



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JEADI FRAZÃO BEZERRA JÚNIOR

**A EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DO RACISMO: FRANTZ FANON E O
PENSAMENTO PÓS-FANONIANO NO BRASIL**

The Subjective Experience of Racism: Frantz Fanon and Post-Fanonian Thought in Brazil

São Cristóvão - SE

2026

JEADI FRAZÃO BEZERRA JÚNIOR

**A EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DO RACISMO: FRANTZ FANON E O
PENSAMENTO PÓS-FANONIANO NO BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia. Linha de pesquisa: Psicanálise e Cultura Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho

São Cristóvão - SE

2026

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

B574e Bezerra Júnior, Jeadí Frazão
A experiência subjetiva do racismo: Frantz Fanon e o pensamento pós - fanoniano no Brasil / Jeadí Frazão Bezerra Júnior ; orientador Daniel Menezes Coelho. – São Cristóvão, SE, 2026.
105f.

Dissertação (mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2026.

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Racismo. 4. Fanon, Frantz.
I. Coelho, Daniel Menezes, orient. II. Título.

CDU 159.964.2:316.647.82

Esta pesquisa foi realizada com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior - CAPES

AGRADECIMENTOS

Nas linhas que seguem, quero mencionar e agradecer algumas das pessoas que, de formas diversas, foram imprescindíveis para o surgimento, o desenvolvimento e a conclusão deste trabalho.

Agradeço primeiramente aos meus pais, por terem feito de tudo para que eu aprendesse a valorizar o conhecimento e a educação. Sem eles, não teria dado sequer os primeiros passos nesse percurso.

Aos amigos que foram fundamentais não apenas por todo o apoio e companheirismo, mas também pelas discussões e trocas intelectuais e afetivas ao longo desses anos: André, Milena, Hugo, Emily, Letycia, Túlio e Ruan. E aos amigos que, além disso tudo, também são colegas de Programa e ingressaram comigo na mesma turma: Yasmin, Silvio e João. A maioria de vocês não deve ter a dimensão do quanto, mas saibam que me influenciaram e muito, como pessoa e como profissional.

Aos professores que tive durante a graduação e que deixaram uma marca indelével em minha formação teórica, profissional e pessoal, apresentando-me a pesquisa enquanto um caminho, assim como a possibilidade de praticar uma Psicologia crítica e com compromisso ético-político: Francisco Diemerson, Fernanda Hermínia, Aline Rabelo, Roseli Rodella, Evanildo Vasco e Marcel Maia.

Ao professor e orientador Daniel Coelho, por acolher e apostar nessa pesquisa quando ainda estava incerto o que ela seria, pela autonomia intelectual que me foi garantida durante todo esse período e por todas as conversas e orientações que tivemos. Sou ainda mais grato pelas questões e inquietações por ele transmitidas.

Aos professores Leomir Hilário e Érico Andrade, por serem referências como intelectuais críticos, pela gentileza de aceitarem contribuir com essa pesquisa e por terem efetivamente transformado as bancas de qualificação e defesa em experiências coletivas de orientação e avaliação. Sem perder o rigor, mas também sem esquecer a ternura!

Ao grupo das sextas-feiras, pelo acolhimento, pelos debates teórico-políticos e pela oportunidade de acompanhar os trabalhos originais e diversos, no campo da psicanálise, que são apresentados e discutidos em nossos encontros.

Agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa.

Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva.

(Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*)

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo.

Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade.

(Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*)

Para nós, a psicologia que existe é um sistema real para viver neste mundo. Não podemos pedir portanto que você abandone você. O que queremos pedir é que você se divida, que você lute consigo mesmo à sua psicologia de vida presente. Queremos apresentar uma psicologia de aspiração de um mundo melhor. E o queremos dividido, mais dividido. Não o queremos uno, inteiro, soberbo. Nós o queremos dividido. A única maneira de negar a nós mesmos é negar o mundo que nos obriga a ser contra nós. E negar o mundo não é virar-lhe as costas. Esta é uma maneira de confirmá-lo. Nem é inventar um novo homem neste mundo velho. A única maneira de negar o mundo é nos dividirmos, dolorosamente, sofrer nossa divisão. Usarmos um homem para sobreviver e outro para lutar contra essa sobrevivência. Não podemos deixar de ser nós mesmos a não ser que não possamos mais ser nós mesmos. Não podemos deixar de ser hipócritas, medíocres, individualistas, medrosos, se não terminam as raízes da hipocrisia, do isolamento, do medo. Não queremos portanto exortá-lo a deixar de ser como é. Queremos provar que você tem que ser como é. Que a sua psicologia não é a sua escolha. É o seu destino. O seu fardo. A sua raiz. Estamos aqui para nos contemplar a nós mesmos alegre e ferozmente. Porque temos certeza que o homem é o único ser capaz de suportar a sua divisão interior e desfazer-se do homem dentro de si que não o deixa ser humano. Estamos aqui para festejar isso. E para identificar esse homem oculto em nós.

(Oduvaldo Vianna Filho, *Prólogo à Rasga Coração*)

RESUMO

Esta pesquisa se debruça sobre o tema da experiência subjetiva do racismo através do pensamento de Frantz Fanon e de autoras brasileiras como Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. No primeiro capítulo, exploramos em um nível mais geral a recepção inicial e pós-colonial do pensamento fanoniano, para em seguida adentrar na recepção brasileira, trazendo à tona elementos do contexto histórico e sociocultural, assim como apontando para as discussões sobre Fanon e psicanálise. No segundo capítulo, abordamos alguns eixos teóricos fundamentais do pensamento de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*. Partimos do pressuposto de que o projeto inaugurado por Fanon nesta obra busca a transmissão de uma experiência subjetiva do negro vivendo em um mundo marcado pela supremacia racial branca, de maneira que torne-se possível a ele desalienar-se elaborando um discurso sobre si mesmo, escapando do sofrimento, dos impasses e conflitos psíquicos impostos pela situação colonial. Abordamos, então, a categoria de sociogênese, a experiência vivida do racismo e seus impactos no corpo e na subjetividade. No capítulo final, exploramos as reflexões de Souza, Gonzalez e Nascimento para argumentar pela existência de um pensamento “pós-fanoniano” no Brasil representado por elas, na medida em que partem do projeto fanoniano e caminham com ele, para ir além dele, considerando principalmente a subjetividade e o sofrimento psíquico - da população negra em geral, da mulher negra em particular - no âmbito da formação social brasileira, oferecendo assim contribuições significativas para o campo da psicanálise em nosso país.

Palavras-chave: Frantz Fanon; Psicanálise; Racismo; Pensamento pós-fanoniano

ABSTRACT

This research focuses on the theme of the subjective experience of racism through the thought of Frantz Fanon and Brazilian authors such as Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez, and Beatriz Nascimento. In the first chapter, we explore, at a more general level, the initial and post-colonial reception of Fanon's thought, before delving into its Brazilian reception, highlighting elements of the historical and sociocultural context, as well as pointing to discussions about Fanon and psychoanalysis. In the second chapter, we address some fundamental theoretical axes of Fanon's thought in *Black Skin, White Masks*. We start from the premise that the project inaugurated by Fanon in this work seeks to transmit a subjective experience of the Black person living in a world marked by white racial supremacy, in such a way that it becomes possible for them to become de-alienated by elaborating a discourse about themselves, escaping the suffering, impasses, and psychic conflicts imposed by the colonial situation. We then address the category of sociogenesis, the lived experience of racism and its impacts on the body and subjectivity. In the final chapter, we explore the reflections of Souza, Gonzalez, and Nascimento to argue for the existence of a "post-Fanonian" thought in Brazil, represented by them, insofar as they start from the Fanonian project and move forward with it, going beyond it, considering mainly the subjectivity and psychic suffering—of the Black population in general, and of Black women in particular—within the context of Brazilian social formation, thus offering significant contributions to the field of psychoanalysis in our country.

Keywords: Frantz Fanon; Psychoanalysis; Racism; Post-Fanonian thought

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. RECEPÇÕES DO PENSAMENTO FANONIANO E A PSICANÁLISE	6
1.1. A recepção inicial	6
1.2. A recepção pós-colonial	11
1.3. A recepção brasileira	17
1.4. Reflexões sobre os estudos fanonianos na atualidade	24
2. PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS: UM ESTUDO SOBRE A EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DO RACISMO	29
2.1. Notas sobre a obra: estrutura, estilo e objetivos	29
2.2. Sociogênese e subjetividade	35
2.3. Experiência vivida e discurso de si	42
3. O PENSAMENTO PÓS-FANONIANO NO BRASIL: LÉLIA GONZALEZ, NEUSA SANTOS SOUZA E BEATRIZ NASCIMENTO	51
3.1. Lélia Gonzalez	51
3.2. Neusa Santos Souza	65
3.4. Beatriz Nascimento	75
3.4. Por que falar em pensamento “pós-fanoniano”? Por que agora?	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Frantz Fanon foi um psiquiatra e revolucionário martinicano nascido no ano de 1925 em uma família de classe média em Fort-de-France, capital da Martinica, uma colônia francesa do Caribe. Durante a vida, Fanon participou ativamente dos esforços da resistência francesa contra o nazismo na 2ª Guerra Mundial (1939-1945), completou seus estudos médicos e filosóficos na França, dirigiu experiências inovadoras no campo da psiquiatria (na França, Argélia e Tunísia), foi um militante engajado na Guerra de Independência Argélia (1954-1962), além de ter escrito peças, dado aulas, publicado vários artigos científicos e jornalísticos, tornando-se um dos principais pensadores pan-africanistas e internacionalistas do século XX. Em meio aos últimos momentos do conflito entre franceses e argelinos em busca da libertação nacional, no ano de 1961, Fanon falece nos Estados Unidos, enquanto buscava tratamento para uma leucemia (Gordon, 2008; Faustino, 2018; Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, 2020; Khalfa, 2020).

Tendo vivido apenas 36 anos, ele “pertence a uma geração que passou, por duas ou três vezes, pela provação do desastre e, através da experiência de fim do mundo que toda a catástrofe consigo acarreta, indivisamente, pela provação do mundo” (Mbembe, 2011, p. 1). Dedicado ao estudo do psiquismo e a seus ideais anticoloniais e antirracistas, ele ficou conhecido mundialmente como um revolucionário. Mas, Fanon também era um psiquiatra bastante dedicado ao seu ofício, conjungando em suas reflexões os aspectos subjetivos e históricos, psíquicos e sociais, clínicos e políticos: “[...] a obra política [de Fanon] encontra sua forma e seus fundamentos teóricos na obra científica” (Khalifa, 2020, p. 21).

Apesar disso, nem sempre os aspectos subjetivos, psíquicos e clínicos ocuparam um lugar de revelação na recepção da sua obra e no campo que convencionou-se chamar de *Fanon Studies*, o que começa a se modificar mais ou menos a quarenta anos atrás, com o impulso dado ao campo pelos estudos e intelectuais pós-coloniais. Mais recentemente, essa situação também se modifica no Brasil, não apenas sob influência das reflexões pós-coloniais, mas também por meio da publicação dos escritos psiquiátricos/científicos, assim como novas publicações de obras como *Pele negra, máscaras brancas*, *Os condenados da terra* e *O Ano V da Revolução Argelina*, que contribuíram para que o pensamento fanoniano alcançasse outros campos teóricos e políticos.

Esta pesquisa se inicia formalmente no ano de 2024, com meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe, numa linha de pesquisa de Psicanálise e Cultura Contemporânea. O encontro com um dos principais autores, Frantz Fanon, cujo pensamento tomamos como objeto de estudo, remonta a meados de 2020, durante

a graduação em Psicologia e, não menos importante, a pandemia e todos os seus efeitos sociais, políticos, sanitários. Então, assim como outros intelectuais, militantes e pesquisadores, tivemos os primeiros contatos com a obra de Fanon, através de *Pele negra* e da divulgação feita por pesquisadores como Jones Manoel, Deivison Faustino e Walter Lippold, dentre outros.

Na ocasião da entrada no Programa, já havia desenvolvido algumas pesquisas exploratórias sobre o pensamento fanoniano, onde abordei a recepção do pensamento fanoniano no Brasil, a crítica de Fanon às ciências humanas em geral e à psicologia em particular, a relação entre estruturas sociais e subjetividade, a questão da identidade entre o particularismo e o universalismo, etc. (Bezerra Jr. e Pereira, 2021). Em outro lugar, tratei do problema da relação entre identidade e emancipação, tendo como pano de fundo o debate sobre “identitarismo” ou “políticas de identidade”, assim como as aproximações e distanciamentos entre as perspectivas antiessencialistas de Stuart Hall e Frantz Fanon (Bezerra Jr., 2021). Pretendia, partindo desse acúmulo, desenvolver uma pesquisa que abordasse as influências da psicanálise (Freud e Lacan) nas ideias de Fanon sobre a identidade e os processos de identificação, assim como partir do pensamento fanoniano para analisar a questão das políticas de identidade no tempo presente.

Após alguns meses e aulas importantes sobre Metodologia e Epistemologia da Pesquisa, com os professores Daniel Coelho e Sandra Raquel, busquei modificar os rumos da pesquisa, mantendo como objeto o pensamento fanoniano, mas estabelecendo o objetivo de investigar as influências da psicanálise e do marxismo nas reflexões e práticas clínicas de Fanon, a partir de discussões sobre a historiografia da psicanálise legadas por autores como Danto (2019) e Gabarront-Garcia (2023), assim como de algumas pistas sobre o impacto do diálogo entre psicanálise e marxismo na clínica fanoniana em autores como Wallerstein (2008) e Safatle (2020).

Durante a qualificação, os examinadores apontaram alguns elementos que apareciam na pesquisa, mas não haviam recebido a adequada atenção e desenvolvimento. Na apresentação do projeto, cheguei a sugerir que Fanon havia colocado no centro de suas reflexões o caráter *social* da neurose e do sofrimento psíquico. Partindo dessa afirmação, um dos examinadores assinalou que esse movimento já havia sido feito por Sigmund Freud, enquanto a novidade representada por Fanon estaria no fato de colocar no centro de suas preocupações a maneira como a *questão racial*, a experiência vivida da raça e da racialização, torna-se um fonte de sofrimento psíquico para o sujeito negro.

Abordamos também algumas descobertas encontradas no curso da pesquisa. Primeiro, de que foram estudantes e ativistas negros, nas décadas de 1970 e 1980, que romperam o silêncio em torno de Fanon no país (Guimarães, 2008; Faustino, 2020). Ou seja, embora a obra não tenha se espreado inicialmente no terreno acadêmico, ela ainda assim alcançou intelectuais e militantes dos movimentos de luta antirracista; Segundo, que foram duas mulheres negras as principais protagonistas da recepção de Fanon no Brasil: Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza (Nascimento, 2019; Silva, 2020). De maneira breve, citávamos o livro *Tornar-se negro* de Neusa e o artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* de Lélia, mas não aprofundávamos nas reflexões sobre os textos e as autoras. Então, recebi a indicação de aprofundar a discussão sobre essas autoras, abordando um “pensamento pós-fanoniano”¹ no Brasil e adicionando a elas Beatriz Nascimento.

Nesse sentido, esta pesquisa se debruça sobre a experiência subjetiva do racismo a partir das análises do psiquiatra martinicano Frantz Fanon e das intelectuais negras brasileiras como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento, apresentando-as como contribuições fundamentais para o campo da psicanálise em nosso país. A dissertação está dividida em três capítulos.

No primeiro, apresentamos um panorama de algumas recepções do pensamento fanoniano, buscando situar cada uma delas no contexto histórico e sociocultural em que se desenvolveram, apontar os principais debates teórico-políticos e se houveram discussões sobre a relação entre Fanon e a psicanálise. Em um nível mais geral de análise, nos debruçamos sobre a recepção inicial e a recepção pós-colonial. Mais especificamente, destacamos o processo histórico da recepção brasileira, desde os primeiros contatos até o tempo presente. Essa escolha se justifica na medida em que, mesmo contendo particularidades, a recepção brasileira do pensamento fanoniano partilha de um percurso similar à recepção mais “geral”, acompanhando inclusive um renovado interesse no pensamento fanoniano que se processa em meio ao desenvolvimento dos estudos pós-coloniais e decoloniais na academia brasileira.

Começamos o segundo capítulo com notas sobre a estrutura, o estilo da escrita e os objetivos que Fanon se propõe a cumprir em *Pele negra, máscaras brancas*. Em seguida,

¹ Encontramos no artigo *Psicologia, raça e sofrimento psíquico: uma contribuição para a superação do racismo psicológico* (Hilário, 2023a), elementos que já apontam para a ideia de um “pensamento pós-fanoniano”, na medida em que o autor demonstra confluências entre o projeto fanoniano e as ideias dessas e de outras autoras brasileiras que se dedicaram a entender, em nosso país, o problema racial do ponto de vista da subjetividade. Além disso, tomamos emprestado do pesquisador a expressão “Experiência subjetiva do racismo”, que utilizamos no título e que aparece no escrito *Não há sequer dentro: um ensaio sobre a experiência subjetiva do racismo* (Hilário, 2023b).

analisamos dois eixos teóricos do pensamento fanoniano nessa obra: a categoria de sociogênese e suas implicações para o entendimento da relação entre racismo e subjetividade; a experiência vivida do racismo e a busca por um discurso do negro sobre si mesmo, principalmente através do capítulo cinco, “A experiência vivida do negro”, onde o autor toma posição subjetiva e apresenta um relato autobiográfico de suas vivências na França. Partindo dessas discussões, refletimos sobre como o texto fanoniano busca a transmissão de uma experiência subjetiva do negro vivendo em um mundo marcado pelo racismo antinegro.

Discutimos uma orientação metodológica presente no projeto fanoniano que direciona o olhar do pesquisador para como as experiências de discriminação e preconceito racial operam no cotidiano através de imagens, ideias, representações, discursos e atos racistas propriamente ditos, produzidos e reproduzidos pela situação colonial e pelo branco, e cumprindo uma função essencial de mistificação e sustentação da dominação econômica, cultural, política e psicológica enfrentada pelas pessoas negras. Refletimos também acerca da possibilidade de recusar a *objetificação* gerada pelo colonialismo/racismo e seus discursos, através da prática política e da elaboração de um discurso do negro sobre si mesmo, maneira de superar os impasses e conflitos psíquicos impostos pela situação colonial, segundo Fanon.

No terceiro capítulo, abordamos o pensamento de intelectuais negras brasileiras como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento. Apresentamos alguns aspectos fundamentais nas reflexões das autoras, sem pretensão de exaustividade. Partindo disso e de uma síntese das discussões iniciadas anteriormente sobre os eixos teóricos do pensamento fanoniano, buscamos analisar como eles também se manifestam nas reflexões das autoras, que partem deles, mas caminham além, desenvolvendo análises sobre racismo, subjetividade e luta antirracista de maneira original, configurando o que estamos chamando de pensamento “pós-fanoniano”.

Selecionamos, a partir de algumas referências² que já apontavam confluências entre Fanon e essas intelectuais, os seguintes textos, que analisamos com a perspectiva de argumentar favoravelmente à existência de um pensamento pós-fanoniano em nosso país: *Racismo e sexismo na cultura brasileira* e *A categoria político-cultural da amefricanidade* (Lélia Gonzalez); *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (Neusa Santos Souza); *Meu negro interno, Por uma história do homem negro* e *Beatriz Nascimento: pesquisadora* (Beatriz Nascimento), dentre outros.

² Os textos de Lélia foram identificados principalmente através de Faustino (2020a, 2022), Nascimento (2019), Silva (2020) e Hilário (2023a). Os textos de Beatriz foram extraídos a partir de Almeida (2025).

Em termos metodológicos, tomamos como objeto o pensamento fanoniano (e o que estamos chamando de pensamento pós-fanoniano). Dada a natureza abstrata do objeto de estudo, não podemos nos utilizar da escuta flutuante e da associação livre, regras de ouro da psicanálise, como técnicas de pesquisa científica, como seria possível em trabalhos empíricos, realizados com grupos e instituições, como apontam os pesquisadores Coelho & Cunha (2021). Porém, o caráter psicanalítico desta pesquisa resulta - para além dos conceitos, teorias e autores estudados - da relação transferencial estabelecida pelo pesquisador com o objeto pesquisado, o que de antemão implica numa recusa em acatar uma postura de neutralidade diante dele. Essa oposição à uma perspectiva neutra operando enquanto uma postura ética, necessária para ajudar a elucidar os rumos da pesquisa, a partir da interpretação que o pesquisador dá ao material analisado e da troca com os pares (Santos *et al.*, 2025). Ainda assim, trata-se de uma pesquisa que também possui um caráter bibliográfico, na medida em que foi desenvolvida principalmente “[...] a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (Gil, 2008, p. 71).

1. RECEPÇÕES DO PENSAMENTO FANONIANO E A PSICANÁLISE

Neste capítulo, temos o objetivo de recuperar algumas análises sobre as recepções do pensamento de Frantz Fanon. Em linhas gerais e sem pretensão de exaustividade, abordamos a recepção inicial e a recepção pós-colonial, para em seguida abordar especificamente a recepção brasileira, analisando o contexto histórico e sociocultural de cada recepção, apontando as principais discussões teórico-políticas e se houveram discussões sobre a relação entre Fanon e a psicanálise.

Para isso, nos baseamos sobretudo nas análises, consolidadas na literatura especializada, sobre os estudos fanonianos e as disputas em torno de Fanon elaboradas por intelectuais como Gordon, Sharpley-Whiting & White (1995), Guimarães (2008), Gordon (2015); Faustino (2020a; 2020b; 2022) e Mbembe (2025), dentre outros.

De modo a cumprir com o propósito de situar minimamente cada recepção na conjuntura histórica em que se desdobra, nos apropriamos também de aportes destes autores, fazendo-os dialogar com outros apontamentos críticos feitos por Dirlik (1997), Zaretsky (2006), Césaire (2010), Visentini (2013), Balandier (1951/2014), Secco (2020), Prashad (2019, 2022) e Okoth (2025).

1.1. A recepção inicial

A primeira recepção do pensamento fanoniano acontece em um contexto de efervescência política mundial, em meio à Guerra Fria e à emergência de lutas por emancipação: anticoloniais, anti-imperialistas, de libertação nacional, contra o apartheid, por direitos civis, etc, o que influencia na leitura que se faz de Frantz Fanon nesse momento. Durante os anos 1960 e 1970, ele era “conhecido como um autor anticolonialista, tanto por sua adesão à Frente de Libertação Argelina (FLN) quanto pela publicação do livro *Os condenados da terra* (1961)” (Barbosa, 2025a, p. 11) e, mais do que isso, eram poucos os que o “viam como um teórico com potencial para tornar-se um clássico do pensamento social do século XX” (Barbosa, 2025a, p. 11).

Antes de nos debruçarmos sobre o que há de singular nessa primeira recepção, é válido tecer mais algumas considerações sobre esse período histórico e sociocultural, pois é crucial entendê-lo se quisermos também compreender a mudança que se processa nas recepções do pensamento fanoniano ao longo dos anos. Para começar, porém, precisamos retomar o debate sobre o processo de colonização promovido pelas nações europeias e suas relações com o que se chama de modernidade capitalista:

A modernidade nasce com o processo de colonização da região que vai ser chamada de América. O estabelecimento do empreendimento colonial tem como partes interligadas o extermínio dos povos

originários, o tráfico de pessoas escravizadas de África, a reestruturação produtiva colonial e a transferência maciça de riqueza ao continente europeu, conformando o fortalecimento do capital bancário e comercial, a base material de expansão da burguesia europeia nascente (Manoel, 2020, p. 51).

Há, portanto, um vínculo profundo entre modernidade, colonialismo e capitalismo, o que gera consequências para os povos não-europeus de diversos continentes. Escrevendo em 1951, o antropólogo francês Georges Balandier argumenta que “um dos eventos mais marcantes da história recente da humanidade é a expansão, pelo globo, da maioria dos povos europeus”, devido ao fato de que isso “provocou a perseguição - quando não o desaparecimento” dos povos chamados à época de “atrasados, arcaicos ou primitivos” (Balandier, 1951/2014, p. 33). Para o autor, a ação colonial no século XIX seria a forma mais importante tomada pelo expansionismo da Europa. Mais adiante, ele ainda nos apresenta uma situação que, mesmo para a época, podemos considerar bastante dramática:

Há somente alguns anos, uma estimativa aproximada, mas significativa, *recordava que os territórios coloniais cobriam, então, um terço da superfície do globo e que setecentos milhões de indivíduos, dentre os dois bilhões da população total, se constituíam de povos subjugados. Até bem recentemente, a maior parte da população que não pertencia à raça branca, se excluirmos a China e o Japão, só conhecia um estatuto dependente, controlado por uma das nações europeias coloniais* (Balandier, 1951/2014, p. 33, grifos nossos).

Essa estimativa a que o autor se refere é de 1945. Ela aponta que, à época, 1/3 da humanidade vivia sob domínio colonial e que os não-brancos, em geral, não conheciam outra situação que não a dependência e a subjugação promovidas pelos países europeus. Por exemplo, entre 1870 e 1960, “praticamente todo o continente [africano] foi colocado sob tutela de algumas nações da Europa Ocidental e reduzido à condição de colônias” (Macedo, 2013, p. 125).

