



O SER NEGRO EM *PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS*, DE FRANTZ FANON

THE BLACK BEING IN BLACK SKIN, WHITE MASKS, BY FRANTZ FANON

Lavinia de Sousa Almeida Mendes¹

RESUMO

A partir de referenciais teóricos da intelectualidade negra brasileira, dos acadêmicos pós-coloniais e da decolonialidade, o presente escrito é um exercício historiográfico, fundamentado em pesquisa documental e interpretativo-comparativa, em que o centro da discussão é a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), do martinicano psiquiatra negro Frantz Fanon. Recusada como tese de doutorado, *Pele Negra* desmascara o racismo na área da psiquiatria, bem como em solo francês, conceituando complexo de superioridade e complexo de inferioridade. Neste artigo, atentemo-nos à estrutura da obra e quais reflexões são centrais para que entendamos as relações conflituosas entre brancos e negros, que têm por prisma os lugares de colonizadores e colonizados como orquestradores do presente desigual e violento. Lembrar, interpretar e citar Fanon (2008) é tarefa fundamental para os movimentos e intelectuais negros brasileiros, estando nós em uma academia brancocêntrica e colonialista. Trazer *Pele Negra* para o debate historiográfico é decolonizar também a história, ainda majoritariamente masculina, branca e heteronormativa. Dessa forma, do ponto de vista teórico-metodológico, vale afirmar: a historiografia proposta é negra.

PALAVRAS-CHAVE: Frantz Fanon. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Historiografia negra. História.

ABSTRACT

Theoretical references from Brazilian black intellectuals, post-colonial academics and decoloniality are our base. This academic article is a historiographical exercise, based on documentary search and interpretative-comparative, in which the center of the discussion is *Black Skin, White Masks* (2008), written by the black martinican psychiatrist Frantz Fanon. Rejected as a doctoral thesis, *Black Skin* unmasks racism in the field of psychiatry, on french territory too, conceptualizing superiority complex and inferiority complex. In this article, understand the *Black Skin*'s structure and which reflections are central to analyse the conflicting relationships between white and black people, which reflects two locus: colonizer and colonized, as orchestrators of the unequal and violent present. To remember, to interpret and to quote Fanon (2008) is a fundamental assignment for black brazilian movements and intellectuals, after all the universities are yet white-centric and colonialist places. To bring *Pele Negra* into the historiographic debate is also decolonizing history, still mostly male, white and heteronormative. So, from a theoretical-methodological point of view: the proposed historiography is black.

KEYWORDS: Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks*. Black historiography. History.

¹ Discente de mestrado no Programa de Pós-graduação em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (PPGeo/UFG). Especialista em Uso Educacional da Internet pela Universidade Federal de Lavras (Ufla). Graduada em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). E-mail: lavmendes23@gmail.com.



1 INTRODUÇÃO

Quem de fato pode falar? O subalterno pode? Se não, quem fala por ele? (Spivak, 2010). Essas problemáticas vieram à tona com mais ímpeto a partir dos estudos pós-coloniais e foram acentuadas pelos letrados na segunda metade do século XX com o emergir dos movimentos identitários e por direitos civis.

Logo, quem ouve as versões sobre nós? Diante da homogeneidade do pensamento racial na academia, estruturada por e para brancos, é sabido que a cor, os traços e as identidades daqueles que são os verdadeiros produtores de ciência é quase una.

Os intelectuais negros questionaram a autoridade científica e o direito consuetudinário dos europeus em pesquisar, descrever e catalogar as “outras” culturas. Estava posto em xeque o império da razão europeia, caracterizada como hipócrita por se utilizar da violência generalizada em nome de valores civilizatórios.

Bahri (2013) destaca o incômodo nos estudos pós-coloniais ao perceber que o colonizado não fala e nem pode falar por si mesmo. Por conseguinte, está “inevitavelmente fadados a serem ou mal compreendidos ou mal representados por interesse pessoal dos que têm poder para representar” (Bahri, 2013, p. 659-660).

Nesta pesquisa, partimos da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (originalmente publicada em 1952, edição utilizada de 2008), de autoria de Frantz Fanon. Tendo como base as provocações de Bahri (2013), qual a relevância da temática étnico-racial ter sido tratada por um homem negro?

As narrativas históricas que compõem o nosso entendimento sobre o mundo como um todo foram escritas de acordo com o olhar branco europeu. A reescrita do processo de colonização e dos choques étnico-raciais pelo discernimento do colonizado de cor indaga a supremacia do lado oposto.

