out2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

PAGODINHO, Zeca; RATINHO. *Lua de Ogum*. Disponível em:  
 <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/zeca-pagodinho/lua-de-ogum/1059105>>. Acesso em 03nov2012.

LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, Setembro 2005. Disponível em:  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>>. Acesso em 02nov2012.

\_\_\_\_\_. **Colonialidade/descolonialidad del poder**. Disponível em:<  
<http://www.youtube.com/watch?v=sID-iPiGgmY>>. Acesso em 02nov2012.

RAMALHO, Zé; BATISTA, Otacílio. *Mulher nova bonita e carinhosa*. Disponível em:  
 <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/amelinha/mulher-nova-bonita-e-carinhosa/50502>>. Acesso em 18out2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do romantismo até nossos dias. v. 3. São Paulo: Paulus, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros**: Livro I - teoria do Brasil. 7.ed.Petrópolis: Vozes, 1983.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTOS, Antônio Raimundo dos. **Metodologia científica**: a produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo e neocolonialismo**: situações V. Tradução de Diva Vasconcelos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o racismo**: I Reflexões sobre a questão judaica; II Orfeu negro. 5. ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro: 1968.

SILVA, Nelson Fernando Inocencio da. **Consciência negra em cartaz**. Brasília: Ed. UnB, 2001.

SINCLAIR, Bruce. (org. **Technology and The African-American Experience**. Cambridge (Mass.) MIT Press, 2004. SCHULZ, Rosangela M. *As contribuições da teoria do reconhecimento no entendimento das lutas sociais de mulheres em condições de extrema pobreza*. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/8207>>. Acesso em 18 dez. 2010.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2. ed. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLATON, Amy. Minority engineering education in the United States since 1945: A research proposal in: SINCLAIR, Bruce(org), **History of Technology and the African-American Experience**, Cambridge (Mass.): MIT Press, 2006, pp. 171-185.

SOTO, Damián Pachón. **Nueva perspectiva filosófica en América Latina**: el grupo Modernidad/colonialidad. Disponível em: <[http://docenti2.unior.it/doc\\_db/doc\\_obj\\_19844\\_04-03-2010\\_4b8f7cc640c62.pdf](http://docenti2.unior.it/doc_db/doc_obj_19844_04-03-2010_4b8f7cc640c62.pdf)>. Acesso em 30out2012.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. Ler Fanon no século XXI. In: **Revista crítica de ciências sociais**, ISSN 0254-1106, Nº. 82, 2008, págs. 3-12. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3062622>>. Acesso em 9nov2012.