Nesse processo da colonização, a nascente burguesia europeia atualiza inclusive a noção de raça, cujos traços gerais podem ser encontrados em outros momentos da história humana, para dar-lhe uma “função sociopolítica”, apoiando-a em “interesses materiais fundamentais” (Manoel, 2020, p. 51). Assim, a raça passa a ser utilizada para justificar a dominação sistemática (econômica, política, militar, cultural) que a Europa empreendia em relação a uma parcela significativa da humanidade, os povos colonizados nos continentes americano, africano e asiático. Como sugere Leomir Hilário (2023b, n.p.):

Por isso, não faz sentido falar de raça antes, por exemplo, do tráfico negreiro. É somente quando o negro entra forçadamente no espaço do branco, a Europa, que a raça se faz presente para diferenciar esse elemento externo, para controlar esse elemento externo, para estudar esse elemento externo, para dominar esse elemento externo. A raça é a forma histórica específica de a modernidade lidar com o outro, sendo que o outro aqui é o negro. Em uma palavra: a raça é uma qualidade da alteridade e não da realidade, de modo que ela não é uma constatação de um fato realmente existente, mas a irrupção de uma dinâmica relacional situada.

A raça torna-se um elemento central e inseparável do processo de desenvolvimento das relações sociais capitalistas por meio daquilo que Karl Marx chamava de acumulação primitiva do capital, isto é, “uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (Marx, 1867/2017, p. 785), ou então que constitui “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (Marx, 1867/2017, p. 786). Trata-se do empreendimento colonial moderno levado à cabo pela Europa, cujos métodos se fundamentam na violência e barbárie, tendo por objetivo possibilitar que as nações europeias fizessem mais rapidamente a transição do feudalismo para o capitalismo:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. [...]

E continuando:

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro (Marx, 1867/2017, p. 821)

Apenas nesses breves trechos de um dos capítulos finais do volume 1 de *O Capital*, a principal obra do período de maturidade de Karl Marx, podemos observar como o problema colonial era importante para esse autor e como, para ele, a colonização cumpre um papel fundamental na consolidação do modo de produção capitalista nas grandes nações europeias, que se utilizaram da violência organizada contra os colonizados para conquistar o papel de destaque no processo moderno de acumulação de riquezas: “Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital (Marx, 1867/2017, p. 832).

Por essas razões, considerar o marco da segunda metade do século XX é importante para pensarmos na conjuntura histórica, social e política da primeira recepção do pensamento fanoniano. Após o fim da Segunda Guerra Mundial e a revelação dos crimes do nazismo, a Europa Ocidental se “surpreende” com os horrores que se pode alcançar por meio de uma ideologia de superioridade racial, buscando apagar o fato de que estimulou por séculos uma política colonial na África, Ásia e América Latina que se sustentava justamente nisso.

Como argumenta Aimé Césaire no célebre *Discurso sobre o colonialismo*, a civilização europeia/ocidental mostrou-se incapaz de resolver dois problemas: o problema do proletariado e o problema colonial, o que fazia com que não somente as massas europeias incriminassem naquele momento a Europa, mas também aqueles “dezenas e dezenas de milhões de homens que desde o mais fundo da escravidão se erguem como juízes” (Césaire, 2010, p. 16).

Aimé Césaire argumenta que a Europa foi cúmplice do nazismo, o acobertou, o apoiou e o legitimou, voltando-se contra ele apenas na medida em que, ao invés de ser aplicado nos territórios colonizados, passou a sê-lo nas metrópoles europeias. Em suma, o “horror” diante do nazismo não passava de uma maneira de denunciá-lo ao mesmo tempo em que se mistificava o passado e o presente da política colonial europeia, com o objetivo de encobrir o fato de que, a colonização, sendo um fenômeno que pressupõe a dominação total de um povo, sempre “prosseguiu com o grande reforço de baionetas e canhões” (Fanon, 2022, p. 32). Nesse momento, os povos colonizados se erguem mais uma vez - como fizeram nas lutas de resistência à colonização - pois sabem que “seus ‘amos’ provisórios mentem” (Césaire, 2010, p. 16).

Como argumenta Prashad (2022, p. 22): “Dos escombros da Segunda Guerra Mundial surgiu uma Guerra Fria bipolar que ameaçou a existência da humanidade” e, ao mesmo tempo, provocou “debates acalorados sobre pobreza, desigualdade e liberdade” que ameaçavam inclusive quem não estava protegido pelos EUA ou pela URSS. Embora já houvessem desde o século XVI, ou seja, ainda no início do processo de colonização, movimentos de resistência à dominação colonial europeia, eles ganham um novo impulso no pós-guerra, com a pressão das duas superpotências da época colaborando para o fim da era colonial (Ferro, 1996). Ao que tudo indica, a análise de Césaire sobre a hipocrisia da civilização europeia/ocidental diante do nazismo era justa. Para o historiador Lincoln Secco (2020), inclusive, o termo Guerra Fria, usado para descrever a situação mundial após o fim da II Guerra Mundial, teria um caráter eurocêntrico.

A Europa e os Estados Unidos da América (EUA), satisfeitos com a derrota do nazismo, alcançada pela humanidade graças à União Soviética, escondiam agora que os conflitos militares foram transferidos do território europeu para as colônias, por meio de golpes, guerras civis e intervenções provocadas por suas forças armadas e serviços secretos, o que se mostrou possível justamente pela disseminação da perspectiva de que o nazismo nada tinha de similar com o colonialismo (Prashad, 2019; Secco, 2020).

Abre-se, então, o período histórico da “descolonização” ou das “guerras coloniais e de libertação nacional” (Secco, 2020, p. 105), do “projeto do Terceiro Mundo” (Prashad, 2022, p.

23) e das “revoluções democrático-populares” ou “revoluções de libertação nacional” (Visentini, 2013, p. 18), muitas delas inspiradas na Revolução de Outubro de 1917 na Rússia e, conseqüentemente, numa concepção bolchevique de autodeterminação dos povos (Prashad, 2019; Okoth, 2025).

São vários os termos utilizados para tratar desse período histórico e desses movimentos políticos. Prashad (2022) adota a nomenclatura de “Terceiro Mundo” e o entende não como um lugar, mas como um projeto unitário dos regimes que chegaram ao poder com legitimidade popular entre os anos 1950-1970 e que representaram um desafio para o período pós-Segunda Guerra, exigindo uma ordem econômica mais justa, a redistribuição dos recursos a nível mundial, o fim do racismo, o reconhecimento da herança comum da ciência, tecnologia e cultura, etc. Era um momento em que “os povos da África, da Ásia e da América Latina sonhavam com um novo mundo” (Prashad, 2022, p. 21).

Nesse contexto, a obra de Fanon será recebida pela primeira vez por intelectuais e militantes políticos revolucionários, como é o caso de organizações palestinas em campos de treinamento, do Partido dos Panteras Negras e de outras figuras políticas no continente africano e sul-americano, que estudam principalmente *Os condenados da terra* (Shatz, 2024; Mbembe, 2025). De acordo com Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting e Renée T. White (1995) e Gordon (2015), essa seria a fase de desenvolvimento dos estudos fanonianos caracterizada pela reação imediata ao pensamento de Fanon, em que se dava um foco para problemas como os da violência e da práxis revolucionária.

Para Mbembe (2025), esta seria a primeira época dos estudos fanonianos em que, acompanhado por uma conjuntura de lutas por emancipação, Fanon era lido sob o prisma do marxismo, com a obra fundamental desse momento sendo *Os condenados da terra*. A esse respeito, basta recordar que dois dos principais problemas nos estudos feitos no período dessa primeira recepção seria a “análise dos sujeitos revolucionários no caso argelino (campesinato, lumpemproletariado) e da práxis libertadora anticolonial” (Barbosa, 2025a, p. 12).

É interessante notar que embora o termo *sujeito* marque presença, essa recepção, tende a escamotear a discussão da questão racial a partir da problemática da subjetividade e do sofrimento psíquico em um contexto colonial, com tudo o que ele implica em termos de fragmentação da identidade racial, da identificação do dominado com o dominador, da impossibilidade do reconhecimento da humanidade e da autonomia de sujeitos negros, etc.

De acordo com Hilário (2023b, n.p.): “Fanon teve a sua dimensão radical de análise da experiência subjetiva do racismo subvalorizada em relação aos seus escritos enquanto um revolucionário, por isso, *Os Condenados da Terra*, livro de 1961, aparece como sua obra-

prima ou mais importante”. De acordo com ele, tudo ocorre como se fosse possível separar a dimensão política da dimensão clínica do pensamento fanoniano, enquanto o fato é que a clínica fundamenta a política revolucionária de Fanon, algo corroborado também por Jean Khalifa (2019, 2020).

Esses temas relacionados à subjetividade serão discutidos apenas a partir da recepção pós-colonial do pensamento fanoniano. No que se refere à recepção inicial, quando se fala em sujeito, trata-se de uma problemática que está no interior do campo produzido pela obra marxiana e por teóricos marxistas do século XX, que almejam - de modo a tornar-se possível a efetivação de uma revolução social - identificar antes quem seria o sujeito histórico dessa revolução. Sobre isso, lembremos como Marx e Engels, ainda no *Manifesto comunista*, afirmam que, das classes que se opõem à burguesia, “só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária” (Marx e Engels, 1848/2010, p. 49).

As camadas médias, dentre as quais se encontram os camponeses, se chocariam com a burguesia apenas por esta comprometer suas condições de existência enquanto camadas médias, sendo na verdade conservadoras e reacionárias, aproximando-se de uma perspectiva revolucionária somente no processo de sua proletarianização. Quanto ao lumpemproletariado, pertencendo às camadas mais baixas da sociedade, estaria mais predisposto para a reação do que para a revolução (Marx e Engels, 1848/2010).

Fanon, contrariando essa tese clássica do pensamento marxiano, afirma que nas colônias - em particular, na Argélia - o sujeito revolucionário é composto justamente pelas classes que nas metrópoles europeias, de acordo com a análise de Marx e Engels, tendem para a reação: o campesinato e o lumpemproletariado, as classes que, na colônia, não têm nada a perder. Tratava-se, nesse sentido, de realizar uma análise concreta para definir, dentro daquela sociedade, quem poderia levar à cabo uma revolução social. Nessa recepção, pelo que a literatura indica, ainda não há estudos que abordem diretamente a psicanálise e o pensamento fanoniano, provavelmente pois os problemas subjetivos são negligenciados por ela.

1.2. A recepção pós-colonial

A partir dos anos 1980, o pensamento fanoniano ganha uma segunda recepção, bastante diferente da primeira tanto no que se refere ao contexto em que se dá, quanto nos principais problemas que são abordados. Assim como no caso anterior, cabe adentrarmos no contexto em que essa recepção acontece, para entender um pouco das mudanças históricas que se desenrolam em meio à recepção pós-colonial do pensamento fanoniano.

Se, em um primeiro momento, Fanon era lido enquanto a questão da revolução, descolonização, independência e libertação nacional das nações africanas, asiáticas e latino-americanas estava na ordem do dia, aqui já estamos em um momento em que as perspectivas revolucionárias e libertadoras sofrem recuos em todo o mundo, o que também imprime outras tendências para as discussões acadêmicas em geral e sobre Fanon em particular.

De acordo com o historiador brasileiro Paulo Visentini (2013), uma das explicações para no século XX acontecerem tantas guerras, genocídios e violência humana em escala mundial ao mesmo tempo em que o capitalismo adota políticas como a do Estado de bem-estar social, buscando adotar uma face humana³ nos centros econômicos, foi o que ele chama de desafio socialista. Desde o surgimento do capitalismo, que remete ao processo de acumulação primitiva de capital que falamos anteriormente, foi na metade do século XX que esse modo de produção enfrentou pela primeira vez movimentos, regimes e modelos de desenvolvimento que se propunham a superá-lo, com o socialismo chegando a abarcar no auge um terço do PIB, da população e da superfície mundiais.

Para ele, isso nos permitiria chamar o século XX de “*O Século das Revoluções*, ou *A Era do Socialismo* ou *do marxismo*” (Visentini, 2013, p. 11). Porém, isso muda consideravelmente nos vinte cinco anos que precedem a passagem para o século XXI, como também aponta Mbembe (2025, n.p., grifos nossos):

O último quarto do século XX se caracteriza de fato pelo refluxo de toda perspectiva revolucionária no mundo. *A queda da União Soviética consagra a hegemonia do sistema capitalista, o aparente triunfo da democracia de mercado e um esgotamento do marxismo.* [...] *As velhas lutas pela redistribuição* atribuíam uma posição eminente aos fatores de classe na transformação das relações de poder e na constituição de formas transversais de solidariedade. Já na “nova questão social”, o que está em jogo sobretudo é o *reconhecimento das identidades lesadas*. Esse *novo paradigma* atribui um lugar privilegiado às questões da diferença e da alteridade.

Para Badiou (2001), esta seria uma era marcada pelo colapso da URSS, pelo acerto de contas com o “socialismo real”, pelo abandono do marxismo como teoria, filosofia e método, e pela hegemonia americana no mundo. Quanto ao processo de declínio das perspectivas revolucionárias, queda da URSS e consolidação do capitalismo como única forma de organização social possível, também é interessante notar como ele é acompanhado pela derrota daquilo que chamamos anteriormente, de acordo com Prashad (2022), de projeto do Terceiro Mundo.

³ Como bem apontado pelo crítico literário Antonio Candido em entrevista para a jornalista Joana Tavares: “O capitalismo não tem face humana nenhuma. O capitalismo é baseado na mais-valia e no exército de reserva, como Marx definiu. [...] O que se pensa que é face humana do capitalismo é o que o socialismo arrancou dele com suor, lágrimas e sangue.” Disponível em: <https://jacobin.com.br/2021/05/o-socialismo-e-uma-doutrina-triunfante/>

Se, antes, os povos e sociedades que se vincularam a esse projeto, exigiram igualdade em âmbito mundial e se organizaram por meio da Conferência de Bandung (1955) e do Cairo (1961), da criação do Movimento de Países Não-Alinhados, etc., para conquistá-la, em meados da década de 1980 eles parecem padecer com o esgotamento desse projeto, por uma série de fatores:

Esse projeto foi assassinado na década de 1980 por uma combinação do esgotamento da maneira como os vários regimes operavam em suas sociedades com a crise da dívida (ela própria um produto de um capitalismo financeiro cada vez mais confiante) e o colapso da União Soviética. As pessoas que vivem nas sociedades que uma vez adotaram o projeto do Terceiro Mundo, é claro, seguiram suas vidas e certamente estão fazendo história. *Mas não sobre as mesmas bases.* (Prashad, 2022, p. 16, grifos nossos)

Não é que as sociedades que compunham o projeto terceiro-mundista tivessem compreendido que essa era havia chegado ao fim e que era necessário dissolver os governos, construir outras instituições e deixar de lutar pelos princípios que haviam estabelecidos desde a segunda metade do século XX. Por mais que o termo seja forte, dizer que esse projeto foi assassinado parece ser verdadeiro na medida em que, por uma combinação de fatores internos e externos à cada sociedade, sem o apoio da União Soviética e entrando em conflito com os interesses estadunidenses, restou ao projeto do Terceiro Mundo sucumbir tentando lidar com suas próprias contradições e as contradições do mundo capitalista em processo de consolidação do pós-fordismo/neoliberalismo.

De acordo com Okoth (2025), a luta anticolonial e nacionalista dessas sociedades entravam em choque com os objetivos do neoliberalismo, que buscava estabelecer uma versão da soberania nacional coerente com uma nova ordem econômica global que fortalecesse o domínio do Terceiro Mundo pelo imperialismo.

Em outro lugar, Eli Zaretsky (2006) aborda as transformações produtivas, sociais e subjetivas que se desdobram desde os anos 60 e atravessam o fim do século XX, gerando implicações para a psicanálise, campo que o autor se propõe a historiografar. Ele chega a falar numa “mudança sem paralelos no caráter do capitalismo” (Zaretsky, 2006, p. 290) e na emergência de uma “nova cultura pós-fordista” (Zaretsky, 2006, p. 291).

Assim como os outros pensadores que mobilizamos, ele reflete sobre como essa mudança sem precedentes no capitalismo altera a maneira como se desenvolve a luta política e as reflexões teóricas, gerando outros paradigmas e perspectivas, que põem no centro do debate a problemática da subjetividade, das identidades e da luta pelo reconhecimento, ao mesmo tempo em que supostamente torna obsoletas outras categorias com as quais analisávamos o mundo:

A divisão fordista entre uma força de trabalho primária formada por homens brancos e sindicalizados, de um lado, e mulheres, minorias raciais e o Terceiro Mundo, do outro, começou a ruir. O fim dos impérios coloniais e a crescente importância do comércio global deram novo destaque às diferenças raciais, étnicas e nacionais. A natureza mutável da classe operária estimulou uma mudança: do foco da segunda revolução industrial na redistribuição econômica, passou-se a novas demandas de reconhecimento da diferença (Zaretsky, 2006, p. 291)

Como abordamos antes, essas mudanças na forma como acontecem as lutas por emancipação impulsiona outros problemas e debates acadêmicos e intelectuais. Para Mbembe (2025), em meio a esse refluxo das perspectivas revolucionárias, o último quarto do século XX seria marcado também pelo surgimento em diferentes ramos do saber de novas correntes intelectuais que buscam combater o eurocentrismo e que, nesse rumo, alteram as formas de pensar a política, a história e a cultura, algo que seria resultado de uma espécie de descentramento do mundo, o que parece ser corroborado por Faustino (2020a) quando o autor aponta que o mundo europeu não ficou imune ao período das guerras de libertação nacional, sofrendo um abalo narcísico.

Essas novas correntes constituem o que mais tarde será chamado nas ciências humanas e sociais de estudos pós-coloniais. No artigo *A aura pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global*, o autor, Arif Dirlik, aponta que a crítica pós-colonial seria o reflexo de “uma nova situação mundial que também se tornou parte de uma consciência global durante a última década” (Dirlik, 1997, p. 9). Essa nova situação mundial resultaria das mudanças econômicas, políticas e culturais que falamos a pouco. Vejamos como ele aborda o assunto:

Estou me referindo aqui à situação mundial criada pelas transformações na economia capitalista mundial, pelo surgimento do que tem sido descrito de várias maneiras como capitalismo global, produção flexível, capitalismo tardio e assim por diante, termos que desorganizaram conceituações anteriores das relações globais, especialmente relações antes compreendidas por esquemas binários como "colonizador/colonizado", "Primeiro Mundo/Terceiro Mundo" e "o Ocidente e o Excedente", nos quais o Estado-nação era considerado a unidade global da organização política (Dirlik, 1997, p. 9)

De acordo com Dirlik (1997), existe uma multiplicidade de sentidos para o “pós-colonial” que merecem ser distinguidos, sendo três usos do termo fundamentais. O primeiro, quando serve para descrever literalmente condições em antigas sociedades coloniais, como é o caso quando se fala em sociedades ou intelectuais pós-coloniais. O segundo, mais abstrato, quando mobilizado para descrever uma condição global após o período do colonialismo. Nesse sentido, o termo seria tão impreciso quanto o precursor Terceiro Mundo, que o pós-colonial almeja substituir. O terceiro, seria o pós-colonial como um discurso sobre essas condições, inspirados por orientações epistemológicas que são produtos delas. Quando utilizarmos o termo nessa pesquisa, nos aproximamos dessa terceira perspectiva, não à toa justamente por isso geralmente falaremos em “estudos pós-coloniais”:

A essa perspectiva, nomeia-se ora como *Cultural Studies*, ora como *Postcolonial Studies*, ora como *Estudos da Diáspora*. Esse debate, no final do século XX na Inglaterra, configurou-se como uma corrente contemporânea interdisciplinar influenciada pelas áreas da Filosofia, Historiografia, Estudos Literários, Sociologia, Antropologia e Ciências Políticas (Faustino, 2020a, p. 86).

Essa corrente teórica surge a partir de intelectuais diaspóricos que, buscando desenvolver uma crítica no interior do marxismo ou partindo de referenciais marxistas, como é o caso de Stuart Hall e seu diálogo com Louis Althusser (Hall, 1985/2003) e Antonio Gramsci (Hall, 1986/2003), acabam abrindo-se para outros objetos, perspectivas interpretativas, perguntas e respostas, por meio de laços com o pós-estruturalismo francês, principalmente autores como Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan (Faustino, 2020a).

Por essa razão, alguns autores chegam a afirmar que o pós-colonialismo seria na verdade uma tendência do pós-estruturalismo ou da desconstrução francesa, o que embora pudesse ser razoável no momento em que o termo pós-colonial se desenvolvia dentro dos muros da crítica literária e dos estudos culturais, não o seria mais quando, após os anos 2000, o discurso pós-colonial avança para outras áreas do conhecimento (Barbosa, 2025b). Outro ponto que não nos permitiria estabelecer uma equivalência absoluta entre pós-estruturalismo e o pós-colonialismo seria o fato de que na primeira corrente não há uma reflexão aprofundada sobre o colonialismo, tema de destaque para a segunda corrente (Faustino, 2020a).

De acordo com Barbosa (2025b) os intelectuais pós-coloniais⁴ se consagram por opor-se ao suposto essencialismo dos discursos nacionalistas (pan-africanismo, pan-arabismo, pan-asiatismo) dos anos 1950 e 1960, que seriam promovidos por intelectuais terceiro-mundistas da geração de Bandung (1955). A crítica ao nacionalismo e a desconstrução dos essencialismos são importantes para os estudos pós-coloniais, mas os autores desse campo também desenvolvem críticas às concepções dominantes sobre a modernidade e uma perspectiva interpretativa que privilegia a análise do sujeito, cultura, linguagem, discursos, significados e suas condições de produção (Hall, 1992/2005; Hall, 1996a/2005; Hall, 1999/2005; Faustino, 2020a; Mbembe, 2025). Dentre outras coisas, os estudos pós-coloniais se colocam como tarefa a crítica ao eurocentrismo e às narrativas dominantes, entendendo-as como um produto da história europeia pós-Iluminismo. Repudiam, assim, narrativas acríticas baseadas nas ideias de progresso e modernização, tanto em suas vertentes burguesas quanto marxistas (Dirlik, 1997).

⁴ “Esses pensadores também são conhecidos como os teóricos da diáspora, já que a maioria deles viveu na pele a sensação incômoda do constante *deslocamento*, classificado, muitas vezes, como um ‘não lugar’, já que eram imigrantes (africanos, caribenhos, indianos e palestinos) nos Estados Unidos e na Inglaterra” (Faustino, 2020a, p. 90). Para um estudo mais aprofundado, conferir a pesquisa “Identidade, diáspora, exílio: um estudo sobre o intelectual pós-colonial” (Silva, 2018).

Partindo dessas influências e premissas, a virada pós-colonial nas ciências humanas inaugura uma segunda recepção do pensamento de Fanon, dando um outro impulso aos estudos fanonianos: “a segunda era de Fanon corresponde ao boom dos ‘estudos pós-coloniais’ no mundo anglo-saxão dos anos 1980” (Mbembe, 2025, n.p.). Dada essa correspondência, “*Pele negra, máscaras brancas* será um dos livros de cabeceira da virada pós-colonial do pensamento contemporâneo” (Mbembe, 2025, n.p.). Mas, embora bastante influenciada por intelectuais ligados ao discurso pós-colonial, essa retomada de Fanon logo atinge também outros campos das ciências sociais e humanas:

O texto fanoniano se torna uma das referências obrigatórias para essas novas viagens planetárias da crítica contemporânea, e Fanon o interlocutor privilegiado a ser relido, refutado ou completado. Em campos tão diversos quanto a crítica literária e artística, a psicanálise e a crítica psiquiátrica, os estudos da raça e das diásporas (critical race studies), da diferença de gênero (feminismo, queer), dos saberes subalternos (subaltern studies), e até da circulação contemporânea de todos os tipos de fluxos (public culture), redescobre-se Fanon. Reexaminam-se os objetos próprios de suas investigações, o tipo de léxico que ele desenvolveu, seus métodos de análise e a pertinência de suas grades de leitura nas condições contemporâneas (Mbembe, 2025, n.p.).

Os autores dedicados ao pensamento fanoniano, nessa segunda recepção, se questionam também em que medida o trabalho de Fanon encontra ou até mesmo inaugura “a crítica pós-estruturalista às noções de sujeito, humanismo e identidade” (Faustino, 2020a, p. 81). Em alguns casos, como na interpretação de Homi Bhabha, o que temos seria um Fanon pós-colonial que antecipou a perspectiva pós-estruturalista da *différance*, crítica à identidades fixas e binarismos essencialistas próprios da modernidade e do colonialismo (Faustino, 2020a; Barbosa, 2025b).

Adam Shatz ressalta que a redescoberta de Fanon na academia americana foi acompanhada de “reinterpretações imaginativas, se não até de invenções generalizadas” (Shatz, 2024, p. 477). Nesse sentido, influências como as de Sartre, Césaire, Tosquelles e Abane foram ignoradas em prol de suas ligações com Lacan, Foucault, Derrida e outros teóricos franceses: “Fanon, que participou de uma guerra contra o colonialismo francês, renasceu então como um teórico francês (Shatz, 2024, p. 478).