Ser um intelectual negro colonizado não seria, por si só, suficiente para destacarmos esse autor e sua obra. A afirmação das raízes antilhanas, africanas e negras e a resistência ao sistema que o oprimia são determinantes para a escolha. Dessa forma, escurecemos que as atenções se voltaram a Fanon pelo seu lugar de fala como negro revolucionário, que buscou construir bases para novas epistemologias.



Frantz Omar Fanon nasceu em 1925, na Martinica, colônia francesa situada nas Antilhas. Lutou pelo exército francês antinazista durante a Segunda Guerra Mundial. Logo após seu retorno, decidiu estudar na metrópole e se formou em Medicina, especializando-se em psiquiatria.

Ao invés de permanecer em território francês, decidiu se dirigir a Blida, capital da Argélia, e se tornou um dos ícones das lutas por independência dos países africanos, até seu falecimento em 1961, em decorrência de leucemia. Nesse mesmo ano, terminou de escrever *Os Condenados da Terra*, obra vista como a principal de sua trajetória.

Os próximos tópicos almejam discutir de que forma Fanon interpretou o racismo e suas consequências tanto para os brancos quanto para os negros a partir de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), recusada como tese, devido ao seu caráter de ruptura acadêmica com as ordens vigentes até aquele momento na psiquiatria francesa.

O presente artigo é fruto de esforços anteriores de desenvolver um estudo historiográfico, de metodologia fundamentada em busca documental, interpretativa e comparativa. Compreendendo que o estudo historiográfico debruça-se sobre a própria produção acadêmica, não necessariamente da história científica, o estudo partiu de *Pele Negra*, a fim de estruturar o Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura em História, defendido no ano de 2019. Neste artigo, o foco detém-se no conteúdo em si da obra, discutindo a partir de referenciais teóricos da intelectualidade negra brasileira, dos contemporâneos a Fanon, como Aimé Césaire e da decolonialidade, que em muito inspira-se nos pós-coloniais.

2 O CORPO COMO LINGUAGEM E A LÍNGUA COMO EXPRESSÃO DE PODER

As disputas de poder em torno da linguagem demonstram que os choques culturais entre brancos e pretos não se fixam na hegemonia da língua francesa. As problemáticas em torno disso são mais profundas do que propriamente o ato de assumir uma forma ou outra de se comunicar.

O corpo negro é linguagem viva. O corpo preto fala, sem ao menos entreabrir os lábios. O corpo preto se manifesta e se posiciona, aos olhos brancos, sem necessidade de, literalmente, esbravejar um simples cumprimento.

Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (Fanon, 2008, p. 107).



Concomitante à obviedade da estranheza branca à presença de cor, o próprio sujeito outro não se reconhece como tal. A delimitação do lugar étnico-racial explode mentalmente ao perceber a si mesmo na relação conflitante com o branco.

"Olhe um preto!" Era um stimulus externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

"Olhe um preto!" É verdade, eu me divertia.

"Olhe um preto!" O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

"Mamãe, olhe o preto, estou com medo!" Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (Fanon, 2008, p. 105).

O corpo negro, em meio a essa trama, se torna linguagem, na medida em que a sua materialidade, existência e insistência em se fazer presente são as expressões do animalesco. Consequentemente, as problemáticas em torno do corpo biológico se aprofundam na medida em que o negro aprende a negar seu próprio físico.

Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempreter; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal (Fanon, 2008, p. 105).

No primeiro capítulo, *O negro e a linguagem*, para o autor, interessa que a língua também se materializa como parte da colonização do imaginário martinicano. Comportar-se, organizar-se, relacionar-se cada vez mais semelhante aos franceses se tornou uma busca incessante, alimentando uma “escala ideológica de valores” entre os que habitavam a Martinica (Faustino, 2015, p. 27).

Importava relacionar a subjugação étnica à linguagem pelo motivo de que “todo idioma é um modo de pensar” (Fanon, 2008, p. 39) e “falar uma língua é assumir um mundo” (Fanon, 2008, p. 50). Diante desses trechos que se complementam, o autor (2008, p. 41) afirma o objetivo, apresentando-nos também uma conclusão: “Queremos compreender porque o antilhano gosta de falar o francês”.

Isto posto, conclui-se que a análise à qual o martinicano se debruça é sobre o uso prático da linguagem e os jogos de poder insinuantes em sua prática. Não há preocupação aparente em se distinguir língua e linguagem ou diferenciar o ato da fala do processo de aquisição da mesma, pois o que o interessa é o discurso. Em suma, seu entendimento parte de “uma antropologia



fenomenológica da linguagem ao mesmo tempo em que propõe uma sociopoética (ou política?) da língua e do discurso” (Combe, 2015, p. 9-10).