Apesar desses pontos, nessa recepção as atenções dos estudos fanonianos se voltam para questões que aparecem bastante em *Pele negra*, como o processo de produção das subjetividades e do sofrimento psíquico em contextos coloniais, a racialização e as relações inter-raciais, o problema do desejo e das identificações (dialética do Eu e do Outro), do reconhecimento e suas impossibilidades no mundo colonial, etc.

Também é nesse momento que surgem as primeiras contribuições para pensar a relação entre pensamento fanoniano e psicanálise, assim como a prática clínica de Fanon. No livro *Frantz Fanon and the psychology of oppression*, Bulhan (1985) oferece contribuições

importantes e significativas ao campo dos estudos fanonianos, abordando as relações do psiquiatra martinicano com Freud, Adler e Jung, além de ser pioneiro ao analisar minuciosamente os escritos psiquiátricos de Fanon, incluindo dentre eles o capítulo final de *Os condenados da terra*, dedicado a abordar os sintomas que se manifestam nos corpos e mentes de colonizadores (europeus/brancos/franceses) e colonizados (africanos/negros/árabes) como um desdobramento subjetivo do conflito armado durante a Guerra de Independência da Argélia.

Embora as posições sejam singulares e possuam tanto convergências quanto divergências, alguns autores reconhecidamente pertencentes ao campo dos estudos pós-coloniais também ofereceram contribuições nesse sentido. Há dois autores que merecem ser mencionados. O primeiro seria Homi K. Bhabha (1986/2008), que aborda o problema do desejo e da identificação no prefácio a uma edição inglesa de *Pele negra, máscaras brancas*. O segundo seria Stuart Hall (1996b), que discorre sobre a inspiração psicanalítica da análise fanoniana sobre os mecanismos subjetivos, inconscientes, que sustentam o racismo e o colonialismo.

De acordo com Achille Mbembe, os debates mais controversos sobre a atualidade de Fanon acontecem “no ponto de intersecção entre a raça, a sexualidade e a psicanálise” (Mbembe, 2025, n.p.), o que nos ajuda a entender porque esse intelectual martinicano, recentemente, está sendo amplamente comentado no campo da psicanálise. Nesse sentido, mencionamos por exemplo os trabalhos de Hook (2004, 2012, 2020), que oferecem uma leitura psicanalítica de *Pele negra, máscaras brancas*, exploram as relações entre Fanon e Lacan, assim como a ideia de uma economia libidinal do racismo a partir de Fanon.

Além desses, podemos ressaltar a perspectiva de Richards (2019) que, além de apontar a influência de Lacan em Fanon e as convergências entre ambos, reflete sobre a influência de Fanon em Lacan. Por sua vez, o psicanalista Gaztambide (2021) aponta para o fato de que diversas tradições psicanalíticas remontam à um “ancestral”, tais como Freud e Lacan. Nesse sentido, o autor reivindica Fanon enquanto ancestral de um campo decolonial da psicanálise, argumentando pela sua inclusão no cânone psicanalítico.

De todo modo, o fato é que os estudos e os intelectuais pós-coloniais proporcionam para o campo dos estudos fanonianos, a nível global, a abertura de novos caminhos de leitura, teorização e pesquisa sobre, com, a partir e para além de Fanon, o que também colabora para que o autor seja recebido por campos que, historicamente, negaram ou ocultaram a dimensão racial de suas perspectivas teórico-metodológicas, como é o caso da psicologia e da psicanálise.

1.3. A recepção brasileira

Nos momentos anteriores, abordamos a recepção inicial e pós-colonial em linhas gerais, falando em “primeira” e “segunda” para nos referirmos a elas. Agora, antes de seguirmos para o Brasil, devemos explicar algumas coisas para que não sejamos responsáveis por gerar confusões. Seria justo colocar essas recepções nesses termos se levássemos em conta apenas a leitura de Mbembe (2025).

Porém, também nos apoiamos aqui na proposta de sistematização temporal do desenvolvimento dos estudos fanonianos proposta por Gordon, Sharpley-Whiting & White (1995) e Gordon (2015). Considerando-a, temos de assinalar que, para esses autores, a segunda fase seria marcada pela publicação de biografias e por um interesse pessoal em Fanon nos anos 1970, com a terceira sendo o momento em que se reconhece a importância de Fanon para as ciências sociais, humanas e políticas e a quarta, enfim, a que representa a virada pós-colonial nos estudos fanonianos, havendo ainda uma quinta fase, em que se utiliza pragmaticamente o pensamento fanoniano para pensar o mundo contemporâneo e seus problemas, desenvolvendo-o, e uma sexta fase, caracterizada pela autorreflexão dos estudos fanonianos, isto é, quando o campo reconhece a própria existência e passa a refletir sobre ela.

Ainda referenciando a tese de Mbembe (2025), estaríamos numa terceira era dos estudos fanonianos. Com a perda de fôlego da crítica pós-colonial no mundo anglófono, essa era seria impulsionada pelas transformações mundiais que ocorrem após a saída do período da descolonização e da guerra fria. Desde o começo do milênio, o mundo teria entrado numa era de contrainsurreição a nível planetário, em que se utiliza técnicas das guerras coloniais como procedimentos para dividir e ocupar militarmente territórios e/ou distribuir a “violência sob a forma do encarceramento ilegal e da tortura” (Mbembe, 2025, n.p.), levando em conta, por óbvio, o signo da raça, que “funciona ao mesmo tempo como ideologia, dispositivo de segurança e de tecnologia de governo das multiplicidades” (Mbembe, 2025, n.p.).

Para o filósofo camaronês, não surpreende que o nome de Fanon continue se inscrevendo. O espectro de Fanon retorna pois suas ideias parecem dialogar com a urgência do momento, como aponta Peter Hudis (2015, p. 2): “O tempo parece estar a andar para trás em muitos aspectos, na medida em que formas xenófobas - bem como formas mais sutis, mas não menos insidiosas - de racismo parecem definir a própria forma do capitalismo globalizado no século XXI”.

De todo modo, não podemos falar da recepção brasileira como uma “terceira” fase dos estudos fanonianos, mas sim de uma recepção específica a nível nacional como a italiana, estadunidense, palestina, soviética, etc. Na verdade, como apontam Guimarães (2008) e Faustino (2020a, 2020b, 2022), embora a recepção do pensamento fanoniano no Brasil

também seja bastante diversa, fatores internos da sociedade brasileira impuseram para os estudos fanonianos uma lógica própria de desenvolvimento, com blocos temáticos/temporais que guardam as suas semelhanças e diferenças em relação aos propostos por Gordon (2015) e Mbembe (2025), sendo eles: a) autenticidade nacional; b) autenticidade negra e c) o crescente interesse por Fanon (Faustino 2020a, 2020b).

No artigo *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*, o pesquisador Antonio Guimarães (2008) aponta que, ao buscar material para escrever esse trabalho, deparou-se com um “silêncio impactante” sobre Fanon “em revistas culturais ou acadêmicas, que perdurou até meados da década de 1960” (Guimarães, 2008, 99). O curioso seria o fato de que, nesse período - isto é, os anos 1950 -, os intelectuais brasileiros já acompanhavam de forma assídua os periódicos franceses em que Fanon publicou ou foi comentado. Quanto à essas publicações, Faustino (2020b, p. 308) aponta quais seriam:

Como se sabe, em 1951 Fanon publicara “L’Expérience vécue du noir” na revista *Esprit*, n. 179, e em 1952 publica “Le syndrome nord- africain”, na edição n. 187. Em 1955, na edição n. 223 da mesma revista, lança “Antillais et Africains”, enquanto em 1956 publica o seu magistral “Racisme et culture”, na revista *Présence Africaine*. Em fevereiro de 1959 publica “Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération”, ainda na revista *Présence Africaine*. Em 1959 e 1961, publica, respectivamente, “La minorité européenne d’Algérie en l’An V de la Révolution” e “De la violence”, na famosa revista *Les Temps Modernes*.

Desses, “L’Expérience vécue du noir” se tornaria o quinto capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*, o texto “Fondement réciproque de la culture nationale et des luttes de libération” - que é, na verdade, o discurso de Fanon no II Congresso de Artistas e Escritores Negros em Roma -, se tornaria uma sessão do quarto capítulo de *Os condenados da terra*, assim como o artigo “De la violence” se tornaria o primeiro capítulo desta mesma obra. Sobre *Pele negra*, é como se a publicação francesa de 1952 “tivesse passado despercebida” (Guimarães, 2008, p. 100) em nosso país.

O que teríamos nesse período, como sugere a pesquisa de Faustino (2020a, 2020b, 2022), seriam confluências de ideias e encontros entre ativistas negros brasileiros e de outros países. Wilson Tibério, um pintor gaúcho que morava em Paris, compareceu ao I Congresso de Escritores e Artistas Negros realizado no país em 1956, em que Fanon apresentou a comunicação *Racismo e cultura* (Fanon, 1956/2021). Sabe-se também que a Associação Cultural do Negro (ACN) enviou um militante, Geraldo Campos, para o II Congresso de Escritores e Artistas Negros em Roma, em 1959, onde Fanon apresentou a comunicação *Fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação* (Fanon, 1959/2022). Haveria também também troca de ideias entre a ACN, a Revista *Présence Africaine* e intelectuais do movimento de negritude francófono (Faustino, 2020b). Para

Guimarães (2008), somente pouco antes da morte de Fanon que o Brasil começa a se familiarizar com suas ideias, a partir da passagem de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir pelo país em 1960, o que seria importante pois eles vieram ao Brasil “em apoio à luta de libertação na Argélia” onde sabemos que “Fanon foi parte ativa” (Faustino, 2020a, p. 129).

Como sugere Guimarães (2008), uma das formas de entender a razão do silêncio sobre Fanon nos anos 1950 e 1960 seria a partir da conjuntura político-ideológica do pós-guerra e seus impactos no Brasil. Segundo o sociólogo, haveria nesse período uma polarização em dois eixos: o primeiro girava em torno da descolonização e do racismo, que opunha Norte ao Sul; o segundo, girava em torno da polarização entre os intelectuais defensores da ordem liberal-burguesa e aqueles que se faziam porta-vozes dos interesses operários e camponeses, a partir do marxismo e outras ideologias, sendo marcado pela luta de classes e pelo anti-imperialismo. Tanto Sartre quanto Fanon representariam a fusão de ambos os eixos, trazendo em suas reflexões o problema do anti-imperialismo, antirracismo, luta de classes e descolonização, em um momento onde, no Brasil, esses eixos não se cruzavam:

No Brasil dos anos 1950 e 1960, entretanto, esses dois eixos não se encontravam: liberais e marxistas, brancos e negros, igualmente, tinham o mesmo *projeto anti-racista de construção de uma nação mestiça, brasileira e pós-européia*, que ultrapassasse a polaridade entre brancos, de um lado, e negros e indígenas, de outro. O que os dividia era apenas a *defesa da ordem burguesa ou a aposta na luta de classes*. As raças desapareciam, assim, na superexposição conceitual e política das classes sociais (Guimarães, 2008, p. 102, grifos nossos)

Nos anos 1960, passamos do silêncio sobre o pensamento fanoniano para uma morna recepção. A respeito disso, embora o debate anticolonial, antirracista e anti-imperialista no Brasil partilhasse dos referenciais teóricos de Fanon, o diagnóstico que a esquerda propunha era bastante diferente daquele feito pelo autor. Enquanto Fanon apontava a inexistência da sociedade civil nas colônias e a necessidade de uma transformação radical da ordem social, os intelectuais e ativistas brasileiros apostavam na edificação da sociedade civil, das instituições democráticas, acreditavam e lutavam pela democracia racial, e sugeriam que o “preconceito de cor” poderia se diluir com o processo de modernização do país. Nem intelectuais de esquerda nem do ativismo negro enxergavam no anticolonialismo revolucionário e de classe que Fanon propunha como uma alternativa para o Brasil (Guimarães, 2008; Faustino, 2020a).

A situação começa a se modificar em meio à conjuntura da ditadura empresarial-militar, ou seja, após o golpe de 1964: “É apenas a partir do golpe militar, com a ascensão de novos interlocutores políticos, como é o caso da esquerda católica e da presença forçada de importantes intelectuais no exílio, que o cenário se altera relativamente” (Faustino, 2020a, p. 133).

O Fanon que os brasileiros inicialmente encontrarão será aquele da recepção inicial: revolucionário, militante anticolonial, terceiro-mundista, que pensava na transformação radical da sociedade por meio da práxis e da violência revolucionária, símbolo da descolonização e das lutas de libertação nacional, lido sob o prisma do marxismo.

Este Fanon, que é aquele d'*Os condenados da terra* (publicado no Brasil pela primeira vez em 1968 e rapidamente retirado de circulação pela ditadura empresarial-militar) exercerá a sua influência nos pensamentos de Paulo Freire, Glauber Rocha, Renato Ortiz, Octavio Ianni e Florestan Fernandes, sob a chave da autenticidade social/nacional. Para ir direto ao ponto, embora nesse primeiro bloco da recepção brasileira de Fanon os autores não contestem frontalmente os estudos raciais, e em alguns casos contribuam para eles, pode-se alocá-los com base nesses termos ao considerar que foram ao encontro de Fanon, sobretudo, a partir da classe e da nação, em suas interpretações, subjugadas ao colonialismo ou imperialismo (Guimarães, 2008; Faustino, 2020a)⁵.

Haveria ainda um segundo bloco temporal/temático da recepção de Fanon no Brasil, cujo protagonismo seria do ativismo negro dos anos 1970 e 1980 que, em busca de retirar as “máscaras brancas”, reivindica uma identidade racial (negra) como uma forma de lutar e resistir contra o racismo brasileiro:

foram os jovens estudantes negros dos anos 1970 e 1980 que, no Brasil, leram e viveram Fanon, de corpo e alma, fazendo dele um instrumento de consciência de raça e de resistência à opressão, ideólogo da revolução na democracia racial brasileira (Guimarães, 2008, p. 110)

Devemos assinalar que não há, de fato, uma ruptura absoluta entre um e outro. No caso deste bloco, o da autenticidade negra, se estabelece um diálogo com o primeiro, da autenticidade social/nacional. Inclusive, notamos que em geral também é *Os condenados da terra* a obra mais lida, mas o que os diferencia é o fato de que, agora, o encontro com Fanon se dá sobretudo em torno dos estudos raciais e da busca por uma identidade racial negra, por militantes e intelectuais dos movimentos negros organizados de luta contra o racismo. Destacam-se aqui, dentre outros, autores como Clóvis Moura, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez⁶ (Faustino, 2020a; 2020b; 2022).

Também consideramos interessante ressaltar que a primeira publicação de *Pele negra, máscaras brancas* no Brasil será feita nesse período por uma editora especializada em obras

⁵ Para entender em minúcias as especificidades da influência de Fanon em cada um desses autores e a maneira como eles pensam a questão da autenticidade nacional, identidade nacional, luta de classes, imperialismo e temas correlatos, recomendamos consultar a pesquisa de Faustino (2020a, pgs. 134-163).

⁶ Para aprofundar-se no debate sobre a questão da autenticidade negra e a influência de Fanon nestes intelectuais e militantes do movimento negro, recomendamos também a pesquisa de Faustino (2020a, pgs. 163-196).

de psicanálise, sob coordenação de Jairo Gerbase e tradução de Adriana Caldas⁷. Ou seja, a edição de 2008 da Editora da UFBA seria a segunda publicação da primeira obra de Fanon no Brasil:

Quando *Pele negra, máscaras brancas* é publicado no Brasil já estamos em 1983. É a editora Fator, especialista em obras psicanalíticas, quem o faz. Ademais, apesar de a edição ter sido impressa no Rio de Janeiro, a Fator estava sediada em Salvador, onde também o Movimento Negro Unificado editava o seu jornal de circulação nacional. Haverá aí, certamente, alguma confluência entre o interesse editorial por uma obra muito influenciada pela psicanálise e o interesse comercial em abastecer o novo mercado criado por um segmento de classe média com consciência racial, já que Fanon passara a ser leitura de formação (Guimarães, 2008, p. 108-109).

Este seria o mesmo ano da publicação do livro *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, de Neusa Santos Souza, em que a autora, psicanalista, aborda as dores vividas pelos/as negros/as em processo de ascensão social, mas que não deixam de viver na pele o racismo à brasileira. Embora não haja uma relação direta entre a publicação das duas obras, como aponta Jairo Gerbase, há ao menos dois pontos em comum entre elas: primeiro, o branco é visto como a referência universal de humanidade e, por isso, o ato de ascender socialmente orienta-se no sentido do desejo de embranquecer, havendo assim um processo de interiorização do racismo e de integração deste ao universo psíquico. Segundo, há uma orientação para a luta como forma de encontrar saídas para os dilemas impostos pelo racismo. Não à toa, pode-se falar que há uma influência significativa da leitura dos textos de Fanon nessa obra, mas também desenvolvimentos próprios feitos por Neusa a partir de sua investigação (Souza, 1983/2021; Faustino, 2020a).

Quanto à Lélia Gonzalez, a autora cita *Pele negra* em textos próprios, abordando o problema da alienação psíquica estimulada pelas anomalias afetivas do racismo e enquadrando-o, a partir de categorias psicanalíticas, como um racismo por denegação, que faz parte da neurose cultural brasileira, a partir da categoria psicanalítica freudiana. Ao seu modo, se utiliza de Fanon, mas também desenvolve suas ideias para além dele (Gonzalez, 1983/2020; Faustino, 2020a, 2022).

Como demonstra a literatura especializada no pensamento fanoniano no Brasil, há um papel significativo dos movimentos e ativistas negros na recepção de Fanon no país. Além disso, devemos destacar, a partir das pesquisadoras Rosania Nascimento (2019) e Rosemeire Silva (2020), o protagonismo de Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez na recepção de Fanon e no diálogo com o seu pensamento em terras brasileiras.

⁷ Para entender o contexto e os detalhes da publicação de *Pele negra* pela Fator, conferir o testemunho de Jairo Gerbase, que foi supervisor de Neusa quando no estágio em psiquiatria feito por ela em Salvador, além de ter coordenado a tradução da obra. Disponível em: <https://revistarosa.com/3/textemunos>

Para nós, esse protagonismo é ainda mais relevante por serem duas mulheres negras trabalhando com a psicanálise, justamente em um momento onde predominava o silêncio ensurdecedor do campo psicanalítico diante da problemática do racismo no país e seus impactos nas subjetividades negras⁸. Na verdade, até pouco tempo atrás essas discussões tinham um lugar secundário no Brasil (Safatle, 2025), o que se observa, dentre outras coisas, no fato de que as obras de Fanon, assim como as de Souza e Gonzalez, apenas recentemente passaram a receber atenção robusta da academia, do mercado editorial e do campo psicanalítico no Brasil. Em nossa leitura, essas autoras são exceções⁹ no campo da psicanálise em nosso país, tanto por abordarem o problema do racismo sob o olhar da teoria psicanalítica quanto por estabelecerem uma profícua e original interlocução com o pensamento fanoniano e com o pensamento social brasileiro.

Na recepção brasileira, haveria ainda um terceiro bloco temático/temporal, nomeado por Faustino (2020a, 2020b) como um período de crescente interesse por Fanon, sob perspectivas distintas dos blocos anteriores, isto pois os autores que se debruçam sobre o pensamento fanoniano o fazem, a partir dos anos 1990 e 2000, em meio à consolidação do neoliberalismo no país e sob o prisma do pensamento pós-colonial e decolonial. Assim como no caso da “segunda” recepção, “o advento dos estudos pós-coloniais brasileiros parece ter representado um grande impulso de interesse pelo pensamento de Fanon” (Faustino, 2020a, p. 199).

O fio condutor que une autores e reflexões tão diversas seria a “percepção de Fanon como antecipador de uma perspectiva que se pauta pelo caráter deslizante da significação identitária” e principalmente “a aproximação de suas críticas às reflexões sobre *racismo* e *discurso* presentes em Foucault” (Faustino, 2020a, p. 208). Além disso, os autores abordam um colonialismo epistêmico que “deve ser desafiado por uma postura descolonizadora que desafie o eurocentrismo a partir da visibilização dos saberes sujeitados” (Faustino, 2020a, p. 208). De acordo com Okoth (2025), o neoliberalismo reformulou o discurso sobre a

⁸ A expressão “trabalhando com a psicanálise” foi utilizada pois Neusa era psicanalista no sentido de ter uma prática clínica, enquanto Lélia - embora tenha feito análise pessoal e demonstre erudição no uso das categorias e conceitos psicanalíticos, mobilizados inclusive para pensar a sociedade e o racismo à brasileira - não o tinha. Embora, nessa pesquisa, não exista um argumento teórico sobre quem pode ou não ser nomeado ou autorizado como psicanalista, preferimos não atribuir à Lélia algo que não tinha certeza se ela algum dia reivindicou para si mesma. Outro ponto, que consideramos importante assinalar, é que a pesquisa de Faustino (2020a, p. 116-118) aponta aproximações entre as problematizações de Frantz Fanon e da socióloga e psicanalista Virginia Bicudo (1910-2003), embora na verdade ela antecipe algumas dessas e não se possa falar diretamente da influência de um sobre outro.

⁹ Também não poderíamos deixar de ressaltar outra exceção nesse sentido, que é a obra *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*, de Isildinha Baptista Nogueira, também publicada tardiamente. A autora menciona pontualmente *Pele negra, máscaras brancas* nesse trabalho.

descolonização, deslocando a ênfase na crítica da economia política - fundamental para Fanon e outros intelectuais de sua época - para a questão abstrata da decolonização dos saberes.

De todo modo, cabe a nós reconhecer que o impulsionamento dado pelo pensamento pós-colonial e decolonial aos estudos fanonianos possibilitou uma espécie de renascimento de Fanon na academia, levando a estudos exegéticos de sua obra, que está, atualmente, publicada na íntegra em português brasileiro. Além disso, esse terceiro momento da recepção brasileira de Fanon abre os caminhos para outras pesquisas que abordam, por exemplo, o humanismo radical, os estudos sobre a branquitude, a relação de Fanon com o pensamento social brasileiro e com a psicanálise, sendo essas algumas das “promissoras tendências” (Faustino, 2020a, p. 219) nos estudos fanonianos.

Nos últimos cinco anos, desde a publicação dos escritos psiquiátricos de Fanon, surgiram novas pesquisas que abordam diretamente a relação entre a psicanálise e o pensamento fanoniano no Brasil. Podemos citar rapidamente o trabalho *Complexo de Édipo e diferença racial na psicanálise*, em que Dias e Canavêz (2022) abordam as reflexões de Fanon sobre o problema do Édipo, argumentando que a crítica fanoniana à universalidade estruturante desse complexo está em diálogo com a primeira formulação de Jacques Lacan sobre o imaginário. Para os autores, ao indicar os limites do Édipo em determinadas condições históricas e sociais ele [Fanon] teria diagnosticado “a violência racial como um sintoma social, político e com consequências subjetivas que dizem respeito à psicanálise” (Dias & Canavêz, 2022, p. 10).

Deste mesmo ano, destaca-se a dissertação intitulada *A recepção da psicanálise em Frantz Fanon: uso e implicação para o campo psicanalítico*, de Ferreira (2022), em que o autor analisa a recepção fanoniana da psicanálise, as aproximações e distanciamentos entre Fanon e a psicanálise que são discutidas na literatura especializada, as relações de Fanon com Freud e Lacan, etc. Outro trabalho seria *Hic Sunt Dracones: Algumas considerações sobre a Psicanálise e a Obra de Frantz Fanon*, de Salaberry e D’Agord (2023), que reflete sobre os modos como a psicanálise aparece na obra fanoniana, discutindo também as relações entre decolonialidade e ressaltando que o pensamento de Fanon sobre e com a psicanálise seria “objeto de disputa direta” (Salaberry e D’Agord, 2023, p. 1408).

1.4. Reflexões sobre os estudos fanonianos na atualidade

Vimos como a recepção inicial do pensamento fanoniano, entre as décadas de 1950 e 1970, acontece em um contexto de grande efervescência política, em especial nos continentes africano e asiático, onde se espalhavam lutas revolucionárias por descolonização, libertação e independência nacional, o que influencia também a leitura do autor, que costumava ser feita

sob o prisma do marxismo, com enfoque no problema da práxis e da violência revolucionária. Fanon era visto como um revolucionário anticolonial, autor d'*Os condenados da terra*, e tanto a psicanálise como as questões subjetivas abordadas em sua obra foram negligenciadas pelos principais autores e comentadores desse período.

Além disso, pudemos discutir como há uma retomada do pensamento fanoniano a partir da década de 1980, em um contexto de ascensão do neoliberalismo, esgotamento das perspectivas revolucionárias e posterior queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Há uma mudança de paradigma tanto nas lutas políticas (da redistribuição econômica para o reconhecimento das identidades) quanto nos debates acadêmicos, e essa retomada de Fanon acontece sob forte influência e contribuição dos estudos culturais e pós-coloniais anglófonos, abrindo os caminhos para outros horizontes de pesquisa e teorização, em geral voltadas para questões relacionadas à subjetividade, desejo e identidade que haviam sido escanteadas no período anterior.