Ademais,

Munido apenas de sua língua, o colonizado é um estrangeiro em seu próprio país. [...] O bilinguismo colonial não pode ser assimilado a um dualismo linguístico qualquer. A posse de duas línguas não é apenas a posse de duas ferramentas, é a participação em dois reinos psíquicos e culturais. [...] Se quer conseguir um ofício, construir seu lugar, existir na cidade e no mundo, ele deve primeiramente curvar-se à língua dos outros, a dos colonizadores, seus senhores (Memmi, 2007, p. 147-148).

Para além dos martinicanos, a escrita fanoniana compreende que o sujeitamento aos valores – não meramente à linguagem – esteve expresso tanto na colonização territorial-geográfica quanto dos corpos e mentes. "Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva." (Fanon, 2008, p. 34)

Os sujeitos de cor que passavam pela Europa, mesmo que por algumas semanas, sofriam mudanças evidentes, como se interrompessem a ligação com o *petit-nègre* rumo a um destino certo: se embranquecer linguística e culturalmente.

O negro que entra na França muda [...] não apenas porque de lá vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire [...]. Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais (Fanon, 2008, p. 38).

Cobrava-se do negro, principalmente daquele que visitou ou morou na França, a fala correta e rígida. Se assim não o fizesse, permaneceria na negritão. Percebendo o não domínio da língua francesa, os descendentes dos colonizadores – ao se comunicar com as pessoas de cor – respondiam imitando, infantilizando e ridicularizando-as. Se um autor negro produz considerável obra, mas não se encontra nas línguas colonizadoras, sua intelectualidade é posta em questão. Caso escrita em uolof ou fulani, não há credibilidade como se o fosse em alemão ou inglês britânico. Cita o autor:

Lembro-me, há pouco mais de um ano, em Lyon, após uma conferência onde eu havia traçado um paralelo entre a poesia negra e a poesia europeia, de um amigo francês me dizendo calorosamente: "No fundo você é um branco". O fato de ter estudado um problema tão interessante através da língua do branco me atribuía o direito de cidadania (Fanon, 2008, p. 50).



Mediante a insistência do mundo branco em camuflar, senão negar, a negritude do outro, reconhecer a si é um exercício linguístico frente à verbalização hegemônica. Assim, “a consciência negra começa efetivamente de modo passivo com as palavras ouvidas [...] da observação falsamente neutra [...] ou ainda do elogio paternalista [...]. Ser negro é ser feito negro” (Combe, 2015, 11-12).

Além da dominação colonial pela língua, por quais outras vias são perceptível a tentativa de apagamento do colonizado? No próximo tópico, elucida-se a estrutura étnico-racial hierárquica a partir dos relacionamentos afetivos.

3 O RACISMO PERMEANDO AS RELAÇÕES AFETIVAS INTER-RACIAIS

O martinicano dedica dois capítulos, fundamentalmente para refletir sobre relacionamentos afetivos e a política de embranquecimento, incentivada também através de uniões inter-raciais.

Nos dois capítulos seguintes, “a Mulher de Cor e o Branco” e “O Homem de Cor e a Branca”, Fanon aborda os aspectos subjetivos e políticos das relações interétnicas. apontando para um ideal de embranquecimento como a mola propulsora desse desejo, que não é metafísico, mas construído nas relações sociais e políticas, ele entende que o racismo desencadeia no negro o desejo de embranquecer através de seus descendentes. Sendo assim, as mulheres negras irão buscar relacionar-se com homens brancos para que seus filhos sejam mais claros. Da mesma forma, o homem negro vê na mulher branca o seu passaporte para o mundo civilizado. Para tanto, esse se torna um objeto novamente submetido à selvageria e ao primitivismo. Mais de que desejo e afetividade, o encontro com o homem ou a mulher branca será, antes de qualquer coisa, uma fuga da miséria e da exclusão. Isso é uma ilusão, aponta Fanon, pois tanto o negro quanto o branco, ao se relacionarem a partir desta hierarquia de raças, não poderão vivenciar um relacionamento afetivo verdadeiro, e o fantasma do racismo irá sempre interpor-se a eles (Kawahala; Vilar & Soler, 2010, p. 409).

A mulher de cor e o homem branco – capítulo dois – é, sucintamente, a problematização sobre as relações afetivas da perspectiva da mulher negra que busca a superação de seu suposto estado inferior na figura do branco.

Numa relação de dupla alienação (do negro que acha ser menor e do branco que se supõe maior) se questiona: o que é o amor em meio a conflitos étnicos tão profundos? Concluir-se-á: o amor pela branquidão do outro é o almejo pela superação do seu próprio eu negro.

Como objetos de análise, Fanon (2008) utilizou os romances *Je suis Martiniquaise*, de Mayotte Capécia (de caráter autobiográfico), e *Nini*, de Abdoulaye Sadjí. A característica comum inegável entre os romances é a rejeição da condição de negritude, compreendida como uma maldição que renega os negros ao não-lugar existencial.



A alternativa-refúgio seria buscar a união com aqueles que representariam a salvação estampada na pele. Portanto, seria benéfico para o sujeito subjugado manter afetividade com outro tido como superior.

Quer se trate de Mayotte Capécia, a martinicana, ou de Nini, a saint-louisiana, reencontramos o mesmo processo. Processo bilateral, tentativa de aquisição por interiorização de valores originalmente proibidos. A preta se sente inferior, por isso aspira a ser admitida no mundo branco. Nessa tentativa ela será auxiliada por um fenômeno que denominaremos eretismo afetivo (Fanon, 2008, p. 66).

Na autobiografia de Mayotte Capécia, a personagem busca incessantemente pela brancura em sua vida ou, pelo menos, pela distância da negritude. Felicita-se por descobrir que sua avó era branca, porém, lamenta-se por não ter a árvore genealógica mais clara para que fosse vista como "completamente branca" (Fanon, 2008, p. 57).

Em seu relacionamento com André, o fundamental para Mayotte se resumia ao fato de que este homem era branco e, ainda mais, possuía relativo poder monetário. Fanon (2008, p. 47, p. 54-55) explicita que tal relação afetiva, além de forte apelo étnico-racial, expressava domínio econômico.

Acompanhando André uma primeira e última vez à vila de Didier, um bairro frequentado por pessoas de considerável poder aquisitivo, Mayotte percebe que as outras pessoas a desmereciam por conta da cor da pele. Aquele lugar não era feito para negros, por mais que estivessem acompanhando ou acompanhados por brancos.

É possível distinguir *Je suis Martiniquaise* de *Nini* na medida em que o primeiro narra a história de uma mulher negra, Mayotte Capécia, que busca a superação de sua falácia na união com um homem branco. O segundo, por sua vez, problematiza “o comportamento dos negros diante dos europeus” (Fanon, 2008, p. 61-62) a partir da personagem Nini, mulata que lutava para não se enegrecer.

O anseio por ser embranquecer por parte de Capécia se diferia da personagem Nini pelo motivo de que, pela razão de ser mulata, a prudência e o cuidado estavam direcionados em não ser considerada negra.

O escrito de Abdoulaye Sadjí trabalha a reação da personagem Nini, mulher de cor, vista como mulata e, conseqüentemente, menos negra, ao receber a proposta de se realizar afetivamente com Mactar, um homem de cor retinto.



A declaração de amor, seguida do pedido de casamento, veio a conhecimento da moça por uma carta audaciosamente escrita por Mactar. O rapaz caracterizava a moça como “evoluída demais”, caráter pautado na sua cor: “possui um valor indiscutível: é quase branca” (Fanon, 2008, p. 63).

Tal magnitude da atitude de Mactar gerou desconforto a ponto de cogitarem recorrer à justiça para vingar o incômodo e reparar o “prejuízo moral que provocou”, correndo risco de ser demitido como penalidade (FANON, 2008, p. 64).

As relações afetivas entre homens negros e mulheres brancas é objeto de análise no próximo capítulo, intitulado *O homem de cor e a branca*. "Fanon suspeitou que o romance de René Maran a ser analisado, *Un Homme Pareil Aux Autres*, seria também narrativa autobiográfica." (Queiroz, 2013, p. 58)

O personagem protagonista desse romance, Jean Veneuse, mancebo negro antilhano, criado num internato francês em Bordeaux por motivo de ser órfão, teve uma infância bastante solitária, introvertida e voltada aos estudos.

A trama do romance gira em torno da paixão de Veneuse por uma moça branca, Andréa Marielle. Tal sentimento é mútuo, porém, o jovem perturba a si mesmo por conta da sua cor. Sente como se pudesse autorizar a si mesmo a se relacionar com Marielle apenas após a aprovação de um branco.

Veneuse se convence que não poderia aceitar esse envolvimento afetivo, por mais que recíproco. A situação perturbadora é protagonizada por um preto que não se compreende e não se reconhece, como pertencente ao grupo étnico-racial preto, muito menos as pessoas de sua convivência, como Coulanges. Em suma, essas incertezas farão com que Veneuse entre no ciclo de provar aos outros (franceses) que é um homem (como os europeus) e, conseqüentemente, se convencer de que é tão bom quanto qualquer branco para, de fato, aceitar um envolvimento afetivo com uma branca.