Essa recepção, pós-colonial, elege como obra prioritária *Pele negra, máscaras brancas*, em detrimento daquelas obras mais diretamente ligadas à problemática terceiro-mundista e revolucionária, como é o caso de *Os condenados* e *Ano V da Revolução Argelina*. Isso também nos ajuda a entender a razão pela qual a psicanálise tornou-se um eixo central das reflexões sobre o pensamento fanoniano nesse período, na medida em que *Pele negra* é uma obra em que o autor mobiliza léxico, conceitos e teorias ligadas à teoria psicanalítica, embora o diálogo estabelecido seja permeado de tensões e críticas.

No que se refere à recepção brasileira, ressaltamos o fato de que assim como nas outras, tratam-se aqui de leituras diversas sobre o mesmo autor. Porém, condições e fatores internos da sociedade brasileira - a ditadura empresarial-militar e o exílio da esquerda revolucionária - acabaram gerando outro processo de desenvolvimento dos estudos fanonianos no país, articulando-se com as problemáticas sociais, econômicas, políticas e culturais, abordadas também por militantes e intelectuais bastante diversos entre si.

No que se refere ao primeiro momento dessa recepção brasileira, vimos como ele remonta ao período do que chamamos antes de recepção inicial, em que os intelectuais do país se encontram com o Fanon revolucionário, militante anticolonial, terceiro-mundista, símbolo dos processos de descolonização. Cada qual ao seu modo, intelectuais como Paulo Freire, Renato Ortiz, Octavio Ianni e Florestan Fernandes lerão Fanon sob a chave da autenticidade social/nacional. Ou seja, o encontro destes intelectuais com Fanon não está marcado diretamente pela categoria da raça e pelo estudo das relações raciais, mas sim pelas categorias

de classe e nação, que na leitura desses autores estariam subjugadas pelo colonialismo ou o imperialismo.

O segundo momento da recepção brasileira permanece sob a influência da problemática da autenticidade e de *Os condenados da terra*, mas agora trata-se aqui da autenticidade negra, na medida em que o encontro com o pensamento fanoniano agora acontece em torno do estudo das relações raciais e da busca por uma identidade racial negra, como uma estratégia política dos militantes e intelectuais dos movimentos negros organizados de luta contra o racismo no país. Fanon é lido para pensar e discutir a identidade racial, o racismo, a subjetividade e a cultura. Destacam-se aqui o trabalho e o protagonismo de duas mulheres negras: Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez, pela interlocução que estabelecem com a psicanálise e com o pensamento de Fanon, caminhando com ele para ir além dele, na análise da sociedade brasileira e do racismo em nosso país.

O terceiro momento da recepção de Fanon no Brasil seria o do crescente interesse por seu pensamento, no período de consolidação do neoliberalismo no Brasil, sob influência significativa do pensamento pós-colonial e dos estudos decoloniais, o que também imprime mudanças na leitura de Fanon. Agora, ele seria visto como um autor que antecipa as prerrogativas do pós-estruturalismo e do pós-colonialismo, e que pode ser utilizado para pensar também o colonialismo epistêmico e o eurocentrismo. Esse terceiro momento impulsionou os estudos sobre Fanon e a psicanálise no Brasil, tendo surgido nos últimos cinco anos diversas pesquisas que abordam essa relação e se inserem no processo de disputa do pensamento fanoniano no país.

Atualmente, Frantz Fanon é um autor reconhecidamente indispensável para as discussões sobre o racismo e a luta antirracista. Trata-se de um intelectual que está presente em muitos dos debates contemporâneos das ciências humanas e sociais em todo o mundo, principalmente por conta de suas reflexões sobre colonialismo, descolonização, racismo, negritude, violência, alienação colonial, psiquiatria e psicanálise, dentre outros temas.

Parte significativa dessa pesquisa foi elaborada durante o ano de 2025, centenário do nascimento de Frantz Fanon. Hoje, temos à disposição em português brasileiro as “Obras Completas” de Fanon: as peças de teatro da juventude, escritos psiquiátricos/científicos, escritos jornalísticos/políticos e as obras principais: *Pele negra, máscaras brancas*; *Ano V da Revolução Argelina* e *Os condenados da terra*. Poderíamos dizer, inclusive, que tanto as publicações inéditas quanto as reedições de obras anteriormente publicadas possibilitaram um cenário muito mais favorável para pesquisas e estudos aprofundados sobre o autor e seus ecos em nosso país.

Em 1924, o filósofo György Lukács escreveu uma obra em que busca tratar da unidade do pensamento de Lênin. No prefácio a essa obra, ele argumenta que essa unidade ainda não estava clara o bastante, inclusive para a consciência dos comunistas, por isso ele se propunha a “apontar em linhas gerais a unidade entre essa teoria e essa práxis” (Lukács, 1924/2012, p. 28), ressaltando porém, que um estudo a fundo desse problema exigira um “material suficientemente completo” (Lukács, 1924/2012, p. 28), ou seja, acesso à totalidade da obra do autor.

Hoje, podemos dizer que o leitor brasileiro de Fanon, que esteja interessado em “ir à guerra”¹⁰ com ele, encontra melhores condições do que em todo o período 1960-2020. Todavia, poderíamos aproveitar algo da reflexão lukácsiana e afirmar também que, mesmo em condições favoráveis, a unidade entre a teoria e a práxis fanoniana nem sempre apresenta-se de maneira cristalina, mesmo dentro do campo dos *Fanon Studies*.

Compreender a unidade do pensamento fanoniano, sua coerência interna, suas influências teóricas, políticas e estéticas, mesmo tendo acesso ao conjunto da obra, representa um verdadeiro desafio para os pesquisadores, ainda mais pois Fanon nos deixa com uma obra inacabada, cujo texto apresenta uma série de dificuldades, mas que são ao mesmo tempo oportunidades de o reescrever e reinterpretar incessantemente, sem nunca esgotá-lo (Mbembe, 2025).

Ao menos em partes, portanto, os desafios que se apresentam para os pesquisadores seriam um resultado do caráter inconcluso da obra: “Infelizmente, Fanon não teve o tempo necessário para resolver muitas das questões teóricas que o angustiavam”, inclusive sendo uma delas “criar uma teoria completa acerca de uma configuração colonialista, uma categoria que procurava explicar a tensa e contraditória relação entre povos conquistadores e conquistados” (Barbosa, 2025a, p. 25).

Porém, também consideramos válido elaborar uma outra indagação acerca disso: o desafio que se impõe para pesquisadores que tentam compreender a unidade entre a teoria e a prática no pensamento fanoniano não seria, também, uma consequência do período histórico e social em que vivemos? Estamos na era do “realismo capitalista”, onde predomina “o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa à ele” (Fisher, 2020, p. 10).

¹⁰ Como aponta Faustino (2020a), ao analisar a literatura nacional que se debruçou sobre Fanon, há uma diferenciação entre autores que optam por “ir à guerra com ele” e aqueles que citam aspectos mais conhecidos dos textos fanonianos sem desenvolver uma análise apurada, ou então citam Fanon apenas por meio de comentaristas consagrados na literatura especializada.

Essa quadra histórica, constantemente, nos dá a impressão de que “A transformação do mundo abre uma possibilidade negativa de que as coisas piorem, de modo que é melhor deixar tudo como está, por pior que sejam as coisas” (Hilário, 2025, p. 26). Se é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, a leitura de autores que apontam um horizonte de superação do capitalismo e, com ele, de todas as formas de exploração e opressão, não seria também influenciada pelos limites dos nossos horizontes de imaginação política?

Essa perspectiva é corroborada pela pesquisadora Jane Gordon (2013) no artigo *Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI*, onde ela argumenta que um dos desafios na leitura do texto fanoniano seria o fato de estarmos em um momento contrarrevolucionário, que desacredita a possibilidade da revolução.

Soma-se a isso uma apreensão singular do pensamento anticolonial, que “foi distorcido pela universidade neoliberal e esvaziado de seu conteúdo revolucionário” (Okoth, 2025, p. 128). No caso de Fanon, isso acontece no processo em que pesquisadores e intelectuais leem “de maneira seletiva parte das primeiras obras de Fanon, desconsiderando seus escritos posteriores e ignorando completamente sua biografia [...]” (Okoth, 2025, p. 128). De acordo com a literatura especializada, não se sustenta na contemporaneidade qualquer leitura que indique a existência de uma espécie de “cisão epistemológica” no pensamento fanoniano, que permitiria separar um pensamento de juventude e um pensamento maduro. Aliás, segundo Lewis Gordon, seria inclusive “estranho falar em pensamento ‘inicial’, em contraposição a ‘posterior’, quando nos referimos a um homem que morreu aos 36 anos de idade” (Gordon, 2008, p. 12).

Somado a isso, as biografias que estão disponíveis no mercado brasileiro, como as de Cherki (2022) e Shatz (2024), assim como os escritos científicos publicados na coleção *Alienação e liberdade*, mostram em detalhes o empenho de Fanon em seu trabalho como psiquiatra. De acordo com Hilário (2023b), teoricamente e cronologicamente, é a clínica e seus problemas que impelem Fanon a buscar uma solução revolucionária. Talvez um dos caminhos para a compreensão da unidade do pensamento fanoniano esteja justamente nisso: o vínculo orgânico entre clínica e política, psiquismo e história, subjetividade e sociedade.

2. PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS: UM ESTUDO SOBRE A EXPERIÊNCIA SUBJETIVA DO RACISMO

2.1. Notas sobre a obra: estrutura, estilo e objetivos

Embora Fanon tenha desenvolvido um trabalho orgânico e contínuo no campo da psiquiatria desde a sua formação até os últimos momentos da vida, suas reflexões sobre a subjetividade, o sofrimento psíquico e a clínica foram, por bastante tempo, escamoteadas entre seus leitores e pelo campo que convencionou-se chamar de estudos fanonianos ou *Fanon Studies*.

Com as novas publicações de *Pele negra, máscaras brancas* (PNMB) e as primeiras publicações - em francês, inglês e português - dos escritos psiquiátricos de Fanon, a situação começa a se modificar, com pesquisas se debruçando justamente sobre esses aspectos de sua obra que haviam sido negligenciados e que, hoje, contribuem para as principais discussões sobre o impacto subjetivo do racismo, nos campos da psicologia, da psicanálise e das ciências humanas e sociais em geral.

É necessário reiterar a influência fundamental das/os intelectuais pós-coloniais nesse sentido, pois foram sobretudo as suas contribuições que pavimentaram o caminho para um crescente e renovado interesse pelo pensamento de Fanon, dando reconhecimento e centralidade para os debates sobre raça, sexualidade e psicanálise no campo dos estudos fanonianos, como sugere Mbembe (2025). Nesse contexto, sobretudo pelos temas que aparecem como relevantes no debate público, no movimento de luta contra o racismo, na academia e na literatura especializada, *Pele negra* ganha bastante destaque e torna-se a “obra de cabeceira” para o campo dos estudos fanonianos até os dias atuais.

Como observamos anteriormente, a primeira obra que garantiu uma posição de destaque para Fanon no debate político e intelectual foi *Os condenados da terra*. Além disso, na ocasião da primeira publicação francesa de *Pele negra, máscaras brancas*, no ano de 1952, o livro chamou as atenções do público francês, mas não foi bem recebido. As análises fanonianas e as conclusões que a obra alcançava costumavam gerar nos franceses um misto de incômodo e indiferença, inclusive nos meios progressistas e de esquerda: “Os três maiores periódicos franceses - *Le Monde*, *Le Figaro* e *L’Humanité*, jornal do Partido Comunista francês - ignoraram *Pele negra, máscaras brancas*. A maior parte da cobertura da imprensa popular foi desdenhosa, se não hostil” (Shatz, 2024, p. 136).

Aparentemente, a linha editorial dos principais jornais franceses não estava aberta para discutir os problemas e efeitos do colonialismo e do racismo. Evidentemente, pois, quando se fala na violência colonial, em especial no Caribe e na África, há de se chamar atenção para a

responsabilidade do europeu em geral e do francês em particular, nesse processo, algo que Fanon certamente desenvolve não apenas em PNMB, mas no conjunto de sua obra.

Chama bastante atenção o caso do jornal *L'Humanité* (A Humanidade), que à época era do Partido Comunista Francês (PCF) e recusou-se a dar o devido reconhecimento para um livro que propunha justamente um novo humanismo, que abarcasse inclusive a diferença racial em seu bojo. Ao que tudo indica, a esquerda francesa - embora defendendo ideias humanistas e universalistas que formaram a nação - sustentavam, na prática social concreta, a brancura como referencial ideal e universal de humanidade, o que significa - no mínimo - tornar-se cúmplice da desumanização dos árabes e negros colonizados por seus países: “Esse ensaio foi desconcertante para a sociedade francesa da época e seu modo de pensar, mesmo se nela o universo intelectual fosse predominantemente de esquerda” (Cherki, 2022, p. 60).

Essa atitude e postura contraditória da esquerda francesa repete-se tempos depois, no contexto da Guerra de Independência da Argélia. Diante da luta por libertação nacional dos argelinos e dos conflitos político-militares destes com os franceses, não era incomum que organizações, intelectuais e militantes de esquerda se posicionassem, direta ou indiretamente, em favor do colonialismo francês e contra o povo argelino e os militantes da Frente de Libertação Nacional (FLN) da Argélia.

Por esse motivo, no período em que escreveu para o jornal da FLN, chamado *El Moudjahid*, Fanon apresentou duras críticas à intelectualidade e ao campo da esquerda na França, como é o caso na série de artigos intitulada *Os intelectuais e os democratas franceses perante a Revolução Argelina* (Fanon, 1957/2021). Ainda sobre PNMB, Lewis Gordon (2008) acrescenta:

Ao ser publicada, esta obra clássica do pensamento sobre a Diáspora Africana, do pensamento psicológico, do pensamento da descolonização, da teoria das ciências humanas, da filosofia e da literatura caribenha foi recebida ao mesmo tempo com escândalo e indiferença. O ambiente em que a publicação ocorreu estava dominado pelo mundo latino, tanto francófono, quanto hispanófono ou lusófono, ou seja, um mundo em que o racismo contra os negros era considerado uma doença peculiar das sociedades anglófonas, especialmente nos Estados Unidos, Grã-Bretanha, Austrália e África do Sul. O retrato exibido neste livro revelava uma história diferente. Mostrava como a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava. Com efeito, a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco.

Embora fosse um fato perturbador para o típico leitor francês, a má-fé prevalecia através de uma rejeição não-empírica de sua suposta falta de validade: eles simplesmente diziam que o racismo não existia (apelo à evidência) recusando examinar a evidência (Gordon, 2008, p. 14)

A obra foi escrita, inicialmente, para ser a tese de doutoramento de Fanon, um exame que lhe permitiria perseguir o ofício de médico e, particularmente, de psiquiatra em todo o território francês. Originalmente, a tese foi nomeada como “Ensaio para a desalienação do negro”, contendo não apenas uma crítica aos rumos da psicologia e da psiquiatria organicistas

do período pós-guerra - e de sua aliança com o racismo e o colonialismo -, mas um conteúdo e um objetivo político, de libertação dos negros da situação colonial e dos complexos psíquicos por ela gerados, cujo título inicial busca evidenciar.

Porém, ela foi recusada pelos membros da comissão julgadora que avaliou o trabalho, pois “eles preferiram uma abordagem ‘positivista’ no estudo da psiquiatria, exigindo mais bases físicas para os fenômenos psicológicos” (Gordon, 2008, p. 13). Em função disso, Fanon escreve outra tese de doutoramento, que lhe garante o diploma de médico. Neste trabalho, ele busca demonstrar que a alienação é irreduzível aos distúrbios da constituição orgânica do sujeito ou da história individual tomada de forma isolada das relações sociais, buscando provar a inadequação do reducionismo organicista da psiquiatria pré-guerra (Khalifa, 2020).

Quanto à *Pele negra*, além de também abordar a relação entre alienação, sofrimento e relações sociais, o livro é o resultado final de um longo processo de formação teórica alinhada com as experiências vividas por Fanon, estando atravessado pelos acontecimentos vividos por ele na resistência francesa contra o nazismo, quando esteve em batalhões com militares franceses, antilhanos, senegaleses, etc., vivendo e observando em primeira mão os problemas causados pelo colonialismo, o nacionalismo e o racismo:

Ele havia abandonado seus estudos e se lançado contra uma doutrina intolerável que advogava a eliminação de seres humanos em nome da superioridade racial. E ao longo de todo esse combate, o que ele mais viu foi a discriminação e o nacionalismo mesquinho. Ele nunca falou diretamente, mas essa experiência se infiltraria em seus escritos posteriores, notadamente *Peau noire, masque blancs* (Pele Negra, Máscaras Brancas) e *Africains, Antillais* (Africano, Antilhano) (Cherki, 2022, p. 43)

Em 1946, após o fim da 2ª Guerra Mundial, Fanon viaja para a metrópole francesa a fins de realizar seus estudos universitários. Será a França, mais especificamente Lyon, o cenário em que se dará a sua formação universitária, onde ele fora absorvido pela literatura e filosofia, interessando-se também pela etnologia, fenomenologia, marxismo, existencialismo e psicanálise, debruçando-se sobre Lévi-Strauss, Hegel, Mauss, Lênin e o jovem Marx, além de Merleau-Ponty, Henri Ey, etc. Embora interessado no método de análise marxista, ele se mantém distante do Partido Comunista, tendo como paixões o existencialismo e a psicanálise (de Freud e as poucas obras disponíveis, à época, de Lacan). Dentre outras coisas, foi o momento de perceber que as experiências escancaradas de racismo vividas no período da resistência contra o nazismo seguiriam se repetindo na metrópole francesa (Cherki, 2022).

Foi durante esse período que Fanon desenvolveu as suas primeiras ferramentas conceituais e analíticas, através das quais ele elaborou análises originais sobre o racismo, o colonialismo, a condição subjetiva dos negros colonizados e o sofrimento psíquico em uma situação colonial, a partir de um diálogo crítico com “elementos da fenomenologia existencial, do

marxismo e da psicanálise a partir das diversas provocações antieurocêtricas oferecidas pelo movimento da Negritude” (Faustino, 2018, p. 55).

Ademais, devemos ressaltar o que configura uma das principais particularidades e originalidades do pensamento fanoniano, na medida em que ele articula uma atualização e desenvolvimento desse arcabouço teórico vasto e diverso para que se torne possível, por meio dele, compreender o papel e o lugar do racismo e da racialização no processo de produção e reprodução do colonialismo e do capitalismo moderno:

A originalidade fanoniana está, como veremos, na constatação de que a particularidade da tragédia colonial exige uma atualização desse referencial teórico de forma que se possa dar conta, em primeiro lugar, da profundidade e abrangência do racismo e da racialização para a reprodução do colonialismo, enquanto contraparte incontornável da expansão mundialização do capital, e em segundo lugar, da centralidade dessa tematização para os projetos emancipatórios (Faustino, 2020c, p. 84-85).

Nesse sentido, torna-se mais facilmente compreensível a perspectiva de Jean Khalfa (2020), segundo a qual será justamente nesse momento da formação e da vida de Fanon que ele passa a questionar-se sobre a relação dialética entre psiquiatria e sociedade, subjetividade e história, temáticas que se apresentam no conjunto da obra fanoniana - considerando também os escritos políticos e os escritos psiquiátricos - mas que já aparecem com toda a sua força e vigor em *Pele negra, máscaras brancas*.

Em termos de forma, pensando sobretudo na estrutura da obra, ela conta com uma introdução e sete capítulos, ordenados e nomeados da seguinte maneira: 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, encerrando com uma conclusão.

Na introdução, Fanon oferece ao leitor alguma perspectiva acerca dessa divisão e o que ele pretende abordar nos capítulos: “Os três primeiros capítulos tratarão do preto moderno. Abordo o negro atual e tento determinar suas atitudes no mundo branco” (Fanon, 2008, p. 30). No quarto capítulo ele diz criticar um trabalho perigoso, *Psychologie de la colonisation*, de Octave Mannoni. Quanto ao quinto, “ele mostra o preto diante de sua raça” (Fanon, 2008, p. 30) e, nele, “assistiremos aos esforços desesperados de um preto que luta para descobrir o sentido da identidade negra” (Fanon, 2008, p. 30). Nos dois últimos trata-se, simplesmente, de uma “tentativa de explicação psicopatológica e filosófica do *existir* do negro” (Fanon, 2008, p. 30).

Em nossas experiências de estudo, leitura e reflexão sobre o livro - por vezes individuais, por vezes coletivas - notamos que ele costuma mobilizar afetos, causar desconfortos e, até mesmo, trazer à tona cenas e vivências que giram em torno do sofrimento, em especial

quando o leitor não está apenas se apropriando de um texto, mas também partilha da experiência da raça e da racialização. Além disso, se pensarmos em termos de referenciais teóricos, conceitos, temas, campos do saber e da escrita em si, podemos afirmar tratar-se de um texto bastante eclético, o que também tem o condão de gerar algumas confusões:

A dificuldade cresce com o fato de que Fanon usa vários tipos de linguagem, uma narrativa fortemente conceitualizada que lança mão de terminologias eruditas em latim, inglês e alemão, de terminologias médico-científicas, convoca conceitos enigmáticos da teoria da essência de Hegel, utilizando ao mesmo tempo o palavreado do argot, a gíria francesa, e dos regionalismos crioulos das Antilhas e do Senegal. Também não respeita fronteiras acadêmicas, penetra nos territórios intelectuais os mais variados, literatura, psicanálise, cinema, faz análises clínicas, “sócio-diagnósticos”; seu discurso tem um caráter epistemológico quando faz a crítica dos conceitos; tem um caráter didático quando explica mecanismos sociológicos e divulga conhecimentos científicos; tem um caráter político quando incita à ação e denuncia a exploração e a opressão; tem um caráter poético quando conta de modo comovente o drama do homem discriminado. E faz análises de vários gêneros de discurso, desvenda a mitologia de alguns heróis populares, insere pequenas dramatizações, cita poesia de alta qualidade... (Gordon, 2008, p. 8)

Em partes, Fanon antecipa um pouco dessa experiência ao revelar, ainda no início da obra, que nela não tomará uma posição metodológica, provavelmente em função da temática trabalhada por ele: “É de bom tom preceder uma obra de psicologia por uma tomada de posição metodológica. Fugiremos à regra. Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem” (Fanon, 2008, p. 29).

Realmente, não há nada no texto fanoniano que nos indique a adoção de uma metodologia dogmática, rígida e estanque, de caráter positivista, como queria a comissão que julgara inicialmente o trabalho, que apresenta “uma mistura incomum de gêneros e registros discursivos: analítico e poético, desesperador e esperançoso, solene e sarcástico” (Shatz, 2024, p. 95).

O que temos, na verdade, é um *ensaio* como o título original propunha, onde o autor goza, portanto, de uma liberdade para questionar, formular argumentos originais, utilizar-se amplamente da poesia e do teatro, tomar posição subjetiva, escrevendo por vezes em primeira pessoa, convidando o leitor para refletir e, se tudo der certo, desalienar-se¹¹. Como argumenta Lewis Gordon (2008, p. 14):

O livro fala por si mesmo, mas também é um livro que fala *através de si mesmo e contra si mesmo*. Fanon literalmente põe em cheque a maneira como entendemos o mundo e também provoca um desconforto na nossa consciência que aguça ansiosamente o nosso senso crítico. Ler este livro é uma experiência desafiadora. Temos indiscutivelmente que nos valer de uma série variada de recursos intelectuais, aí incluindo recursos emocionais.

De acordo com o historiador Ribeiro Júnior (2024), em artigo onde examina as concepções de jazz e negritude no pensamento de Frantz Fanon e Amiri Baraka, há uma “verve jazzística”

¹¹ “Quero sinceramente levar meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão” (Fanon, 2008, p. 29).

(Ribeiro Júnior, 2024, p. 6) na escrita fanoniana, fundamental para a sua constituição intelectual e que o direciona para os caminhos do experimentalismo e improvisação. De acordo com o autor, que considera bastante relevante a influência dos poetas e intelectuais da negritude na escrita de Fanon, existe a possibilidade de que ela também tenha sido influenciada pelo ambiente de Paris após a II Guerra Mundial, onde misturavam-se e associavam-se nos círculos intelectuais o jazz, a literatura, a arte e o existencialismo.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, o jovem estudante de psiquiatria assume uma perspectiva de encruzilhada ao se apropriar dos clássicos da psicologia, da psicanálise, da filosofia, da sociologia e mesmo da literatura, com o intuito de desvelar as relações entre sociedade e subjetividade, de modo a oferecer subsídios teóricos e práticos para a superação da alienação colonial (Faustino, 2022, p. 26)

Neste livro, concebido por Fanon enquanto uma “interpretação psicanalítica do problema negro” (Fanon, 2008, p. 27), uma “obra de psicologia” (Fanon, 2008, p. 29) e um “estudo clínico” (Fanon, 2008, p. 29) baseado na *experiência vivida* do negro nos territórios aos quais se impunha a dominação colonial francesa e na metrópole, ele desvela os mecanismos econômicos, culturais e psíquicos por meio dos quais o racismo opera, separando a humanidade em raças superiores e inferiores e, no processo, gerando uma série de problemáticas subjetivas e psíquicas (alienação, neuroses, complexos de inferioridade e superioridade) que marcam a vida de negros e brancos, evidentemente, de maneiras bastante distintas, de acordo com o lugar que ocupam na hierarquia social e racial estabelecida pela situação colonial.