Coulanges, seu amigo, lhe advertia sobre a sua cor: não é negro, é “excessivamente moreno”, a fim de lhe impulsionar a aceitação do amor explícito declarado por meio de carta por Marielle (Fanon, 2008, p. 73). Jean, apesar de ser negro, estava longe da sua selva individual, pois, como seu amigo o confirma, era um europeu de alma. Isso o tornava branco e aceitável para Marielle.

A fim de explicar o bloqueio psicológico do personagem, Fanon recorre à psicanálise e afirma que o abandono do garoto no internato gerou dificuldade em se relacionar e se permitir



amar (Queiroz, 2013, p. 60). Além disso, as questões étnicas acirram e originam outros conflitos internos e externos à subjetividade de Veneuse.

Considera-se como problemático nas conclusões de Fanon a não afirmação das peculiaridades do racismo sobre as mulheres negras, ou seja, não intercrusa a desigualdade racial com a de gênero. No entanto, não podemos perder de vista o momento histórico em que escreve.

Ainda, Fanon pouco comenta sobre a complexidade da violência (política, econômica, simbólica, estética, sexual, física) utilizada como ferramenta de domínio e controle sobre os corpos das mulheres de cor colonizadas. Apesar de especificar um capítulo que propõe tratar sobre esses sujeitos, a argumentação não traz à tona a distinção com os homens negros que seria a somatória de desigualdades.

Por mais que não possamos exigir o encontro de categorias como racialidade, gênero e sexualidade em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, no capítulo “O preto e a psicopatologia”, Fanon discute a hipersexualização do corpo do homem negro. Destaca a atribuição de potência sexual sobrenatural, de virilidade absoluta e da fobia que o branco sente pela simbologia fálica do negro.

Compreendemos que Fanon teve acesso a algumas leituras da psicanálise e apresenta conclusões que seriam possibilidades a se discutir sobre as mulheres negras. Se há o que dizer sobre a sexualização do corpo masculino negro, por que não do corpo da mulher negra?

4 A MATERIALIZAÇÃO DA NEGROFOBIA: O MITO DO NEGRO

A fundação do mito do negro se apresentou como necessidade para estabelecer a situação colonial na África e em demais localidades que receberam pessoas de cor, transportadas forçosamente. A coerção se dá numa amplitude tão impressionante que convence o negro a assumir o mito sobre ele mesmo como pertinente.

“Tido como o único lugar do saber, o chamado Ocidente (sem querer homogeneizar essa porção do mundo, aqui visto como entidade polifórmica), nomeou e classificou as gentes e coisas segundo a sua vontade [...]” (Pantoja, 2016, p. 49)

Para que o racismo, compreendido como mecanismo que garante disparidades entre os brancos e os povos de cor, resista no cotidiano – de preferência, imperceptivelmente, – constituir-se como básico construir mitos sobre o que poderia ser o negro.

A constituição do eurocentrismo (nomeado de ocidentalismo por Coronil), a partir da “modernidade”, é determinante na representação do negro, tendo em vista que “o outro (sem



religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa” (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 17-18).

A mais grave carência sofrida pelo colonizado é a de ser colonizado fora da história e fora da cidade. A colonização lhe suprime qualquer possibilidade de participação livre tanto na guerra quanto na paz, de decisão que contribua para o destino do mundo ou para o seu, de responsabilidade histórica e social. [...] De nenhuma maneira é sujeito da história; é claro que sofre o peso dela, com frequência mais cruelmente do que os outros, mas sempre como objeto (Memmi, 2007, p. 133-134).

A base da materialidade da negrofobia é composta por esses mitos, na medida em que esta significaria, basicamente, a representação imaginária do negro como um absurdo biológico, metafísico, natural e imutável (Memmi, 2007).

O processo de inculcamento no psicológico preto de que seu biológico, seu povo e sua ancestralidade são objetos é uma necessidade para os grupos etnicamente dominantes. A externalidade impositiva do sujeito branco sobre a limitação do negro tem também por objetivo gerar a internalização do "ser coisa" por parte do segundo.

Vale notar que no momento temporal de escrita de Fanon imperava ainda concepções das teorias racialistas do século XIX, explicitamente de caráter biologizante, evolutivo e naturalizador das desigualdades.

Os traços da persona preta, produzidos pelo discurso hegemônico, são distribuídos pelas páginas de *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

- Caráter biológico e físico: “Ter a fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. E só Deus sabe...” (Fanon, 2008, p. 143).
- Evolução social e cultural: “Já foi dito que o preto é o elo entre o macaco e o homem; o homem branco, é claro [...]” (Fanon, 2008, p. 43); “Diante do negro, o branco contemporâneo sente a necessidade de recordar o período antropofágico.” (Fanon, 2008, p. 187); “No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem 'um longo passado histórico.'” (Fanon, 2008, p. 46); “Os pretos são selvagens, estúpidos, analfabetos.” (Fanon, 2008, p. 109).
- Simbologia pejorativa baseada nos maniqueísmos ocidentais: “O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto!” (Fanon, 2008, p. 106-107); “Magia negra! Orgias, sabá, cerimônias pagãs, patuás. [...] mentalidade primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza os povos que não



acompanharam a evolução da humanidade.” (Fanon, 2008, p. 115-116); “O negro é o símbolo do Mal e o do Feio.” (Fanon, 2008, p. 154).

Memmi (2007) adiciona a impulsividade, a estranheza, o ar misterioso (difícil de decifrar), a irresponsabilidade, o exotismo, a incapacidade de fazer previsões, de governar, de sociabilizar.

Diante das tentativas falidas de autorreconhecimento dos negros no espelho branco, o mito do negro se alimenta tanto da imagem desumanizadora que impõe o colonizador quanto da assimilação e absorção por parte dos colonizados, que passam a soterrar os vestígios que lembrariam seu passado supostamente bárbaro.

Se o europeu é sinônimo do Humano, quanto mais o "Outro" se distancie deste europeu, menos humanizado será... ao Negro nesta equação restará duas alternativas: reconhecer-se a partir daquilo que o Branco elege como seu-outro, ou negar-se a si próprio em direção a esse Branco, tido como universal (Faustino, 2013, p. 6).

A isto, Fanon (2008, p. 134-135) nomeia de negro-fobogênese e lança forte crítica aos pioneiros da Psicologia, Freud, Adler e Jung, por nada problematizarem sobre a psiquê preta, omitindo que a neurose se desenha como psicopatologia a partir da práxis e universalizando a psicologia do ser humano (Roudinesco; Plon, 1998, p. 223).

A fobogenia é entendida como neurose, na medida em que gera temor, horror e aversão em relação a uma situação, sujeito e/o objeto.

Para homens negrófobos, por sua vez, Fanon apresenta duas possibilidades interessantes. Na primeira, o negro representaria um terrível concorrente para o branco, por acreditarem ele ser dono de uma potência que nunca poderiam atingir. Daí causando um sentimento de inferioridade. O inseguro ou impotente sente-se ameaçado diante da potência e virilidade que atribui ao outro. Há uma segunda possibilidade, na qual o branco discrimina o negro, pois diante dele evidencia-se seu recalque sexual (Sapede, 2011, p. 50).

Tendo entrevistas feitas no intervalo de três a quatro anos com pessoas brancas europeias de várias nacionalidades, os negros foram representados verbalmente pelos seguintes termos: “biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Owen, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado [...], terrível, sanguinário, sólido” (Fanon, 2008, p. 144). Além disso, “o retrato mítico do colonizado abarcará, portanto, uma inacreditável preguiça” (Memmi, 2007, p. 117).

As menções que remetem ao sexual são explícitas, porém, compõem o imaginário sobre o negro, tanto do branco quanto do negro a respeito de si mesmo. Não se baseia no concreto:



Agora podemos propor um padrão. Para a maioria dos brancos, o negro representa o instituto sexual (não educado). O preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições. As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças (Fanon, 2008, p. 152).

É possível afirmar que os mitos sobre o negro influenciam a constituição das psicopatologias advindas da colonização, da alienação, da neurose, do complexo de inferioridade e do complexo de superioridade.

5 OS COMPLEXOS DE SUPERIORIDADE E INFERIORIDADE COMO CONSEQUÊNCIAS DO RACISMO

A persistência e a retroalimentação do mito do negro são consequência dos complexos de superioridade e inferioridade, que acometem, respectivamente, o colonizador e o colonizado. Deste modo, pretendemos neste tópico fazer ponderações a respeito do que são esses complexos.

Em *Sobre o pretenso complexo de dependência do colonizado*, outro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon refuta a construção teórica do livro *Psychologie de la colonisation*, do psicanalista Octave Mannoni, que se utilizou de relatos de sonhos, analisados também pelo martinicano no capítulo para fundamentar suas críticas.

É visível que ambos refletem sobre a razão da existência do colonizado de acordo a perspectiva psicológica. Enquanto Fanon atribui o racismo aos âmbitos social, cultural, político e econômico – em suma, com perspectiva psicossocial –, Mannoni interpreta a desigualdade como algo intrínseco, ou seja, o biológico dos africanos e afrodescendentes é inferior (Kawahala; Vivar & Soler, 2010, p. 408).