Alice Cherki, que trabalhou com Fanon no Hospital de Blida-Joinville e mais tarde escreveu um perfil biográfico sobre o autor, afirma sobre *Pele negra, máscaras brancas*: “Sem ignorar os aspectos econômicos e políticos, ele quer *transmitir uma experiência subjetiva do negro* imerso no mundo dominado por brancos cientes dessa sua supremacia” (Cherki, 2022, p. 58, grifos nossos).

A ideia de transmitir uma experiência subjetiva do negro vivendo em um mundo colonizado pelos brancos, sem ignorar os aspectos econômicos e políticos subjacentes à supremacia racial da branquitude, talvez seja aliás uma de suas principais contribuições aos campos da psicologia e da psicanálise. Embora não seja o nosso objetivo realizar uma análise exegética deste livro, resgataremos algumas dessas reflexões, de modo a trazer à baila os eixos teóricos que fundamentam as análises de Fanon sobre a experiência subjetiva do racismo. Primeiro, dedicando-nos a entender o surgimento e as implicações da categoria de sociogênese no pensamento fanoniano. E, logo após, analisando o que Fanon disse nessa obra sobre a experiência vivida do racismo e seus efeitos, sentidos tanto no corpo como na subjetividade de maneira mais geral.

2.2. Sociogênese e subjetividade

A categoria de sociogênese é uma das mais fundamentais no pensamento fanoniano, constituindo-se enquanto um eixo teórico em torno do qual gira a perspectiva teórico-política inaugurada pelo psiquiatra martinicano. Nesse sentido, é imprescindível compreender como ela surge no texto fanoniano e quais as implicações da mobilização desta categoria para as análises tecidas por Fanon, costurando o social e o subjetivo, o histórico e o psíquico, desde o início da sua obra. Para isso, recorreremos a alguns trechos presentes na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, assim como em outros capítulos onde, em nossa leitura, essa perspectiva se apresenta de forma mais nítida. Para começar, vejamos:

A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente econômico
- em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (Fanon, 2008, p. 28)

Neste ponto, Fanon apenas reafirma o que já havia sido colocado antes, ou seja, que este ensaio escrito por ele como tese de doutoramento era, em verdade, uma obra de psicologia, sustentada numa análise que é imediatamente psicológica. Porém, como também já ressaltamos, ele tem em mente os aspectos econômicos e sociais da situação colonial, argumentando ainda que uma verdadeira desalienação exige, de certa forma, uma conscientização acerca desses aspectos.

Isso pois o complexo de inferioridade que surge entre os povos colonizados em função do apagamento de suas características culturais (Fanon, 2008), se dá inicialmente por meios econômicos, isto é, pela subalternização econômica de um povo provocada por outro - lembremos da noção marxiana de acumulação primitiva de capital (Marx, 1867/2017), cunhada para abordar justamente a dominação econômica e política da Europa sobre parcelas consideráveis da humanidade - e posteriormente, pela interiorização ou epidermização dessa inferioridade, criada pelo branco¹², que por sua vez ostenta um complexo de superioridade em razão da posição ocupada na sociedade colonial como referência universal de humanidade¹³.

¹² “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (Fanon, 2008, p. 90, grifos do autor).

¹³ Vale ressaltar que esse é o argumento fanoniano tanto em *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 2008) quanto em *Racismo e cultura* (Fanon, 1956/2021) e *Os condenados da terra* (Fanon, 1961/2022), o que demonstra que, para além de aspectos psíquicos e subjetivos, os processos econômico-sociais também são um fio condutor que atravessa o conjunto da obra. Embora não seja possível fazê-lo nesta pesquisa, caberia interrogar como se deu a apropriação de Fanon do método de Marx ou, para usar outra expressão, da crítica da economia política marxiana, pois parecem existir ecos dessas perspectivas em suas análises sobre o racismo e o colonialismo. Embora possamos supor, por meio de sua biblioteca (Khalifa, 2018), que Fanon não leu *O Capital*, os círculos intelectuais e os debates acompanhados por Fanon, à época, estavam permeados pela literatura de Marx, Engels,

Há de se dizer, contudo, que na posição fanoniana não há resquício de qualquer economicismo. Se é um fato que o processo de colonização - e de inferiorização do colonizado - é *inicialmente* econômico, a tomada de consciência acerca desse aspecto exige também ultrapassar “a dimensão meramente econômica da dominação” (Faustino, 2022, p. 51). O que isso significa?

Para Fanon, o racismo não é simplesmente um epifenômeno das contradições de classe, sendo ao mesmo tempo produto do colonialismo e processo que opera como eixo estruturante da sociabilidade capitalista moderna. Diante dessa perspectiva, entende-se que a racialização/epidermização dos sujeitos seja definidora dos lugares e posições sociais que cada indivíduo pode ocupar em uma dada sociedade. Assim, a raça delimita quais são as oportunidades e os obstáculos que cada sujeito, ao longo de sua vida, terá de enfrentar (Faustino, 2020a, 2022).

Para colocar em outros termos, Fanon está bastante ciente do processo econômico de produção e reprodução da sociabilidade moderna, em cujo centro encontramos o racismo e o colonialismo. Porém, ele era um psiquiatra e considerava esta obra como possuindo um caráter psicológico. Então, em suas análises, ele busca ir além da mera constatação de que as relações sociais são responsáveis pela produção e reprodução da opressão contra os negros. Portanto, ele busca compreender como se dá a interiorização ou a subjetivação desses processos sociais. De acordo com Deivison Faustino:

[...] O outro aspecto da racialização é a interiorização subjetiva dessa epidermização por parte tanto do colonizador como do colonizado. É o momento em que os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como humanos para verem a si e a os outros através da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre branco x negro é assumida por ambos como identidade fixa e essencial, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo (Faustino, 2022, p. 67)

Em outras palavras, a interiorização subjetiva das normas e perspectivas racistas oriundas do colonialismo impede um reconhecimento recíproco entre os sujeitos, que passam a relacionar-se tendo em mente uma visão estereotipada e fantasiosa sobre si mesmos, os outros e o mundo. Trata-se da problemática da “interdição colonial do reconhecimento” (Faustino, 2020, p. 41-49), explorada por Fanon no último capítulo da obra, em uma discussão acalorada

Lênin e outros. Esse aspecto costuma ser menos comentado pela literatura especializada no pensamento fanoniano, mas Fanon chega ao ponto - em *Antilhanos e Africanos* - de argumentar que nas Antilhas “as histórias raciais não passam de uma superestrutura, uma cobertura, uma surda emanção ideológica revestindo uma realidade econômica” (Fanon, 1955/2021). Recupera, assim, a metáfora marxiana da relação entre base-superestrutura de uma forma que, atualmente, consideraríamos bastante dogmática, embora estejamos longe de identificar indícios concretos de qualquer dogmatismo no tratamento desses temas se consideramos o conjunto da obra de Fanon.

com o filósofo idealista alemão G. W. F. Hegel. Ainda sobre a categoria de sociogênese, observemos como ela surge no texto fanoniano:

Reagindo contra a *tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX*, Freud, através da *psicanálise*, exigiu que fosse levado em consideração o *fator individual*. 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, grifos nossos)

Em toda a obra de Fanon, esse é o único momento em que a categoria de *sociogenia* ou *sociogênese*, fundamental ao edifício teórico fanoniano, é mencionada. Ela emerge durante uma discussão metodológica e analítica em que o autor busca compreender como e por meio de quais ferramentas seria possível compreender o que ele está chamando de *alienação* do negro. Este conceito aparece em *Pele negra, máscaras brancas* com, basicamente, dois sentidos fundamentais: o primeiro, médico-psiquiátrico, para tratar do sofrimento, traumas e neuroses derivadas da situação colonial; o segundo, mais subjetivo ou filosófico, para falar dessa mistificação de si, do outro e do mundo, que se ergue sobre as bases da hierarquia racial e do poder colonial.

Em todo caso, trata-se de compreender de que maneira a sociedade colonial opera não apenas para reproduzir-se socialmente, mas para produzir subjetividades e sofrimento psíquico. Nesse sentido, ele contrasta a sociogênese com outras duas categorias, filogenia ou filogênese e ontogenia ou ontogênese:

A psicologia filogenética ou constitucional, é aquela que relaciona o comportamento humano à morfologia e à fisiologia humanas, partindo de uma correlação generalizante entre o perfil corporal e as características psicológicas dos sujeitos. Fanon, estudante de psiquiatria preocupado com as dimensões sociais do sofrimento psíquico, comemora as rupturas representadas por Freud ao inserir a perspectiva ontogênica - ou seja, o papel da experiência individual - nas reflexões sobre os processos psíquicos filogenéticos. No entanto, advoga pela necessidade de considerar a constituição do sujeito na relação recíproca com seu contexto histórico e social concreto (Faustino, 2022, p. 49)

O raciocínio é mais ou menos o seguinte: a psicologia filogenética ou constitucional - bastante ligadas ao campo da medicina e da psiquiatria - tende a desenvolver análises sobre o psiquismo humano correlacionando-o diretamente com as características físicas dos sujeitos, o que frequentemente descamba em perspectivas racistas sobre a subjetividade, como é o caso com as teses do racismo científico.

Nesse sentido, a psicanálise freudiana - embora não tenha abordado diretamente a problemática do racismo contra os negros¹⁴ - representa uma ruptura com essa perspectiva anterior ao advogar pela necessidade de considerar a experiência individual de cada sujeito ao abordar os processos psíquicos. No entanto, a alienação, o complexo de inferioridade, a

¹⁴ “Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiando do uso que dela poderia ser feito, preferimos intitular este capítulo: ‘O preto e a psicopatologia’, uma vez que, nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros.” (Fanon, 2008, p. 134)

neurose - enfim, o sofrimento do negro em geral - não é o resultado de um conflito psíquico interno, simplesmente, mas de um processo histórico-social, a colonização, que ao longo do seu desenvolvimento e consolidação, encontra maneiras e formas de se enraizar de maneira profunda no âmbito do psiquismo. Assim, torna-se necessário, para qualquer perspectiva analítica - clínica, inclusive - que se debruce sobre a subjetividade e a experiência do negro, considerar o processo de constituição do sujeito dentro do quadro mais geral de uma sociedade determinada, com suas particularidades históricas e concretas¹⁵.

Neste diálogo com a psicanálise freudiana, Fanon não necessariamente indica uma recusa absoluta de suas teses, mas uma espécie de atualização deste referencial teórico para abarcar a problemática do racismo, da racialização e do colonialismo. É nessa direção que devemos compreender a afirmação de que a sociogenia deve caminhar *ao lado* da filogenia e ontogenia. Como sugerimos anteriormente, existem algumas continuidades metodológicas entre a tese de doutoramento encaminhada por Fanon para se formar e *Pele negra, máscaras brancas*. Embora sejam textos finais completamente distintos em termos de forma e conteúdo, nesse ponto eles se cruzam. Comentando a tese, Jean Khalifa argumenta:

No entanto, se não há uma organogênese pura das doenças mentais, também não há uma psicogênese pura, apesar do progresso que constitui a psicanálise de Freud. Para Fanon, esta oposição se tornou obsoleta e ele propõe associar a sociogênese à organogênese e à psicogênese, pois as formas tomadas pelas doenças mentais são determinadas pela estrutura das relações das quais o indivíduo é capaz ou incapaz de participar e, logo, por fatores "externos", nem orgânicos nem psíquicos, mas institucionais, sociais e culturais (ou antropológicos), fator que enfatizará mais tarde (Khalifa, 2019, p. 94).

De acordo com a perspectiva fanoniana, as “doenças mentais” são formadas justamente pelas relações sociais em que o sujeito está ou não inserido. Buscando superar a perspectiva filogenética, que associa o sofrimento a um problema orgânico (ou biológico), e a perspectiva ontogenética, que entende o sofrimento como resultado de um conflito psíquico (ou subjetivo), ele defende que o sofrimento, numa situação colonial, procede dos conflitos sociais que se estendem ao âmbito do psiquismo.

Falando especificamente sobre a neurose, Fanon argumenta: “A estrutura neurótica de um indivíduo será justamente a elaboração, a formação, a eclosão no ego de nódulos conflituais provenientes em parte do meio ambiente, em parte da maneira toda pessoal com que este indivíduo reage a essas influências (Fanon, 2008, p. 82). Vale ressaltar que, mesmo considerando os conflitos que surgem do ambiente, ou do social, Fanon não prescinde da ideia

¹⁵ Como abordaremos no próximo capítulo, Neusa Santos Souza, psicanalista brasileira, deixou isso bastante nítido em sua obra seminal intitulada “Tornar-se negro”, ao afirmar: “Construção histórica, a emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais geral de injunções da história da formação social em que ele se inscreve” (Souza, 2021, p. 47)

de que o sujeito, independentemente de suas condições atuais, apresenta a capacidade de agir, mas o fundamental está no fato de que “a não observação das raízes econômicas e sociais das neuroses psíquicas levaria, no mais das vezes, a diagnósticos equivocados” (Faustino, 2022, p. 50).

Na obra *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Hussein Bulhan aparenta concordar com essa perspectiva:

Para ele, a sociogenia assumia uma precedência definitiva sobre ambas a ontogenia e a filogenia. O efeito fragmentador da perspectiva ontogenética e as consequências ossificantes das explicações filogenéticas obscurecem uma dimensão fundamental da psique humana. Devido à sua inclinação conservadora, ambas a ontogenia e filogenia negam a vocação do humano como um sujeito da história e, portanto, destroem qualquer esperança de mudança social. A ontogenia revela o homem como indivíduo - o objeto indefeso, desesperado e isolado de uma estrutura social repressiva e opressora. A filogenia aponta a futilidade da resistência do homem contra uma maldição que está embutida em um passado irreparável. Como argumentado consistentemente através de seus escritos, Fanon tinha uma convicção inabalável que a causa fundamental da alienação é, em primeiro lugar, socioeconômica e, em segundo lugar, a internalização da desigualdade social, assim como da violência. Para ser efetiva e significativa, de acordo com Fanon, todos os esforços rumo à desalienação devem, portanto, intervir tanto no nível socioeconômico quanto no psicológico. (Bulhan, 1985, p. 80, tradução nossa)

De maneira mais simples e direta: “Fanon, portanto, define estas duas esferas - econômica e psicológica - como constituintes do problema racial, parte da estrutura de poder do mundo moderno. Mas a primeira é fundamental, e seria a origem da segunda” (Barbosa, 2025b, p. 255). No primeiro capítulo da obra - sobre a linguagem -, em que aborda as tentativas de identificação dos antilhanos com os franceses por meio da língua metropolitana e os fracassos comunicacionais que emergem como resultado da impossibilidade dos colonizadores reconhecerem os colonizados como humanos, Fanon argumenta: “Estamos convencidos de que estes imbecis são o produto de uma estrutura econômico-psicológica: mas é preciso avançar mais a partir daí” (Fanon, 2008, p. 47).

No quarto capítulo, onde tece uma crítica à obra *Psicologia da colonização* de Octave Mannoni, pelo fato de que o autor compreende o complexo de inferioridade como algo pré-existente à colonização, Fanon se refere à situação do *apartheid* e suas consequências violentas na África do Sul, sugerindo: “Poderíamos retrucar que este desvio da agressividade do proletariado branco na direção do proletariado negro é, fundamentalmente, uma consequência da estrutura econômica da África do Sul” (Fanon, 2008, p. 86). Algumas páginas mais adiante, ele vai dizer que “a Europa tem uma estrutura racista” (Fanon, 2008, p. 89).

Eis o diagnóstico: existe nas sociedades coloniais uma estrutura social que atravessa e conforma os sujeitos em um determinado tempo e espaço, influenciando nos rumos, ao mesmo tempo, da sociedade e da vida psíquica dos indivíduos que dela fazem parte: “A

estrutura social existe principalmente com o propósito da exploração. A violência, brutal e sutil, à trouxe a existência e a mantém. Essa violência, que permeia a ordem social, afeta com o tempo a vida dos colonizados da maneira mais fundamental” (Bulhan, 1985, p. 190, tradução nossa).

Por essas razões, neste livro e em outras obras, Fanon aborda as ramificações tanto clínicas quanto políticas da violência presente na situação colonial, cobrindo inclusive suas expressões em termos de agressão e sexualidade, manifestações na linguagem, fantasias, sonhos, psicopatologia e suas relações com o narcisismo, masoquismo e auto-ódio (Bulhan, 1985).

O fato é que essa estrutura social, de caráter racista, condiciona, influencia e possibilita a existência de indivíduos marcados pela alienação colonial: os brancos/colonizadores sustentando teses e proposições sobre o outro - o negro, o árabe, o indígena - marcadas por perspectivas fantasiosas e mistificadas, colaborando cotidianamente com essa mistificação. O negro/colonizado, tecendo os fios de sua própria subjetividade, também sob a égide desta mistificação produzida pelo branco, mas negando a si próprio no processo.

Apesar dos pesares, há um prognóstico. Sendo o racismo um produto e um processo que se desdobra tanto no âmbito da dimensão social quanto no psiquismo - resultado portanto, da ação humana no domínio da história -, este prognóstico exige reconhecer a necessidade de abalar as “raízes contaminadas do edifício”, ou seja, transformar radicalmente essa estrutura social responsável pela reprodução do racismo e do colonialismo na sociedade, nos corpos e mentes, por meio de uma intervenção humana que se realize através de uma práxis política revolucionária (Faustino, 2022). Para Fanon, existe uma solução para a problemática do racismo, porém: “Ela implica uma reestruturação do mundo” (Fanon, 2008, p. 82).

A essa altura, torna-se necessário prestar um esclarecimento, de modo que evitemos reproduzir uma caricatura do que seria o pensamento fanoniano, que geralmente se apresenta nos casos em que o autor, a despeito de suas reflexões profundas sobre a problemática da violência no colonialismo, é tomado por um apologeta da violência, como se ela fosse capaz de solucionar os problemas e conflitos - inclusive subjetivos/psíquicos - dos colonizados.

Mencionemos um exemplo do campo da psicanálise: Em *Segredos da alma: uma história sociocultural da psicanálise*, Eli Zaretsky cita Fanon em determinado momento, quando aborda as transformações produtivas, sociais e subjetivas que ocorrem a partir dos anos 1960 e as suas implicações para o campo da psicanálise.

Ao mencionar a diferença racial como estruturante do colonialismo e a objetificação do colonizado que decorre disso, sugere que esta seria a tese de Fanon: “Os que sofriam com esse *mau* reconhecimento não precisavam da psicanálise; precisavam da violência purgadora da

revolução” (Zaretsky, 2006, p. 293). Sob esse ponto de vista, poder-se-ia deduzir que, para Fanon, a clínica e a política são duas dimensões completamente apartadas. Mais que isso, é possível entender que, optando por trabalhar com uma delas, torna-se necessário rejeitar a outra. Mas, o pensamento fanoniano é mais complexo que isso.

Fanon aborda a questão da relação entre a clínica e a política no capítulo quatro de *Pele negra, máscaras brancas*, quando menciona um sonho hipotético e busca analisá-lo:

Quando um preto me conta o seguinte sonho: “Caminho há muito tempo, estou muito cansado, tenho a impressão de que algo me espera, ultrapasso as barreiras e os muros, chego a uma sala vazia, e atrás de uma porta ouço um barulho, hesito antes de entrar, enfim tomo uma decisão e entro: há nessa sala alguns brancos, constato que eu também sou branco”. (Fanon, 2008, p. 95)

E continuando:

Quando tento compreender este sonho, analisá-lo, sabendo que este amigo tem dificuldades em se desenvolver, concluo que este sonho realiza um desejo inconsciente. Mas, fora do meu laboratório de psicanalista, quando tiver de integrar minhas conclusões ao contexto do mundo, direi:

1. Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.

2. Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica.

Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais (Fanon, 2008, p. 95).

Neste momento, Fanon aparenta concordar com a tese freudiana segundo a qual o sonho seria a realização disfarçada de um desejo inconsciente que se encontra reprimido. Mas, como em outros momentos da obra, ele aponta para a necessidade de ir além daquilo que suas principais referências intelectuais possibilitaram. Pensando a partir de uma perspectiva sociogenética, torna-se importante para ele não fechar-se em um “laboratório” de psicanalista, considerando esse contexto mais amplo de uma sociedade, com todas as suas características e determinações próprias. Por isso, Fanon propõe como objetivo libertar o paciente deste desejo, de modo que se abra um campo de possibilidades para que ele possa atuar (ou não, desde que esclarecidas as causas do sofrimento) numa perspectiva revolucionária, de transformação da estrutura social:

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste *dilema*: branquear ou desaparecer, *ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir*; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, *uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade)* a respeito da *verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais*. (Fanon, 2008, p. 95-96, grifos nossos)

Para Fanon, a luta contra o racismo e o colonialismo impõe a necessidade de encontrar soluções nos âmbitos objetivo e subjetivo, ou social e psíquico. O processo de libertação do sujeito implica o engajamento numa práxis política revolucionária, que tenha como objetivo final a transformação da estrutura social colonial. Ao mesmo tempo, é imprescindível que o sujeito torne-se capaz de escapar dos dilemas, impasses e conflitos determinados pela situação colonial, elaborando um discurso acerca de si mesmo que possibilite desenvolver outras formas de vida e existência: “O Homem liberado do trampolim constituído pela resistência dos outros, ferindo na própria carne para encontrar um sentido para si” (Fanon, 2008, p. 27).

2.3. Experiência vivida e discurso de si

Apenas um ano após publicar *Pele negra*, em 1953, Fanon realiza um estágio no Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, junto ao psiquiatra catalão François Tosquelles, formulador da psicoterapia institucional, onde colabora com o jornal da instituição, chamado *Traço de União*, escrevendo alguns de seus editoriais, em que aborda temas diversos em linguagem simples, objetiva e direta, na medida em que o público que se dedicava à leitura do impresso era, em geral, composto pelos profissionais e pacientes do hospital.

Na edição de nº 133, do dia 30 de janeiro deste ano, ele escreve: “Não há porque desprezar aquilo que chamamos de cotidiano. Não há por que sair em busca do inusual. É a partir do comum que poderão surgir as intenções criativas.” (Fanon, 1953/2021, p. 263). Pode ser que isso pareça algo banal, escrito simplesmente para alertar os pacientes sobre as atividades realizadas na instituição, chamar a atenção para as vivências e relações interpessoais que acontecem no cotidiano, ou então buscar que se apropriem daquilo que seria mais imediato e familiar, de modo que se torne mais simples encontrar soluções para o que lhes aflige.

De todo modo, parece-nos que esse apreço pelo cotidiano está longe de ser algo trivial. Na verdade, avaliamos que pode tratar-se de uma espécie de orientação metodológica para os estudos e análises de Fanon. Aliás, poderíamos observar ao longo de todas as obras, como as experiências do cotidiano da vida social parecem ser bastante relevantes para Fanon, e como ele se utiliza delas para realizar a crítica do problema racial e, assim, dar alguns passos na direção de uma resolução¹⁶.

¹⁶ Reiteramos que Fanon é um pesquisador que, em geral, tem em mente objetivos políticos a serem alcançados. Nesse sentido, ele parece se colocar bastante próximo da famosa “Tese Onze” das *Teses sobre Feuerbach*, de Karl Marx: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*” (Marx, 1845/2007, p. 539). Apenas em *Pele negra*, podemos observar essa semelhança em duas ocasiões, sendo a primeira na introdução: “Diante da convivência das raças branca e negra, pensamos que existe uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, visamos a sua destruição” (Fanon, 2008, p. 29). E de forma ainda mais nítida no capítulo seis: “A análise do real é delicada. Um pesquisador pode adotar duas atitudes diante do seu tema. Na primeira ele se contenta em descrever – à maneira do anatomista que

No caso de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon explicitamente ressalta que as suas observações resultam, ao menos em partes, da experiência pessoal vivida por ele: “As atitudes que me proponho a descrever são verdadeiras. Eu as encontrei um número incalculável de vezes.” (Fanon, 2008, p. 29). No capítulo quatro, logo após dizer que acredita que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por alguém que não a viva, e afirmar que Octave Mannoni “não tentou sentir de dentro o desespero do homem de cor diante do branco”, ele diz acerca do próprio trabalho de pesquisa: “Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Táctil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo” (Fanon, 2008, p. 86).

Na conclusão da obra, ele refere-se mais uma vez à impossibilidade de realizar essa pesquisa de maneira objetiva, leia-se, com uma postura neutra requerida pela psiquiatria organicista da época. Agora, ele explica melhor o que gerava essa impossibilidade: “Deve-se ter percebido que a situação que estudei não é clássica. A objetividade científica me foi proibida, pois o alienado, o neurótico, era meu irmão, era minha irmã, era meu pai” (Fanon, 2008, p. 186). Existem algumas razões para isso:

Ele não apenas experienciou pessoalmente o peso imenso de uma estrutura social opressiva, como também observou seus efeitos sobre aqueles em seu meio social. A questão para ele, portanto, não era acadêmica nem abstrata. Seres vivos ao seu redor eram abusados, mutilados, desumanizados. As vítimas eram, na verdade, ninguém menos que seu irmão, sua irmã, ele próprio. A experiência pessoal e a observação o convenceram de que a fonte de sua angústia compartilhada não eram maus genes ou hereditariedade, mas uma estrutura social específica. (Bulhan, 1985, p. 195, tradução nossa)

Precisamos destacar que, desde o início da obra - escrevendo na primeira pessoa do singular - Fanon manifesta um incômodo profundo com tudo aquilo que a situação colonial determinava sobre ele mesmo, por meio da produção e reprodução da hierarquia racial, seja através de práticas discriminatórias ou discursos que reforçavam estereótipos acerca do negro: “De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim” (Fanon, 2008, p. 26).

O processo histórico da colonização, sendo o ponto de partida para o desenvolvimento global do modo de produção capitalista, trouxe em seu bojo não apenas o saqueio das riquezas naturais, a violência e a escravização, mas - no processo de sua evolução e atualização histórica - elaborou também uma série de teses, proposições, discursos, fantasias e mitos em relação aos negros de modo a “racionalizar” a desumanização e o processo de dominação econômica, política e cultural levada à cabo no cotidiano da situação colonial.

se surpreende quando, ao descrever a tibia, alguém lhe pergunta o número de depressões anti-peroneais que ele possui. [...] Na segunda atitude, após ter descrito a realidade, o pesquisador se propõe a modificá-la. Aliás, em princípio, a intenção de descrever parece implicar uma preocupação crítica e, por conseguinte, uma exigência de superação em busca de alguma solução.” (Fanon, 2008, p. 145)

No colonialismo, o negro se vê numa situação impossível. Toda a sociedade se erige sob as bases do racismo e da desumanização, apresentando-lhe uma única solução: tornar-se humano implica embranquecer, falar corretamente a língua metropolitana, esquecer suas próprias referências socioculturais, seus pares e seu corpo. Porém, está é uma alternativa falsa, que gera um impasse, na medida em que, mesmo fazendo tudo isso, o negro não possui o atributo da brancura que, numa sociedade colonial, garante o reconhecimento da condição humana (Fanon, 2008).

Temos nos três primeiros capítulos do livro uma série de discussões sobre essa impossibilidade de reconhecimento que ocorre no encontro do sujeito negro com o mundo branco, o que se manifesta na linguagem, na sexualidade, no amor e nas relações interracialis. Neles, Fanon também analisa criticamente algumas obras populares da época, que segundo ele apresentavam o negro de forma estereotipada e mistificada: são os filmes *Requins d'acier* de Archie Mayo, *Sans pitié* de Alberto Lattuada e *Duel au soleil* de David Selznick no primeiro capítulo; os romances *Je Suis Martiniquaise*, de Mayotte Capécia e *Nini*, de Abdoulaye Sadjí no segundo; o romance *Un homme pareil aux autres*, de René Maran, no terceiro.

Para ele, o racismo também se expressava e se reproduzia cotidianamente por meios interpessoais, culturais, estéticos e ideológicos, que formam os sujeitos pertencentes à determinada sociedade e, a nível mais individual, à determinada classe e raça. Embora não seja o nosso foco, cabe comentar um momento em que Fanon ressalta esse ponto, no capítulo seis, “O preto e a psicologia”.

Logo após argumentar que toda neurose entre os antilhanos/colonizados resulta especificamente da situação cultural imposta pelo colonialismo, ele afirma: “Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence.” (Fanon, 2008, p. 135).

A reflexão busca evidenciar mais uma vez que o racismo é produto e processo da sociabilidade capitalista moderna. Por essa razão, encontra meios de se perpetuar através de textos, discursos, relatos, anedotas, mitos, imagens, aparelhos ideológicos (escolas, redes de comunicação, igrejas), etc., que servem ao objetivo de reproduzir socialmente a opressão e a dominação dos negros, sustentando a supremacia racial da branquitude, pilar estruturante das sociedades modernas: “A escola, os livros de história, as histórias em quadrinhos, as salas de

teatro - todos esses reforçam a dissonância cognitiva e até mesmo o auto-ódio” (Bulhan, 1985, p. 191).

De acordo com Alice Cherki: “Que o discurso dominante, em sua configuração colonial, no caso, possa afetar a pessoa na própria constituição de seu inconsciente subjetivo, é uma questão que atravessará toda a obra posterior de Fanon, quer como psiquiatra, político ou pensador da alienação.” (Cherki, 2022, p. 52). Nesse sentido, há uma clara implicação em termos subjetivos, oriunda do racismo: “Com efeito, o discurso racista se instituiu sobre a prerrogativa de articular as concepções de identidade, imagem e representação, de modo a imprimir no corpo negro uma homogeneização com vistas a lhe vedar uma narrativa própria de si.” (Andrade, 2025, p. 2).

Este ponto é importante pois se, em todo o livro, Fanon em determinados momentos escreve na primeira pessoa do singular, isso alcança o ápice no capítulo cinco, onde ele trata de todos esses temas costurando uma narrativa acerca de sua própria experiência singular enquanto homem negro, martinicano, vivendo na França.

“A experiência vivida do negro” foi publicado como ensaio na edição de maio de 1951 da revista *Esprit*, originalmente intitulado “O lamento do negro: a experiência vivida do negro”, abarcando análises sobre a obra de Sartre e a questão racial (inclusive demonstrando similaridades e diferenças entre o racismo antinegro e o racismo antisemita), memórias pessoais, filosofia, psicanálise e crítica literária. Fanon, conhecido por falar pouco acerca da sua vida pessoal, escreve nesse ensaio/capítulo de maneira autobiográfica, abordando o sofrimento psíquico enfrentado por ele na cidade de Lyon, onde se formou médico, e também a transformação subjetiva vivida no processo de encontro com a própria negritude (Cherki, 2022; Shatz, 2024).

Fanon inicia o capítulo da seguinte maneira:

“Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!”

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, *fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador*. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. *Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu.* (Fanon, 2008, p. 103, grifos nossos)

Nesse trecho, Fanon começa a desenvolver uma ideia bastante presente no conjunto da sua obra, ao considerar que, dentre outras coisas, o negro colonizado passa por um processo de coisificação ou de objetificação. Enquanto busca um sentido para si mesmo e o mundo, ele se

depara com o reforço cotidiano dessa objetificação, fixando-o, impondo em termos de seu próprio corpo e subjetividade, a perspectiva da branquitude. Ele está tratando, nesse capítulo, do caminho que compreende o processo de passagem dessa objetificação à humanização do sujeito.

Logo em seguida, começa a desenvolver uma reflexão sobre o processo de formação do corpo para os negros: “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (Fanon, 2008, p. 104). Abordando como o olhar do branco se impõe com um peso massivo sobre o negro, ele continua:

Elaborei, abaixo do esquema corporal, um *esquema histórico-racial*. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual” , *mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos*. (Fanon, 2008, p. 105, grifos nossos)

Presume-se a partir disso que o processo de elaboração do esquema corporal para os negros colonizados é sobredeterminado por um esquema histórico, fornecido não por sensações e percepções próprias oriundas de uma suposta natureza ou essência racial, tampouco por uma formulação subjetiva acerca de si mesmo, mas pelas relações sociais e pelo discurso dominante propagandeado pela branquitude em meio à situação colonial, que reduz o negro à condição de não-humano, de objeto.

Diante de repetidas atitudes racistas como as que ele menciona na abertura do capítulo, quando pessoas brancas notam a sua presença com frases como “Olhe, um preto!”, assim como do fato de que, no trem, deixavam vários espaços vagos ao seu redor, Fanon mostra-se esgotado: “Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a *historicidade* que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial” (Fanon, 2008, p. 105). Apresentando uma hipótese de trabalho, no artigo *Psicanálise e negritude: o mal-estar do racismo*, diz-nos Érico Andrade (2025, p. 2):

O racismo cria uma experiência singular de vulnerabilização do corpo, cuja partilha sensível se liga à corporeidade negra apenas por meio da qual ela se expressa esteticamente enquanto, portanto, uma experiência sensorial. Isto é, o sofrimento é universal no sentido de que ele se refere sempre à vulnerabilidade, mas o modo como esse sofrimento concorre para os processos de subjetivação se realiza, pelo menos no contexto das pessoas negras, por meio de um corpo racializado que experimenta esteticamente, sensorialmente, o racismo.

Ele argumenta que o racismo impõe uma experiência de vulnerabilidade ligada à experiência estética do corpo racializado, a que ele chama de preterimento racial, que marca a significação da vulnerabilidade e, inclusive, força certos corpos a serem tomados como menos

vulneráveis por, supostamente, serem também menos humanos. Esse preterimento racial seria, então, um sentimento de rejeição por meio do qual as pessoas negras sentem que a corporeidade se coloca como um limite em sua sociabilização, configurando uma experiência em que o sujeito reconhece no próprio corpo marcadores socialmente construídos que servem de justificativa para a exclusão social do corpo negro (Andrade, 2025).

Fanon não aborda a questão diretamente nesses termos: partilha sensível, experiência estética/sensorial do racismo, preterimento racial não são categorias e termos que estão presentes em suas reflexões. Apesar disso, é importante reconhecer que a formulação de Andrade (2025), inspirada no pensamento de Fanon de outros/as intelectuais que abordaram a experiência do racismo, tem o potencial de auxiliar na compreensão da diferença - segundo a perspectiva de Fanon - entre o racismo antinegro e o racismo antisemita, sobretudo ao tratarmos do impacto da discriminação racial no que se refere à experiência corporal e subjetiva:

Ainda assim o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido. [...] O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição (Fanon, 2008, p. 108, grifos nossos)

Não que os judeus não tenham sido oprimidos e perseguidos, ou então que não existam uma série de histórias, relatos, anedotas e mistificações em torno dos judeus. Fanon, que lutou contra os nazistas e era um ávido leitor de Jean-Paul Sartre, conhece em profundidade a “questão judaica”, dialoga com ela ao longo do livro, inclusive nas páginas a seguir: “O judeu e eu: não satisfeito em me racializar, por um acaso feliz eu me humanizava. Unia-me ao judeu, meu irmão de infortúnio” (Fanon, 2008, p. 112). E continua logo em seguida, trazendo à tona uma anedota de seus tempos de escola: “Foi meu professor de filosofia, de origem antilhana, quem um dia me chamou a atenção: ‘Quando você ouvir falar mal dos judeus, preste bem atenção, estão falando de você’ (Fanon, 2008, p. 112).

Tudo isso para afirmarmos que Fanon não ignorava a existência de um racismo antisemita, inclusive no seio da Europa. Porém, a questão para ele é que, aos judeus que possuem o atributo da brancura - e por isso estão, segundo o colonialismo, mais próximos da condição de humanos - é possibilitado “escapar” daquilo que seria a própria “judeidade”, sendo possível produzir uma narrativa de si mesmo a despeito do que pensa o antisemita.

Para o sujeito negro, porém, a experiência estética do corpo racializado - se pensamos nos termos apresentados por Andrade (2025) - impede qualquer tentativa de escapar da negritude: “Ser negro é partilhar da experiência coletiva de ser racializado pela imposição da raça à

corporeidade” (Andrade, 2025, p. 3). Nesse sentido é que o negro está sobredeterminado pelo exterior, ou seja, pelo esquema epidérmico racial tecido durante longos anos pela situação colonial e seus discursos, pela branquitude e pelo racismo cotidiano, que, além de tudo, “sequestra das pessoas negras a possibilidade de narrarem a experiência singular de suas vidas por lhes constranger sempre a tecer uma narrativa de si como resposta ao que a branquitude lhes impõe” (Andrade, 2025, p. 2).

Nas páginas seguintes, Fanon vai relatar os meios utilizados por ele para combater o irracionalismo manifestado no racismo antinegro e para construir outras perspectivas de existência e vida, começando pelo que poderíamos chamar de uma batalha no âmbito das ideias: “Tomei a decisão de me defender. Como boa tática, quis racionalizar o mundo, mostrar ao branco que ele estava errado.” (Fanon, 2008, p. 110). Ele argumenta que os cientistas foram capazes de confirmar a humanidade do negro e que, em alguns casos, isso era reconhecido pelos brancos, o que não excluía a possibilidade de se mostrarem irredutíveis em determinados aspectos, como no caso dos relacionamentos interracialis (Fanon, 2008).

Logo em seguida, diante do fracasso dessa empreitada inicial no campo das ideias, ele busca outro caminho, deparando-se com a cultura e a história negras, tentando descobrir o sentido da identidade negra e entrar em termos com a própria negritude. Porém, a todo momento recebe sugestões de que os negros seriam primitivos, meio-humanos, ou então de que não deveria dedicar-se a pesquisar o passado. Ele reclama de travar batalhas que se iniciam previamente perdidas:

Assim, a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o “verdadeiro racional”. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido. Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, quando tentava, no plano das idéias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim. (Fanon, 2008, p. 120)

Quando menciona a ideia de que teve a sua tentativa de reivindicar a negritude no plano das ideias arrancada de si mesmo, Fanon está se referindo a Sartre, que ao abordar o movimento francófono da negritude, pilar teórico fundamental do pensamento fanoniano, sugere que a negritude criaria um “racismo antirracista”, quando o necessário seria solidarizar-se com os oprimidos de qualquer cor e diluir a noção subjetiva de negritude na noção objetiva de proletariado.

Para ele, a raça seria uma noção concreta e particular, enquanto a classe seria universal e abstrata. A posição da negritude seria um movimento de negação necessário da ordem colonial, mas não suficiente, devendo dar lugar a preparação de uma sociedade sem raças.

Fanon aborda da seguinte maneira esse posicionamento vindo daquele que considerava um mestre:

Quando li esta página, senti que roubavam a minha última chance. Disse a meus amigos: “A geração dos jovens poetas negros acaba de receber um golpe imperdoável.” Havíamos apelado para um amigo dos povos de cor, e este amigo não achou nada melhor a dizer do que mostrar a relatividade de nossa ação. Desta vez este hegeliano-nato esqueceu de que a consciência tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si. (Fanon, 2008, p. 121)

Fanon refere-se a esse posicionamento como um duro golpe nos poetas que compunham o movimento francófono da negritude, ressaltando que haviam apelado a Sartre por conta do engajamento político-intelectual que tinha nas lutas contra o colonialismo e o racismo, mas ele resolveu mostrar que a ação desses jovens intelectuais era necessária, mas relativa e limitada, precisando ser superada em outro momento.

Em um movimento ousado, Fanon questiona esse intelectual que tanto admira: “Desta vez este hegeliano-nato esqueceu de que a consciência tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si” (Fanon, 2008, p. 121). Algumas páginas adiante ele continua a reflexão, mencionando mais uma vez o filósofo existencialista e citando um trecho do poema *Minha negritude* de Aimé Césaire, em que o autor celebra a identidade negra, sugerindo que ela não significa um encastelamento ou ensimesmamento, mas uma recusa de estereótipos e uma postura de solidariedade que carrega consigo a revolta contra a opressão:

O que é certo é que no momento em que tento reorganizar o meu ser, Sartre, que permanece o Outro, denominando-me, elimina qualquer ilusão. Então eu lhe digo:

Minha negritude não é nem torre nem catedral
Ela mergulha na carne vermelha do solo
Ela mergulha na carne ardente do céu
Ela rasga a prostração opaca da paciência sensata... (Fanon, 2008, p. 124)

Enquanto buscava meios subjetivos de sustentar-se diante da opressão do racismo antinegro, Sartre - um estudioso engajado na luta antirracista, sim, mas também um representante da branquitude e da intelectualidade francesa em geral - buscava superar aquilo que considerava um movimento ilusório desses intelectuais. Fanon não se satisfaz com essa perspectiva, argumentando pela necessidade de conhecer e afirmar a própria negritude, de modo que seja possível desenvolver outras formas de existência e vida. O poema de Aimé Césaire apenas reforça este ponto:

Enquanto que eu, no paroxismo do vivido e do furor, proclamo isto, Sartre me lembra que minha negritude é apenas um tempo fraco. Na verdade, na verdade vos digo, meus ombros se esquivaram da estrutura do mundo, meus pés não sentem mais a carícia do solo. Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negridão. Ainda sem ser branco, já não mais negro, *eu era um condenado*. Jean-Paul Sartre *esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco*. (Fanon, 2008, p. 124, grifos nossos)

A despeito das dificuldades, dos impasses e desafios impostos pela situação colonial em termos do corpo e das subjetividades negras, o encontro com a negritude representa um momento de busca por um sentido de si que escape às prerrogativas, discursos e mitos coloniais. Nesse sentido, ele aponta para a possibilidade, mesmo que tensa e produtora de sofrimento - na medida da irredutibilidade do discurso colonial e da branquitude - de abrir-se para a multiplicidade que esse encontro representa: “Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado.” (Fanon, 2008, p. 124).

Esse ponto é reforçado por Fanon nos trechos finais, poéticos e emocionantes, deste capítulo. Ele relata o encontro de seu irmão com um militar que retorna da Guerra do Pacífico com uma amputação, sugerindo que ele devesse aceitar a própria cor como ele aceita a amputação de um membro, sendo ambos resultados de um acidente, de uma contingência. Diante disso, ele responde:

Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação. *Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita.* Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. *Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar.* (Fanon, 2008, p. 126, grifos nossos)

Nas últimas linhas do capítulo, o autor reafirma a sua recusa de em ser *fixado, objetificado, constrangido* em suas possibilidades de subjetivação, ressaltando a profundidade do próprio espírito/alma/subjetividade. Demonstra, assim, o processo de atravessamento de uma posição subjetiva marcada pela dominação colonial para outra, diversa, onde - por meio do encontro com a própria negritude - recupera a capacidade de pensar numa infinidade de perspectivas e proposições acerca de si mesmo.

3. O PENSAMENTO PÓS-FANONIANO NO BRASIL: LÉLIA GONZALEZ, NEUSA SANTOS SOUZA E BEATRIZ NASCIMENTO

Nesse capítulo, abordamos o pensamento de intelectuais negras brasileiras como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento. Apresentamos alguns aspectos que consideramos importantes nas reflexões das autoras, sem pretensão de exaurir o debate. Partindo desses elementos e de uma síntese das discussões iniciadas anteriormente sobre Fanon, buscamos analisar como os eixos centrais do pensamento fanoniano se desdobram nas ideias das autoras, que articulam de maneira original racismo, subjetividade e luta antirracista no Brasil, o que em nossa leitura configuraria um pensamento “pós-fanoniano” no país.

3.1. Lélia Gonzalez

Lélia de Almeida nasceu em 1935 na cidade de Belo Horizonte, capital de Minas Gerais. Ainda criança, muda-se com a família para o Rio de Janeiro, morando em bairros populares. Com um percurso incomum às jovens negras da classe trabalhadora, estudou no tradicional Colégio Pedro II, em seguida graduou-se em Filosofia, História e Geografia. Deu aulas em colégios, faculdades e universidades. A partir de 1964, assume o sobrenome Gonzalez a partir de seu casamento. Nos anos seguintes, continua sendo professora, filósofa, tradutora, envereda pelos rumos da antropologia, sociologia e psicanálise, sendo também feminista, militante antirracista, uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU) e uma das formuladoras de uma perspectiva teórico-metodológica que busca articular classe, raça e gênero em suas reflexões. Além disso, Lélia Gonzalez pode ser reconhecida pela construção de pontes entre a academia e a militância, o erudito e o popular, algo que pode ser identificado tanto em seus escritos quanto em relatos de outras intelectuais e militantes que a conheceram (Ratts, 2022; Carneiro, 2024).

Pretendemos explorar os pontos de contato entre o pensamento fanoniano e as formulações de Lélia Gonzalez. No curso dessa pesquisa, encontramos nos ensaios e intervenções da autora algumas menções diretas à Frantz Fanon. Iniciar abordando-as é importante pois irão nos ajudar a conhecer o que ela mesma disse sobre o psiquiatra martinicano. No artigo de 1983 intitulado *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez abre o texto com uma longa epígrafe, resumida da seguinte forma pelo antropólogo Alex Ratts (2022. p. 2-3):

O texto inicia com uma longa epígrafe intitulada Cumé que a gente fica? escrita com bastante coloquialidade e com teor de metalinguagem. A autora alude a uma “festa” em que um grupo de brancos chama pessoas negras (“a gente”) para estarem presentes na divulgação de um livro sobre questões negras e/ou raciais (“um livro sobre a gente”). Os primeiros (“gente fina, educada e viajada”) convidam os segundos (o “criolêu”, a “negrada”) para sentar-se à mesa, mas não é possível, não cabe. Seguem com seus discursos (“e mais discursos”) sobre opressão, discriminação e exploração, mostrando para as pessoas negras que conheciam o que elas viviam (“eles sabiam mais da gente do que a

gente”). A certa altura, uma “neguinha” com o microfone reclama da “festa”. Um branco se enerva e agride “um crioulo” que tomou o microfone para confrontar os brancos. O burburinho se torna zoada, por causa da “negrada ignorante e mal-educada”. Armou-se uma “quizumba”(festa, kizomba, na língua kimbundo).

Após a epígrafe, narrando essa série de acontecimentos, que apontam para as contradições no debate sobre a questão racial e os posicionamentos de brancos e negros sobre o assunto - com os primeiros buscando se impor aos segundos - Lélia busca analisar a situação e, no processo, menciona diretamente Fanon: “De saída, o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador. E isso já foi muito bem analisado por um Fanon, por exemplo” (Gonzalez, 1983/2020, p. 76). Em seguida, ela apresenta as suas próprias questões, adiantando elementos característicos de sua perspectiva analítica. Retomaremos isso mais adiante.

Em *Uma viagem à Martinica I*, relato da autora sobre a passagem que fez pela ilha para participar do Festival Internacional de Cultura, a autora também menciona Frantz Fanon. Ela inicia o texto apresentando ao leitor alguns elementos históricos, geográficos, econômicos e sociais sobre a Martinica, como o domínio de uma minoria branca sobre a maioria negra da população, o controle da economia pelos *békés*, os altos níveis de desemprego, o processo de assimilação dos martinicanos em função da política da metrópole francesa e de sua integração à Comunidade Europeia, etc.

Diante disso, ela ressalta que “a maior contribuição dos grandes nomes martiniquenses, internacionalmente reconhecidos, está na luta contra o colonialismo e na construção de uma identidade própria” (Gonzalez, 1991/2020, p. 272). Lembra, assim, de Aimé Césaire e de outros nomes do movimento francófono da negritude, como Léon Damas e Léopold Senghor. Nesse contexto, Gonzalez menciona novamente Fanon, dessa vez explicitando um pouco mais a leitura feita por ela do pensamento fanoniano:

Numa outra linha de pensamento, mas pondo o dedo na ferida da alienação do negro, encontra-se a dramática figura de Frantz Fanon, o jovem psiquiatra que se destacou na Guerra da Independência da Argélia. Crítico da noção de negritude, escreveu *Os condenados da Terra e Pele negra, máscaras brancas*. Este último é uma das mais acuradas análises dos mecanismos psicológicos que induzem o colonizado a se identificar com o colonizador. Na sua perspectiva, a desalienação do negro está diretamente vinculada à tomada de consciências das relações socioeconômicas (González, 1991/2020, p. 273)

A despeito de serem menções curtas e que não se aprofundam diretamente no texto fanoniano, elas demonstram que Gonzalez não apenas conhecia mas dominava sobretudo alguns aspectos centrais do pensamento do psiquiatra martinicano. Como sugere Ambra (2021), a autora reconhece o aspecto psíquico da alienação do negro ao sistema de dominação colonial.

Neste trecho Lélia também demonstra conhecer: a) O contexto histórico de produção da obra de Fanon, sobretudo de *Os condenados*. Ela era historiadora e, ao referir-se aos conflitos entre franceses e argelinos entre 1954 e 1962, utiliza o termo que melhor os descreve: Guerra de Independência¹⁷; b) As críticas fanonianas à noção de negritude e, portanto, ao movimento francófono de poetas, intelectuais e líderes políticos oriundos das colônias francesas; c) O debate sobre os mecanismos psicológicos da dominação colonial, sobretudo no que se refere à problemática da identificação com o colonizador e da construção de uma identidade negra; d) A perspectiva fanoniana de considerar a desalienação do negro como um processo de tomada de consciência das condições socioeconômicas, o que não significa, de maneira alguma, desconsiderar as reverberações subjetivas da questão racial.