Pelo que toca ao senhor Mannoni, [...] ele demonstrar-vos-á [...] que a colonização se funda na psicologia; que pelo mundo fora há grupos de homens atacados, não se sabe como, dum complexo que é mesmo preciso designar por complexo da dependência, que esses grupos são psicologicamente formados para ser dependentes; que têm necessidade da dependência, que a postulam, que a reclamam, que a exigem; que este é o caso da maior parte dos povos colonizados. [...] se se faz a crítica do colonialismo que leva ao desespero as populações mais pacíficas, o senhor Mannoni explicar-vos-á que, no fim de contas, o responsável não é o branco colonialista, mas sim os malgaxes colonizados (Césaire, 1978, p. 45-47).



As críticas de Fanon indicam que as interpretações de Mannoni acobertam ou demonstram ingenuidade sobre o que seria racismo.

Manonni abordou o racismo colonial como uma atitude de indivíduos ou classes específicas. Estudando o caso da África do sul, afirmou que o proletariado branco (que competia por trabalho com africanos diariamente) assumia uma postura muito mais racista do que a elite colonial. Defendeu assim a possibilidade de existirem diversos “graus” de racismo, dependendo do tipo de exploração e da cultura local. Em Manonni, o “racismo” aparece numa concepção mais elástica e superficial, vinculado às atitudes discriminatórias que nascem da “cultura” de uma classe social ou de um povo. O tipo de exploração colonial, para ele, portanto, difere dos outros tipos de exploração. Assim como o racismo colonial não se equivale a outras formas de racismo (Sapede, 2011, p. 45).

A passividade dos colonizados, explicada por Mannoni, consistia na existência do complexo de inferioridade anterior ao processo de colonização e dos choques culturais. Ou seja, esse psiquiatra defendeu argumentos essencialistas, justificou o colonialismo e considerou a inferioridade étnica como intrínseca aos negros e às negras colonizados. Fanon acrescenta, indicando os supostos salvadores, carregados de seus ideais civilizadores, cristãos e racionais, como responsáveis pelo racismo.

É o branco quem constrói a imagem deteriorada do negro, a fim de sustentar seus privilégios a partir das hierarquias, mecanismos e estratégias reinventados ao longo dos séculos. Consequentemente, as relações extremamente conflituosas e desiguais entre brancos e negros geram nesses últimos as imagens que correspondem aos primeiros quando tentam delinear sua alteridade.

A suposta missão civilizadora alimenta uma dupla ilusão: primeiro, nos povos colonizadores, a de que oferecem caminhos e maneiras para que outros grupos se tornem como eles, processo inviável e impossível; logo, nos povos subjugados, a de que é possível alcançar tais padrões universais. O europeu nunca pretendeu transformar os espaços coloniais em cópias das suas terras e os colonizados em reflexos de si mesmo, pois “Ele não pode admitir tal adequação, que destruiria o princípio de seus privilégios” (Memmi, 2007, p. 106). Novamente a civilização contraditória proposta termina em impasses sem resolução aparente.

De forma paralela, o branco sofre com o complexo de autoridade, delineado não apenas pela afirmação consciente, constante e incansável do seu pseudo-fardo-civilizatório.

Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar



quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, num animal (Césaire, 1978, p. 23-24).

Entre o colonizador e o colonizado, a alienação se comporta de forma recíproca, ou seja, na medida em que o primeiro se auto-afirma como o ápice da própria evolução humana biológica e social, o segundo, em contrapartida, não pode se afirmar como algo, pois seu lugar é a inexistência. Não é humano, é objeto.

No entanto, vale escurecer que afirmar a alienação do colonizador não é sinônimo de amenizar a responsabilidade de seu comportamento, menos ainda afirmar desconhecimento por parte desses sujeitos do seu privilégio (Memmi, 2007).

A estrutura psíquica do antilhano, culturalmente neurótica, entra em conflito quando – diante da internalização das imagens negrófobas – o sujeito se reconhece como negro. O próprio sistema responsável pela neurose do preto propõe duas escolhas: camuflar a todo custo sua negritude ou positivar o que é ruim. Objetivando a desalienação, a resposta é nítida: não é possível aceitar essas opções (Fanon, 2008).

O contato de crianças negras com a cultura branca, para Fanon, é destrutivo e alimenta a estrutura neurótica dos povos pretos, uma vez que as representações estampadas nas mídias, nas escolas, nas cidades são brancas. Diante disso, Fanon (2008) postula que é imprescindível criar novas representações por pretos e pretas para que os mesmos estimulem identificações étnico-raciais desvinculadas da cassação de si mesmo.