Outro aspecto a se considerar ao abordar os ecos do pensamento fanoniano nas reflexões de Gonzalez, seria o diálogo de ambos os autores com a psicanálise. A autora brasileira se utiliza em seus ensaios e intervenções de uma série de conceitos e teorias da psicanálise freudiana e lacaniana. Desde os anos 1960, ela participava do mundo acadêmico como tradutora e professora universitária, o que contribui para este contato com a teoria psicanalítica. Lélia se interessou pelas discussões psicanalíticas antes mesmo da chegada ao Brasil de obras clássicas de Fanon. Quando ela toma contato com o pensamento fanoniano, por exemplo, já havia traduzido obras importantes do campo psicanalítico, como *Freud e a psicanálise* de Octave Mannoni, além de outros compêndios, o que aponta para um conhecimento aprofundado da teoria psicanalítica, o que de fato se demonstra em seu texto (Nascimento, 2022).

Numa entrevista de 1986 ao semanário *O Pasquim*, Lélia nos oferece um vislumbre de seus primeiros contatos com o campo psicanalítico. Nessa ocasião, ela recebe uma série de perguntas envolvendo a sua participação política, dentro e fora das instituições, a militância no MNU, o racismo no Brasil e fora do país, assim como apresenta um relato pessoal acerca da sua vida, família, estudos, relacionamentos, etc.

Em dado momento, ela fala sobre o suicídio do marido, Luiz Carlos Gonzalez, que representa para ela um evento doloroso e, ao mesmo tempo, transformador, sendo questionada

¹⁷ Existe um debate na historiografia sobre o termo mais adequado para se referir à esses eventos, como mostra Walter Lippold (2022, p. 33, grifos nossos): “revolução, luta armada de libertação nacional, guerra de libertação nacional, guerra de independência, guerra da Argélia. Na maioria das vezes, o termo revolução é usado: quando se destaca a questão militar em oposição a luta política ocorre o uso de luta armada de libertação nacional: raramente observa-se o uso de guerra de independência, apesar de ser um dos mais próximos da realidade histórica”. Não vamos entrar nessa querela conceitual, pois ela exigiria falar sobre a guerra, estratégias, táticas e questões militares. Sobre o assunto, conferir: Yazbek (2010); Lippold (2022). Para uma discussão mais geral sobre a guerra revolucionária, conferir: Saint-Pierre (2000).

se isso a teria direcionado para a atuação política através do movimento negro, ao que ela responde:

Eu parti pra minha negritude, pra minha condição de negra, eu comecei a verificar que a grande ilusão da ideologia do branqueamento é o negro pensar que é diferente dos outros negros, você cria uma cortina ilusória. Depois dessa experiência traumática que eu tive com a família do Luiz Carlos e com o seu suicídio, houve o meu segundo casamento. Eu me casei com um mulato - pai branco e mãe negra -, como se diz na Bahia um tinta fraca. Ele tinha uma ideologia de classe, não gostava de preto... Nós ficamos juntos durante cinco anos, era engraçado porque, enquanto eu estava em busca de mim mesma, ele procurava fugir de si próprio; apesar de a gente se gostar muito, a nossa relação não estava combinando. A gente se separou e a minha cabeça dançou, afinal, eu fui casada com um cara branco, de origem espanhola, que dava todo apoio à questão racial, e quando eu caso com um cara de origem negra ele não tem essa solidariedade; eu procurava disfarçar esse lado. Eu fui parar no psicanalista (Gonzalez, 1986/2020, p. 322).

Em seu relato, Lélia Gonzalez narra o processo de encontro consigo mesma através do encontro com a negritude, processo por meio do qual ela parece “remover o véu” ou, nos termos da autora, a cortina ilusória representada pela ideologia do branqueamento. Aborda, então, o relacionamento seguinte - com uma pessoa que, embora partilhasse de origens similares - não oferecia o mesmo apoio para a questão racial, o que se apresentava no relacionamento como uma contradição que ela buscava disfarçar.

Ao fim do relacionamento, porém, ela busca um psicanalista. Logo em seguida, na mesma entrevista, ela é questionada sobre que tipo de psicanálise ela fez. Por meio da resposta, podemos observar como a psicanálise cumpre, para ela, um papel positivo no sentido do descobrimento da própria negritude, o que se soma, evidentemente, ao candomblé e à participação dela em debates intelectuais e mobilizações políticas:

Eu comecei fazendo análise com Carlos Byington, que é junguiano. Eu comecei a frequentar candomblé. Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção sobre os meus próprios mecanismos de racialização, de esquecimento, de recalçamento, etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou nesse processo de descobrimento da minha negritude. Em 1974 eu passei a participar dos debates que ocorrem no Teatro Opinião, houve uma série de reuniões na minha casa também, e então a questão negra, numa perspectiva política, começou a me interessar. (González, 1986/2020, p. 322)

De acordo com Pedro Ambra (2021) no artigo *As pedras de Exu: a psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez*, há em *Pele negra, máscaras brancas*, do primeiro, uma especificidade metodológica que seria o fato de mobilizar conceitos e teorias psicanalíticas para elaborar um diagnóstico que possui um caráter social (lembramos como Fanon desenvolve a categoria de sociogênese e fala sobre a elaboração de um sociodiagnóstico, contemplando em suas análises as estruturas sociais e suas relações com a subjetividade). Porém, segundo o autor do artigo isso não configuraria exatamente uma novidade ao campo psicanalítico.

Ele menciona, nesse sentido, obras freudianas como *Psicologia das massas*, *Mal-estar na civilização* e *Totem e Tabu*, mas esclarece que, no caso fanoniano - assim como no caso de Lélia Gonzalez - existe maior liberdade quanto aos usos da psicanálise, o diálogo com outros saberes e os objetivos políticos que diferem daqueles geralmente colocados nos textos psicanalíticos.

Ao mesmo tempo em que o diálogo com a psicanálise seria um ponto em comum entre ambos os autores, existem diferenças significativas na maneira como esse diálogo se estabelece¹⁸. No caso de Fanon, há uma série de tensionamentos e críticas profundas direcionadas à elementos da teoria psicanalítica (como a perspectiva ontogenética e o complexo de Édipo) e até mesmo a alguns autores do campo (como Octave Mannoni e outros), enquanto Gonzalez se beneficia de uma leitura própria da psicanálise, da qual se utiliza para enquadrar e enfrentar o problema do racismo à brasileira, sem se preocupar, ao menos explicitamente, com leituras mais conservadoras (Ambra, 2021).

Embora em outros textos da autora a mobilização de categorias e teorias oriundas do campo psicanalítico seja evidente, é no ensaio *A categoria político-cultural da amefricanidade* que Lélia Gonzalez explicita a maneira como compreende a psicanálise a partir de autores como Betty Milan e M. D. Magno, ressaltando como ela poderia ser utilizada para refletir sobre a formação histórica, social e cultural do país:

Este texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam e que se enraíza na retomada de uma ideia de Betty Milan e desenvolvida por M. D. Magno. Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um países cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência.) (González, 1988a/2020, p. 127)

A perspectiva da autora se desenvolve enquanto ela identifica e analisa aspectos singulares do racismo brasileiro, mobilizando categorias psicanalíticas ao mesmo tempo que refere-se às particularidades da formação histórica e cultural do país, resultado de especificidades geográficas e da ordem do inconsciente. Ao contrário do que se poderia supor, ou seja, que a formação do país seria exclusivamente europeia, o que temos na história do país é a constituição de uma América cujas características marcantes são oriundas da África.

¹⁸ Além disso, os autores se diferenciam em termos de como tratam a questão de gênero em suas análises. Fanon não a ignora, mas, ao mesmo tempo, não dá nenhuma centralidade a essa problemática específica em suas perspectivas metodológicas e analíticas, ao contrário de Gonzalez, que situa no centro da sua obra a questão da mulher negra (Ambra, 2021).

Aquilo que a autora chama de *neurose cultural brasileira* teria, então, no racismo um sintoma fundamental. De acordo com Faustino (2022), também aqui a perspectiva gonzaliana se aproxima de Fanon ao delimitar as particularidades históricas e geográficas do racismo. Pois aqui, Lélia busca diferenciar o racismo brasileiro daqueles de matriz francesa ou anglo-saxã. A singularidade estaria no fato de que, no Brasil, há um racismo por *denegação*, isto é, um mecanismo simbólico que escamoteia a responsabilidade do país pela violência colonial e o quanto essa violência resulta numa criouliização do branco (Faustino, 2022). Por isso, Lélia afirma que “todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ do IBGE) são *ladino-amefricanos*” (Gonzalez, 1988a/2020, p; 127).

No artigo de 1983 intitulado *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez afirma que a militância dela no MNU foi imprescindível para o desenvolvimento da compreensão da questão racial, porém - como mulheres negras - sentiram a necessidade de dar maior profundidade aos debates. O que ocorria, segundo a autora, era que geralmente se reproduziam e repetiam modelos das ciências sociais que abordavam a questão racial e a questão da mulher negra *exclusivamente* numa perspectiva socioeconômica (Gonzalez, 1983/2020).

Diante disso, a autora identifica o seguinte problema nas tendências analíticas sobre o problema racial que eram predominantes nas ciências sociais: “Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações” (Gonzalez, 1983/2020, p. 77). Esse resto se situa no âmbito da subjetividade e do inconsciente, se apresenta nas mancadas e vacilações do discurso da consciência, que mostra algo daquilo que ele, tirando conclusões a partir do mito da democracia, costumeiramente oculta.

Voltaremos a isso em breve, mas basta dizer que essa seria ao menos uma das razões para a autora afirmar que o “suporte epistemológico” utilizado por ela “se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise” (Gonzalez, 1983/2020, p. 77). Logo em seguida, conseguimos identificar no texto de Gonzalez um outro ponto de contato com a perspectiva fanoniana:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. [...] O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (González, 1983/2020, p. 78)

Como vimos no capítulo anterior, um dos aspectos presentes na obra de Fanon é a tentativa de demolir os discursos, fantasias, mitos e estereótipos sobre o negro propagandeados de formas diversas pela situação colonial e pela lógica de dominação subjacente a ela. Porém, Fanon também ressalta a necessidade de ir além disso. Por essa razão, em *Pele negra*, ele

relata o processo de busca de um sentido para a identidade negra. Sendo, por meio desse processo, que se criam as condições de possibilidade para que as pessoas negras desenvolvam um discurso ou narrativa de si mesmas sem o peso do olhar, da fala e das práticas discriminatórias oriundas da tríade colonialismo/capitalismo/racismo, ao que se soma nas análises de Lélia Gonzalez a problemática do sexismo.

Nesse trecho, ao mesmo tempo em que nos elucida o motivo que a direciona para um questionamento sobre a situação da população negra brasileira via psicanálise, Gonzalez assume ela mesma uma posição subjetiva (que é individual e, ao mesmo tempo, coletiva) para afirmar a necessidade de realizar uma passagem de uma posição em que o sujeito se constitui a partir da fala de um outro (branco) para uma posição em que o sujeito assume uma fala própria, uma narrativa ou discurso sobre si mesmo, nos termos em que estamos discutindo nesse trabalho.

De acordo com Sueli Carneiro (2024, p. 31):

Essa capacidade de Lélia falar, na primeira pessoa, sobre as dores e a rejeição social que o racismo provocava tinha um efeito libertador para as mulheres negras. Facilitava a compreensão a respeito da influência de uma ideologia perversa sobre seus corpos e mentes que valorizava esteticamente a brancura e estigmatizava a negritude e todas as características que lhes são próprias.

A tese que Lélia apresenta e desenvolve, segundo a própria autora determinada também pelo *lugar* ocupado por ela na sociedade brasileira - como mulher, negra, filha de trabalhadores (Carneiro, 2024) -, é a de que o racismo se constitui como o que ela chama de *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*, o que, em aliança com o sexismo, gera efeitos violentos particularmente para as mulheres negras. Retomando um trecho citado mais cedo:

De saída, o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador. E isso já foi muito bem analisado por um Fanon, por exemplo. Nossa tentativa aqui é a de uma *indagação sobre o porquê dessa identificação*. Ou seja, o que foi que ocorreu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? O que ele oculta, para além do que mostra? *Como a mulher negra é situada no seu discurso?* (González, 1983/2020, p. 76, grifos nossos)

Ou seja, o problema que Lélia busca analisar nesse e em outros textos é, basicamente, quais as razões para que, no Brasil, um país em que a população negra é majoritária e, inegavelmente, ofereceu uma contribuição enorme ao desenvolvimento econômico, social e cultural, o branco siga como a referência universal de humanidade? Porque os dominados se identificam com os dominadores em nosso país?

De que maneira o mito da democracia racial contribui para isso e como a mulher negra aparece nesse discurso? Segundo Faustino (2022), Lélia estaria retomando o tema da

interiorização ou epidermização da inferioridade, o que reflete uma preocupação que está para além da esfera individual mas gira em torno dos mecanismos subjetivos que sustentam uma ordem social desigual.

Antes de seguirmos para os argumentos da autora, interessa observar outra possível convergência entre as perspectivas fanoniana e gonzaliana: a análise do racismo baseada na experiência pessoal e na observação de como ele se manifesta, em práticas e discursos, no cotidiano, nas relações inter-pessoais e na subjetividade. Não à toa, o estilo da escrita e a linguagem mobilizada nos textos, guardadas as suas particularidades, possuem algumas semelhanças.

Tal como Fanon, a intelectual e militante feminista/antirracista também se utiliza de referências econômicas, antropológicas e psicanalíticas, complexificando teoricamente o debate, porém em determinados momentos escreve numa linguagem popular, objetiva e direta - muito mais que Fanon, aliás -, voltada para as experiências cotidianas da população brasileira e, em especial, da população negra. Gonzalez emprega “uma linguagem que fere ao dizer mais do que está dizendo e, ao mesmo tempo, capta e expõe os defeitos da linguagem, os restos dela que costumam escapar à consciência” (Faustino, 2022, p. 229).

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia defende que, através de uma reflexão sobre alguns aspectos da cultura brasileira, torna-se possível observar que, em suas manifestações “mais ou menos conscientes”, ela oculta a africanidade que lhe constitui. Pelo mesmo caminho, segundo a autora, também pode-se entender o lugar da mulher negra nessa formação cultural e os modos de rejeição ou integração de seu papel na sociedade. Antes de continuar, a autora busca definir os conceitos de consciência e memória, com os quais trabalhará durante a elaboração da resposta ao problema que fora definido:

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de *consciência* e de *memória*. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das maneadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (González, 1983/2020, p. 78-79)

Partindo de um léxico lacaniano, Gonzalez argumenta que a consciência seria o lugar do desconhecimento e da alienação, do esquecimento mas, ao mesmo tempo, do saber, lugar

onde o discurso ideológico se manifesta, razão pela qual a consciência geralmente se expressa como discurso dominante, dando legitimidade àquilo que chama de *a* verdade.

A memória seria o lugar do não-saber, onde se realizam inscrições acerca duma história que não foi escrita e que se impõe ao discurso da consciência quando ele vacila, expondo os restos que costuma ocultar. Em seguida, Lélia prossegue em sua reflexão, que gira em torno das noções de mulata, doméstica e mãe preta. Para isso, inicia traçando um panorama da experiência sociocultural do Carnaval em nosso país. Pois, segundo ela, o rito carnavalesco reencena o mito da democracia racial com toda a sua força simbólica:

E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/ tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação (González, 1983/2020, p. 80)

Lélia cita uma música chamada *Mulata assanhada*, cujo compositor é Ataulfo Alves, mas que também ficou conhecida em outras versões, dentre as quais uma que foi lançada no álbum de estreia da cantora Elza Soares. Faz isso para demonstrar como se apresenta, no seio de uma manifestação cultural, a figura da mulata, que ela busca analisar. Ela desenvolve a reflexão nos seguintes termos: há uma característica geral dos mitos - o fato de ocultar algo para além do que revela - que se expressa também no caso particular do mito da democracia racial no Brasil, exercendo violência simbólica sobre a mulher negra, na medida em que a contrapartida do endeusamento e da exaltação em torno dela no período carnavalesco se dá na violência que se manifesta no cotidiano dessa mulher quando “ela se transfigura na empregada doméstica” (González, 1983/2020, p. 80).

De acordo com ela: “É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (González, 1983/2020, p. 80). Disso a autora extrai a constatação de que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito: “A nomeação vai depender da situação em que somos *vistas*” (González, 1983/2020, p. 80). Em nota, González inclusive relata uma experiência comum, quando vendedores batem à sua porta e perguntam “A madame está?”, questionamento que situações desse tipo também revelam aquilo que o brasileiro busca ocultar ou denegar.

Em seguida, Lélia se questiona se há algo no período da escravidão que poderia ajudar a entender como se chegou nesta situação, em especial no que se refere à figura da mucama/mãe preta. Por isso, ela analisa etimologicamente a palavra e parte das reflexões de June E. Hahner e Heleieth Saffioti para concluir que essas noções da mulata e da doméstica foram engendradas justamente a partir da figura da mucama. A doméstica sendo, para ela, a “mucama permitida”, “a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega

sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano” (González, 1983/2020, p. 82). Então, ela busca exemplificar essa experiência de discriminação com base em acontecimentos e discursos do cotidiano:

Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras de classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego, é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nas a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no Carnaval ou nos oba-obas da vida) (González, 1983/2020, p. 83).

Lélia especifica que esse tipo de situação era comum para mulheres negras de classe média. Mas, para ela, há também outro tipo de experiência para a mulher negra brasileira, sobretudo as que estão na base da sociedade, sustentando ao mesmo tempo os efeitos da violência - real e simbólica - que recaem sobre ela, assim como o trabalho, a família, e a violência que recai sobre seus pares, sobretudo outros jovens negros:

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isso porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte e “mãos brancas” estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (González, 1983/2020, p. 83)

Algumas páginas adiante, a autora desloca a reflexão para o terreno da linguagem, na mesma perspectiva de evidenciar as expressões de africanidade que o mito da democracia racial tenta ocultar:

É engraçado como eles gozam a gente quando agente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que estão falando pretuguês (Gonzalez, 1983/2020, p. 90)

Em seguida, Gonzalez argumenta que o discurso da consciência ou discurso do poder dominante, quer fazer com que acreditemos que somos todos brasileiros, de descendência europeia, civilizados, etc., embora - contraditoriamente - quando mostram para o outro, estrangeiro, as “coisas nossas”, falam de maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e etc., argumentam que o país é uma democracia racial e caem em cima de ativistas e militantes do movimento negro que criticam essa perspectiva, sugerindo que seriam racistas: “Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma justamente porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto, e o rei é Escravo” (Gonzalez, 1983/2020, p. 91).

Para a autora, o rito carnavalesco possibilita justamente uma ultrapassagem dos limites postos pelo discurso da consciência, por ser o único momento em que o negro deixa de ser visto como marginal para transformar-se em símbolo de alegria e descontração. No resto do ano, a verdade - representada pela existência de raízes africanas na formação histórico-cultural do Brasil e ocultada pelo mito da democracia racial - precisa ser “recalcada” ou “tirada de cena”, “ficando em seu lugar as ilusões que a consciência cria para si mesma” (Gonzalez, 1983/2020, p. 92).

Discutindo a hipocrisia de setores da população que são/representam a branquitude, Gonzalez retoma o debate do racismo por denegação, que ela aborda também em *A categoria político-cultural da amefricanidade*. Ela explicita a maneira que têm pensado sobre a formação histórico-cultural do país, argumenta que o racismo é o sintoma por excelência da neurose cultural brasileira - cuja característica principal seria ser operacionalizado de forma *disfarçada* ou *denegada* -, que falamos o *pretuguês*, somos uma América Ladina e todos os brasileiros são ladino-amefricanos.

No início, logo após explicitar a leitura que faz da psicanálise e como se utiliza dela para pensar o Brasil, ela apresenta uma definição da categoria freudiana de denegação ou negação (*Verneinung*), a partir do *Vocabulário de psicanálise*, de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, onde se lê: “Processo pelo qual o sujeito, embora formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos até então recalcado, continua a defender-se dele negando que lhe pertença” (Laplanche & Pontalis. 2001, p. 293).

Partindo do conceito freudiano, Lélia explica a perspectiva que guia suas reflexões em ambos os textos que analisamos: “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)” (González, 1988a/2020, p. 127).

Em seguida, ela afirma que, na estratégia dos países europeus nas colônias, o racismo cumpre um papel fundamental no processo de internalização da superioridade do colonizador pelos colonizados, que o tomam como ideal. Há, porém, especificidades em cada lugar. O objetivo final - produzir e reproduzir a exploração e a opressão dos colonizados - se mantém igual, mas a tática, a maneira de fazê-lo, se modifica em função do processo de desenvolvimento de sociedades determinadas. Então, a autora nos introduz a duas modalidades de reprodução do racismo: uma aberta, outra disfarçada.

Essa primeira modalidade seria característica das sociedades de origem anglo-saxônica, que estabelecem que são negros aqueles que possuem antepassados negros, o que de antemão

exclui a possibilidade da miscigenação. Não significa, contudo, que nesses casos não tenha existido a violência e a exploração sexual da mulher negra. O que acontece nessas sociedades é que o grupo branco ressalta seus ideais de “pureza” racial como forma de reafirmar a própria “superioridade”, historicamente construída a partir da colonização. Nas sociedades de origem latina se manifesta a segunda modalidade, que a autora chama de racismo disfarçado ou *racismo por denegação* (Gonzalez, 1988a/2020).

Nesses casos, prevalecem as ideias da miscigenação, assimilação e democracia racial, que dispensa formas abertas de segregação na medida em que uma sólida estratificação e hierarquização social, racial e sexual garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante (González, 1988a/2020). Em seguida, ela argumenta que, por essa razão, a afirmação da igualdade nas sociedades latinas possui um caráter meramente formalista, na medida em que isso não se realiza na prática, graças às hierarquias constituídas historicamente e à forma ideológica que assume o racismo latino-americano, através da ideologia do branqueamento:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (González, 1988a/2020, p. 131-132)

A ideologia do branqueamento, nas sociedades latino-americanas em geral e no Brasil em particular, reproduz justamente a crença no Ocidente, na Europa e no branco como referências universais. Assim, ela possui efeitos sentidos subjetivamente, por meio do estilhaçamento e fragmentação da identidade racial, que se manifesta no desejo internalizado de embranquecimento, com a consequente negação das próprias origens culturais e raciais, algo que podemos visualizar tanto no pensamento fanoniano quanto em Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento.

Sobre a categoria de amefricanidade, Gonzalez (1988a/2020) também ressalta que um dos aspectos que a levou ao desenvolvimento dela foi a comprovação acerca da presença negra na formação cultural de todo o continente, o que implicaria na necessidade de desenvolver uma abordagem ampla e que fosse capaz de ir além do caso brasileiro. Pois embora o Brasil fosse o país de maior população negra do continente, haveriam similaridades com a região caribenha no que diz respeito à africanização do continente.

A categoria de amefricanidade também resulta de uma leitura crítica feita por Gonzalez sobre a influência dos debates antirracistas estadunidenses em outras partes do mundo, assim como sobre os riscos que isso representa. Em determinado momento do ensaio, ela menciona que termos como “afro-american” ou “african-american”, comuns no debate antirracista estadunidense que inspirou lutas em todo o mundo, sugeririam a ideia de que só existiam negros nos EUA, ao mesmo tempo em que reproduziriam inconscientemente a posição imperialista do país, que afirma ser “A América” e chama seus cidadãos de “americanos”. Ironicamente, ela questiona: “E nós, o que somos, asiáticos?” (Gonzalez, 1988a/2020, p. 134). Nesse sentido, a categoria surge como uma possibilidade de conscientização acerca de uma herança africana comum às sociedades do continente como um todo:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. [...] Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. (González, 1988a/2020, p. 135)

Segundo a autora, o valor da categoria está no fato de atingir uma unidade específica e um sistema de referência para os povos do continente, que ressalte essa criatividade no processo de resistência, adaptação e reinterpretação e criação de novas formas culturais e políticas, inspirada em modelos africanos, identificando na diáspora uma experiência histórica compartilhada que, segundo a autora, se encaminha no sentido da construção de uma identidade étnica comum aos povos *ladino-amefricanos*, em um caráter continental e internacionalista, escapando aos termos colocados pelo imperialismo norte-americano e inconscientemente reproduzido nas lutas antirracistas pelo mundo:

Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente nos identificarmos a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos amefricanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente (Gonzalez, 1988a/2020, p. 137)

Essa identidade e experiência comuns, embora se desdobrando também no âmbito da experiência de preservação das expressões culturais dos povos colonizados e de resistência cultural, incluíam também as revoltas e lutas políticas em todo o continente americano, que se expressa, dentre outras coisas - como a luta pela manutenção das expressões culturais - por

meio de uma série de formas alternativas de organização social contrapostas às estruturas e sociedades colonialistas. No caso brasileiro, o quilombo, mas haviam outras:

Já na época escravista ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégia de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos*. (Gonzalez, 1988a/2020, p. 138)

Retomando a categoria de *infans*, como Lélia a define, isto é: aquele que não tem fala própria, a criança que se fala na terceira pessoa, pois falada pelos adultos, temos na categoria de amefricanidade a abertura de um campo de possibilidades para a população afro-latino-americana ou, simplesmente, *ladino-amef리카ana*, falar e abordar em seus termos a experiência histórica comum que lhes atravessa por conta da diáspora e do racismo, possibilitando uma narrativa de si mesmos que ultrapassa fronteiras linguísticas, culturais e sociais. Se pensarmos nas categorias de *memória* e *consciência*, trata-se justamente de se permitir habitar nas mancadas do discurso da consciência, que é o discurso do poder dominante, permitindo inscrever no âmbito da memória uma história que não fora escrita e que, sabemos através de Gonzalez, têm sido permanentemente ocultada da história oficial, a despeito dos esforços contrários de intelectuais e ativistas.