6 CONCLUSÃO

Compreendendo Frantz Fanon como um intelectual e acadêmico negro, nascido em território colonizado – que compreendia suas raízes étnico-raciais como centrais ao debate sobre a corrida a um mundo pós-racial –, as suas experiências identitárias individuais e coletivas foram centrais para as reflexões que construiu, que aparecem em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) construindo linhas tênues entre as esferas micro e macroestruturais.

O processo de conhecimento de si enquanto corpo, raiz e mente negros levou-no a entender que a dimensão macropolítica era fundamental frente à essencialização e à tentativa de subjugação operada pelos branco-europeus. Subjugação que no contexto macropolítico significou os processos de colonização e dominação territorial. Já nas dimensões locais, foram percebidas



pelas representações dos negros nos meios de comunicação, nos relacionamentos afetivos, nas condições econômicas e materiais, nas possibilidades intelectuais e outras.

Vangloriar-se do próprio passado em busca de demonstrar e provar não-inferioridade não é uma estratégia rumo à libertação psicológica, ainda menos a uma sociedade pós-racial. No entanto, conhecer o passado dos povos negros compõe a trajetória contínua do descobrimento de si. “O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata.” (Fanon, 2008, p. 119)

O ato de recuperar ou reconstruir o passado e reescrever a história, deve se dar a partir do desejo de conhecer a humanidade, como um todo indissociável. Consequentemente, a insistência intelectual em redescobrir apenas o passado africano – com o intuito de comprovar a não inferioridade desses povos – caracterizaria a cristalização ou essencialização das culturas (Fanon, 2008).

A alienação recíproca desenhada no cotidiano desigual entre negros e brancos deveria se reverter em ambos os blocos étnico-raciais. *Grosso modo*, a articulação em busca de liberdade corporal, mental, epistêmica, etc., deve partir tanto dos negros quanto dos brancos, abdicando dos seus complexos de inferioridade e superioridade.

Na medida em que o negro percebe a si, desvinculando-se das amarras civilizatórias, se posiciona contra a sua adaptação para conviver socialmente com o branco. Não ao enquadramento comportamental, ao embranquecimento dos traços físicos, à procura enlouquecedora de parceiros afetivos brancos, à adoção da história europeia para os povos de cor. Sim ao corpo e às características desde a infância odiadas, às línguas não-europeias, às literaturas ignoradas e silenciadas, à descoberta das sexualidades pretas, à oportunização de amores afrocentrados, ao respeito às famílias e tradições matriarcais africanas e afro-diaspóricas.

Centralizar o debate em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) é um convite a reconhecer nossos lugares e agir para transformar. A trajetória de Frantz Fanon traz-nos incômodos não só sobre o cotidiano embebido em racismo, mas também sobre como a academia é desigual, colonialista e ocupada por uma homogeneidade privilegiada.

A partir de Frantz Fanon e tantos outros intelectuais negros e negras produzindo teoria, método e historiografia, há condições para que permaneçamos na mesmice violenta, brancocêntrica e heterocisnormativa?



Os historiadores precisam se deparar com a realidade de seus lugares privilegiados. Até que Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento não estejam nos currículos como leituras obrigatórias nos nossos cursos, não há como falar em uma história que caminhe para a coexistência epistemológica.

O momento é agora. A historiografia precisa se enegrecer e, por mais que tentem subtrair meu espaço, nosso espaço, retirando-nos dos nossos (não)lugares, sou historiadora, negra, lésbica e baiana. Neste artigo, a historiografia é negra em autoria e conteúdo.

REFERÊNCIAS

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, maio/ago. 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Editora Sá da Costa, 1978.

COMBE, Dominique. “O negro e a linguagem”: Fanon e Césaire. **Ensaaios filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 12, p. 7-18, dez. 2015.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison M. **"Por que Fanon? Por que agora?"**: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FAUSTINO, Deivison M. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. **Revista Tecnologia e Sociedade**, v. 9, p. 18, p. 1-16, 2013.

KAWAHALA, Edelu; VIVAR & SOLER, Rodrigo D. de. Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon. **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 406-415, 2010.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PANTOJA, Selma A. Historiografia africana e os ventos do sul: desenvolvimento e história. **Revista Transversos**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 46-70, dez. 2016.



QUEIROZ, Ivo P. de. **Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo**: horizontes descoloniais da tecnologia. Tese (Doutorado em Tecnologia), Universidade Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Frantz Fanon. *In*: ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAPEDE, Thiago C. Racismo e dominação psíquica em Frantz Fanon. **Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. São Paulo, ano IV, n. 8, p. 40-54, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

Enviado em: 14/05/2024

Aceito em: 14/07/2025