Mencionemos, rapidamente, outras duas intervenções da autora que não estavam em nosso horizonte inicialmente, mas através das quais podemos observar os ecos do pensamento fanoniano em suas reflexões, principalmente na questão da prática e da luta política. Gonzalez era militante do MNU e, em certa ocasião, desenvolve através da categoria de *amefricanidade* uma reflexão sobre a luta das mulheres negras no continente americano e no Brasil:

E, nesse longo processo histórico que marca a presença do negro no Novo Mundo, as mulheres, ontem como hoje, têm um papel de fundamental importância. No caso brasileiro, vamos encontrá-las como ativas participantes de todos os movimentos de resistência e de libertação de que se tem notícia (Gonzalez, 1988b/2020, 265).

No texto, ela aborda militantes pioneiras como Maria de Lurdes Vale Nascimento, responsável por uma coluna no órgão de imprensa do Teatro Experimental do Negro e fundadora do Conselho Nacional de Mulheres Negras, assim como Elza de Souza, que criou a Associação das Empregadas Domésticas, ainda nos anos 1950. Demonstrando um vasto conhecimento sobre o passado e o presente da organização e mobilização das mulheres negras, ela também menciona uma série de grupos existentes em São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão, além da participação das *amefricanas* em espaços institucionais. Menciona

também o Movimento Negro Unificado, que havia criado uma Secretaria Nacional da Mulher, assim como encontros e congressos internacionais, em que elas introduzem a dimensão racial nas análises feministas (Gonzalez, 1988b/2020).

Em *A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social*, Lélia discute o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, onde surge uma postura ideológica de um feminismo fechado em si mesmo, separado da realidade das mulheres negras do país e propagando uma luta entre homens e mulheres. Segundo a autora, essa seria uma perspectiva dicotômica e que esconde a opressão racial e a exploração de classe que atingem sobretudo a mulher negra. Além de fazer uma análise histórica sobre a condição da mulher, a intelectual denuncia os limites dessa postura que, simulando o feminismo ocidental/branco, considera o sexo o elemento essencial de suas aspirações. Enquanto as *amefricanas*, principalmente as do Brasil, protagonistas de lutas e resistências, são levadas pela dinâmica histórica a considerar a própria situação pelo viés das desigualdades raciais (Gonzalez, 1988c/2020). Então, ela busca chamar atenção para responsabilidade coletiva sobre os modos de organização e os rumos do movimento de mulheres:

Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto *amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já!
Axé, Dandaras! (Gonzalez, 1988c/2020, p. 270)

3.2. Neusa Santos Souza

Neusa Santos Souza nasceu no ano de 1948 em Cachoeira, na Bahia, formou-se em medicina no início dos anos 1970 e, em 1975, foi para o Rio de Janeiro, lugar que marcou a sua trajetória de vida e de contribuição à luta antirracista e à saúde mental, sobretudo no acompanhamento de pacientes psicóticos através da prática clínica psicanalítica, trabalhando em diferentes instituições, construindo o Movimento Negro Unificado, e contribuindo teoricamente para o campo psicanalítico, dedicando-se principalmente ao estudo da psicose e dos desafios nos atendimentos a psicóticos na perspectiva da psicanálise lacaniana (Silva, 2021; Faustino, 2022).

Na sua produção, destacam-se obras como *A psicose: um estudo lacaniano* e *Tornar-se negro*, que analisaremos por ser onde reside a principal contribuição da autora sobre a problemática da experiência subjetiva dos negros brasileiros vivendo em um país marcado pelo racismo antinegro. De acordo com Faustino (2022), *Tornar-se negro* é um trabalho em

que Neusa não apenas dialoga com Fanon, mas vai além e reflete com ele, falando de um lugar pouco usual para autores negros brasileiros, que seria o de psicanalista:

Fica óbvio, ao longo da leitura, que o enfoque estabelecido é o da psicanálise, e as preocupações do texto buscam, em última instância, *chamar a atenção* para as dores vividas pelos/as negros/as que ascenderam socialmente, mas não estão isentos das vicissitudes do racismo (Faustino, 2022, p. 241)

Questionando-se sobre quem a autora buscaria chamar a atenção acerca desse assunto, o autor, remetendo-nos ao Prefácio da edição original, escrito por Jurandir Freire Costa, nos ajuda a entender. Além de um trabalho de reflexão teórica aprofundado, o livro era um apelo para que os psicanalistas escutassem essas dores vividas e, entendemos, para que não reforçassem, seja na clínica ou na vida pública, o mito da democracia racial. Assim como no caso de *Pele negra*, não faremos uma análise exegética do livro, mas buscaremos identificar a perspectiva metodológica, os principais conceitos, assim como as conclusões da autora, usando como recurso o livro da psicanalista e bibliografia complementar.

Começando pelo final do livro, conseguimos identificar na seção de Metodologia a maneira como Souza desenvolveu o trabalho, assim como as teorias e métodos de pesquisa utilizados. Ela começa argumentando que o universo da pesquisa se limita ao Rio de Janeiro. Para a autora, o eixo Rio-São Paulo, representando o polo mais avançado industrialmente do país, tornou-se o lugar onde o negro, através das ideologias de mobilidade social ascendente e democracia racial, pela vida da metrópole e pelo sistema competitivo em desenvolvimento, se viu incentivado a lutar pela conquista da atenção social. Outro aspecto determinante para a escolha da localidade seria o fato já mencionado da autora residir no Rio de Janeiro (Souza, 1983/2021).

Quanto aos métodos, ela explica: “A ascensão social do negro brasileiro, no que tange aos conflitos emocionais daí decorrentes, foi analisada aqui utilizando-se o método do estudo de caso e a técnica de história de vida” (Souza, 1983/2021, p. 108). O método do estudo de caso é definido da seguinte maneira por ela: “O estudo de caso é um método qualitativo de análise em que qualquer unidade social é tomada como representativa da totalidade” (Souza, 1983/2021, p. 108). E, em seguida, esclarece qual seria essa unidade:

Neste trabalho, a unidade está representada por dez histórias de vida de negros que compartilham o fato de estarem vivendo um processo de ascensão social numa sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca que, paradoxalmente, veicula a ideologia de democracia racial, em contradição com a existência de práticas discricionárias racistas (Souza, 2021, p. 108).

Em seguida, Neusa destaca as características que buscou nos entrevistados, apontando assim para os critérios de escolha dos sujeitos da pesquisa. Para participar, o indivíduo deveria ser negro, viver no Brasil, estar em ascensão social (independentemente do grau, desde que houvesse mobilidade social ascendente) e mostrar disponibilidade para contar suas

histórias de vida. Ressalta, ainda, que o trabalho gira em torno de dez histórias, que foi a quantidade necessária para a autora atingir o nível desejado de compreensão do objeto da pesquisa, possibilitando a elaboração de hipóteses a serem desenvolvidas, por ela ou outros pesquisadores (Souza, 1983/2021). No que se refere à técnica da história de vida:

A história de vida é aqui utilizada como técnica de organização do material. Esta técnica tem uma tradição nas ciências sociais, particularmente na antropologia. Mais recentemente, a psiquiatria e a psicanálise têm-se utilizado das autobiografias para o estudo aprofundado do seu objeto. Para citar apenas um exemplo, investido da maior relevância e significação, lembramos que Freud elaborou a teoria da paranoia com base no relato autobiográfico do dr. Daniel Paul Schreber - o famoso caso Schreber (Souza, 1983/2021, p. 109).

As histórias foram colhidas em entrevistas que variavam de uma a cinco, dependendo dos entrevistados, com a variação acontecendo em virtude das necessidades das pesquisas e características singulares dos sujeitos entrevistados. A pesquisadora entrava em contato com as pessoas por ligação telefônica, quando apresentava o trabalho e convidava a pessoa para uma entrevista. Neusa também diz que falava da pesquisa no contato com outras pessoas e que gostaria que lhes contassem suas histórias de vida, com anonimato garantido. As intervenções eram pontuais, servindo para esclarecer questões específicas que inicialmente não ficaram nítidas. Somente uma das histórias é apresentada em um capítulo à parte, segundo a autora, por conter o essencial das outras e pelo nível de elaboração da pessoa entrevistada, nomeada na pesquisa como Luísa (Souza, 1983/2021).

De acordo com Silva (2020, p. 132):

A linguagem empregada nos depoimentos traduz uma forma de pronúncia sobre fatos, que teoricamente passariam no âmbito social sem muita importância, mas que, ao serem narrados por uma voz negra, produzem elementos de análise que problematizam a existência do racismo e da violência de viver num mundo de negação à experiência negra. Este conjunto de vozes compõem um material potencialmente rico porque é a partir dele que toda as análises são construídas na obra. São essas vozes, através da materialidade discursiva, que captam as contradições e ambiguidades do tornar-se negro.

Embora parta de um arcabouço teórico e conceitual, não se trata de enquadrar a fala dos entrevistados segundo coordenadas pré-determinadas, pelo contrário. Os relatos e as histórias de vidas trazidas pelos entrevistados não configuram um simples amontoado de fatos e fragmentos discursivos, mas durante toda a obra servem como um material de análise que contribui para o desenvolvimento da teoria, algo que ela também evidencia ao reforçar o arcabouço teórico que fundamenta a análise do conteúdo das entrevistas: “As histórias de vida foram analisadas com o aparato conceitual fornecido pela psicanálise e pela teoria das ideologias, da qual falaremos logo mais. Elas também serviram como material ilustrativo que falava, com a linguagem do entrevistado, aquilo que a teoria vinha elaborar” (Souza, 1983/2021, p. 111).

A teoria psicanalítica aparece inicialmente através da mobilização do conceito de complexo de Édipo, assim como da maneira singular em que ele aparece no texto da psicanalista, na medida em que “é visto em suas relações com o processo de produção ideológica, no que toca a seu agenciamento psíquico - condição de possibilidade e eficácia da ideologia no nível dos sujeitos” (Souza, 1983/2021, p. 112). Logo em seguida, a autora define o conceito de ideologia e explica como ela funciona:

A ideologia aqui é entendida como um sistema de representações, fortemente carregadas de afetos, que se manifestam na subjetividade consciente como vivências, ideias ou imagens no comportamento objetivo, como atitudes, condutas e discursos. A ideologia é um dispositivo social que serve aos fins de organizar um saber acerca dos mais diversos aspectos da vida humana, caracterizando-se por ser compartilhada pela comunidade como um todo, ou por um setor significativo dela, oferecendo coerência a seus integrantes em torno de crenças, fins, meios, valores etc. A ideologia tem geralmente características muito abrangentes (função de ilusão, realização de desejos conscientes e inconscientes) e recursos de convicção, com a apelação à realidade dada pelos sentidos e compartilhada por todos (consensualidade) ou ao seu caráter eterno e invariável (conaturalidade) (Souza, 2021, p. 113).

Segundo ela, a ideologia se viabiliza por meio do sujeito. Este, sendo sobredeterminado pela estrutura do modo de produção e pela estrutura edípica, é o suporte dos efeitos ideológicos cujo agenciamento se dá por forças inconscientes responsáveis por organizar o aspecto subjetivo da adesão ideológica. Seria então, no campo da ideologia, que a psicanálise (enquanto ciência do inconsciente) encontraria uma articulação viável com o materialismo histórico (enquanto ciência da história) (Souza, 1983/2021). A psicanalista argumenta que as categorias de Édipo e ideologia atravessam o trabalho da seguinte maneira: “Aqui, o complexo de Édipo foi o conceito capital que possibilitou a compreensão psicanalítica de um problema determinado pela história de uma formação social específica e pela história da estruturação do sujeito-suporte dos efeitos ideológicos pertinentes a essa formação social” (Souza, 1983/2021, p. 114).

De acordo com Silva (2020, p. 127):

O trabalho de Neusa Santos Souza pode ser considerado pioneiro na contribuição da intelectual aos estudos da psiquiatria, psicanálise e a psicologia. A autora claramente se valeu de um método de investigação de pesquisa com pacientes chamado de social therapy, terapia social, baseado na maneira como Frantz Fanon buscou transformar a relação entre médico e alienados. O método utilizado por Neusa, em semelhança ao de Fanon, levava o indivíduo ao questionamento das subjetividades negras, através do enfrentamento com os dilemas implicados na ascensão de classe quando essa ocorria,

Com essa perspectiva teórico-metodológica estabelecida, a autora inicia o livro com a frase que citamos na epígrafe, onde sugere que possuir um discurso sobre si - que se torna mais significativo quanto mais baseado no conhecimento concreto da realidade - seria uma das formas do exercício da autonomia enquanto sujeitos. Nesse sentido, o livro representa a tentativa de elaborar um gênero de conhecimento que torne viável essa empreitada de

construção de um discurso do negro sobre o negro, sobretudo no que diz respeito as suas histórias de vida e ao que a psicanalista chama de emocionalidade (Souza, 1983/2021).

Assim como no caso de *Pele negra*, trata-se de transmitir uma experiência subjetiva (emocional) do negro vivendo numa sociedade marcada pelo racismo antinegro. A especificidade do trabalho de Neusa está no fato de que se dedica a compreender a experiência emocional do negro que, numa sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca, consegue ascender socialmente, o que resulta na adesão a valores e perspectivas brancas, na sujeição e negação da identidade histórica e existencial de um contingente significativo da população brasileira. Numa perspectiva que remete à sociogênese fanoniana (Faustino, 2022), ciente da maneira como as estruturas sociais conformam subjetividades, Neusa define os termos da pesquisa no que se refere à abordagem da emocionalidade do negro: “Construção histórica, a emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais geral de injunções da história da formação social em que se inscreve” (Souza, 1983/2021, p. 47).

Por isso, a psicanalista inicia a pesquisa abordando esses antecedentes históricos que são: a) A sociedade escravista, que definiu o negro como raça e criou a correlação entre cor negra e posição social inferior; b) A desagregação da sociedade escravista e a sua transformação em sociedade capitalista, que manteve a desigualdade social e racial, atribuindo outras qualidades negativas aos negros com o objetivo de limitar sua participação social e política, assim como reproduzir a correlação, à essa altura consolidada, entre negritude e inferioridade; c) A inexistência da segregação racial, o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento, que criavam as condições para que o negro visualizasse o grupo de origem como referência negativa, lugar de onde teria de escapar para realizar as expectativas de ascensão social numa perspectiva individualista (Souza, 1983/2021).

Nesse sentido, “a história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais” (Souza, 1983/2021, p. 53). Com isso em mente, vejamos como Souza aborda alguns conceitos que atravessam suas reflexões nesta obra, tais como: mito e ideal do ego. A autora se debruça sobre o primeiro conceito no segundo capítulo do livro, intitulado “O mito negro”:

O mito é uma fala, um discurso - verbal ou visual -, uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que se pode entender como resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas. (Souza, 1983/2021, p. 54).

No caso das determinações econômico-político-ideológicas, o mito seria um conjunto de representações que expressam e ocultam a ordem social de produção de bens. Enquanto no que se refere às determinações psíquicas, o mito seria o resultado de um funcionamento específico do psiquismo onde predominam o processo primário, o princípio do prazer e a ordem do imaginário. Quanto ao mito negro, ela afirma que ele “se constitui rompendo uma das figuras características do mito - a identificação - e impondo a marca do insólito, do diferente” (Souza, 1983/2021, p. 55). Na página seguinte, a autora reforça: “Diferente, inferior e subalterno ao branco”, na medida em que a diferença se define em relação ao branco, que ocupa o lugar de referência “a partir do qual o negro será definido e se autodefinirá” (Souza, 1983/2021, p. 56).

Seja para afirmar-se ou negar-se, as pessoas negras encontram-se diante do branco como referencial, o que lhe tolhe a espontaneidade e a possibilidade de simplesmente ser, algo que Neusa identifica em uma série de falas dos entrevistados, que ela apresenta e discute junto a citações de Fanon acerca da perda da capacidade de agência enfrentada pelos negros, tendo como finalidade da ação sempre um Outro (branco) e sobre as atitudes diversas dos negros diante de seus congêneres e do branco. Em seguida, a autora lista as figuras que representam o mito negro: irracional, feio, ruim, sujo, sensitivo, superpotente, exótico. Segundo ela, essas figuras se expressam por meio de falas características que buscam afirmar uma “natureza negra” e rejeitar determinações históricas e políticas (Souza, 1983/2021).

De acordo com a autora: “O negro acreditou no conto, no mito, e passou a ver-se com os olhos e a falar a linguagem do dominador” (Souza, 1983/2021, p. 60). Ou então, após abordar fragmentos dos discursos dos entrevistados e teorizar em cima deles, a psicanalista diz que ouviu “falar o negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso do branco. O discurso e os interesses” (Souza, 1983/2021, p. 62). Nesse ponto, os ecos do pensamento fanoniano são evidentes, sobretudo se pensarmos no debate acerca da identificação do dominado com o dominador.

Assim como no caso de Frantz Fanon e Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza busca compreender as motivações que estão por trás desse processo de identificação. Segundo ela, essa hegemonia dos interesses dominantes seria possibilitada pelos mecanismos ideológicos, garantidos no nível psíquico por “articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre elucidar” (Souza, 1983/2021, p. 63). Dessa maneira, Neusa chega aos conceitos de narcisismo e ideal do ego, que segundo ela cumprem um “papel-chave na produção do negro enquanto sujeito - sujeitado, identificado e assimilado ao branco” (Souza, 1983/2021, p. 63).

Esses conceitos são abordados no terceiro capítulo do livro, onde a psicanalista inicia argumentando que seria necessário um modelo ideal que sirva de exemplo para a constituição do indivíduo, de modo que seja possível recuperar um narcisismo original perdido. Esse modelo seria o ideal do ego, “instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem” (Souza, 1983/2021, p. 64), lugar do simbólico e do discurso. Para o sujeito, realizar esse ideal é uma exigência imposta ao ego pelo superego, da qual não se pode escapar. Por outro lado, o grau de harmonia e tranquilidade experienciadas por esse sujeito depende da aproximação entre o ego atual e o ideal, o que coloca impasses singulares para os negros, na medida em que vivem numa sociedade que lhes impõe o branco como modelo para a constituição da própria subjetividade.

Como podemos observar, Souza (1983/2021) está desenvolvendo uma análise sobre a formação do sujeito negro a partir de alguns conceitos e debates psicanalíticos, por meio dos quais ela chega a algumas perguntas, apresentadas em sua pesquisa: para os negros, como se dá a construção desse ideal do ego? De que maneira opera o superego para reforçá-lo? Qual é o resultado da tensão entre as forças do ego atual e do ideal do ego (branco)?

Quanto ao problema da construção do ideal, ela sustenta que a primeira regra básica imposta ao negro seria a negação/rejeição de qualquer aspecto que remeta à negritude, algo que ultrapassa uma negação simbólica da identidade - o que, por si só, configura uma violência para o ego - mas se desdobra em uma violência investida contra o próprio corpo tanto no sentido físico quanto em um sentido érogeno, o que impacta na percepção que as pessoas negras possuem acerca deste, como demonstram alguns fragmentos do discurso de Luísa e Carmem. A primeira, que desde a infância se considerava feia e por um tempo, após uma crise atravessa pelo medo e pavor diante da própria imagem refletida, não conseguia se olhar no espelho. A segunda que, em um relacionamento com um branco, sentia vergonha do próprio corpo (Souza, 1983/2021).

Sobre a atuação do superego no reforçamento da construção de um ideal de ego branco, a psicanalista diz que os antepassados ocupam um lugar privilegiado na história do negro brasileiro, com suas palavras tendo “estatuto de verdade e força de lei”, assim como estabelecendo que “seus projetos não realizados são o destino dos descendentes” (Souza, 1983/2021, p. 67). Assim, essas figuras - como ressalta a autora, mais ou menos remotas - constroem o sistema superego/ideal do ego, ao proporcionar a interiorização das exigências a serem cumpridas pelos familiares descendentes:

O contexto familiar é o lugar primeiro em que a ação constituinte do ideal do ego se desenrola. É aí que se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito, a não ser ao desejo do Outro, construa o seu projeto de chegar lá. Depois, é a vida de rua, a escola, o trabalho,

os espaços do lazer. Muitas vezes, é nesses lugares segundos, plenos de experiências novas, que o ideal do ego - cujas vigas mestras já foram erigidas - encontra ocasião de se reforçar, assim adquirindo significado e eficácia de modelo ideal para o sujeito (Souza, 1983/2021, p. 68)

Nota-se que, de forma alguma, a reflexão de Souza autoriza uma interpretação segundo a qual são exclusivamente as figuras parentais as responsáveis pela construção desse ideal de ego, embora reconheça que ele seja constituído inicialmente no contexto familiar, que subordina o sujeito (ainda numa posição de sujeição) aos desejos e palavras do Outro, que possuem “estatuto de verdade” e “força de lei”. O que importa ressaltar é que, mesmo nesse caso, o ideal de ego será reforçado e ganhará uma eficácia de modelo, de fato, em espaços onde se desenrolam relações sociais que em muito ultrapassam as barreiras familiares e que, como vimos a partir de Frantz Fanon e Lélia Gonzalez, reproduzem ideologicamente os discursos coloniais, o mito do negro e, no caso brasileiro, a ideologia do branqueamento e da democracia racial.

No que se refere à terceira pergunta, acerca da relação de forças entre o ego e o ideal do ego, a psicanalista afirma que ela é vivida “sob o signo da tensão” (Souza, 1983/2021, p. 70), na medida em que o superego - sobredeterminado, também, pela ideologia do branqueamento - bombardeia o ego com exigências de alcançar um modelo ideal que, na prática, mostra-se inalcançável. Nesse ponto, precisamos tomar cuidado a fins de compreender qual seria, de fato, a singularidade da experiência do negro nesse sentido, visto que a tensão entre essas instâncias e a insatisfação decorrente do fracasso em atingir o ideal do ego, segundo Souza, seria comum para todos os sujeitos não psicóticos. Ela explica:

Contudo, há degraus, níveis variáveis de insatisfação. Num registro simbólico, lugar em que opera a conduta neurótica que nos interessa aqui, esses níveis de frustração serão definidos, em última instância, pela relação estabelecida entre o ego atual e o ideal do ego. No negro, do qual falamos, essa relação caracteriza-se por uma acentuada defasagem, traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos conquistados pelo sujeito (Neusa, 1983/2021, p. 71)

Em seguida, a autora recupera fragmentos dos discursos de Correia, que afirma nunca-se contentar com o que tem e estar sempre a busca de algo; de Luísa, que a despeito das conquistas intelectuais e acadêmicas, sentia sempre que precisava ser a melhor e, por isso, se impunha mais exigências; de Eunice, que apresenta fantasias relacionadas ao sucesso (escrever um livro importante, ganhar um prêmio Nobel); e de Carmem, que ressalta o desejo de ser melhor que os brancos: “Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias de vida” (Souza, 1983/2021, p. 73).

Porém, ser o melhor não garante a realização do ideal do ego, pois ele, constituído pelos ideais dominantes, é branco. Segundo Neusa, diante dessa impossibilidade, o negro vislumbra

duas possibilidades: a primeira em que sucumbe às exigências e punições do superego, com o sentimento de perda de autoestima, melancolia, culpa, inferioridade, insegurança, angústia, autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica¹⁹; a segunda em que luta para encontrar outras saídas, dentre as quais duas que costumam se apresentar: a escolha do objeto amoroso e a militância política (Souza, 1983/2021).

No caso da busca pelo objeto do amor, trata-se da procura por “um objeto que, por suas características, possa ser o substituto do ideal irrealizável” (Souza, 1983/2021, p. 76), ou seja, um parceiro-objeto que possua o atributo da brancura, com quem a pessoa negra, por meio da intimidade da relação afetiva e sexual, “possa se identificar e realizar o ideal do ego inatingível”, sendo esse o processo no qual “se troca a impossibilidade de cumprir o ideal pela inviabilidade de experimentar o amor autêntico” (Souza, 1983/2021, p. 76). A autora, então, menciona Fanon para dizer que, nesses casos, ama-se a brancura: “O parceiro branco é transformado em instrumento tático, numa luta cuja estratégia é cumprir os ditames superegoicos, calcados nos valores hegemônicos da ideologia dominante” (Souza, 1983/2021, p. 76-77).

De acordo com a psicanalista, essa seria uma “saída pela porta dos fundos”, uma maneira de solucionar a tensão entre o ego atual e o ideal do ego por uma “via indireta” (Souza, 2021, p. 77). Em seguida, ela retoma fragmentos do discurso de um dos entrevistados, nomeado como Sales, que diz sentir o problema racial como uma ferida, sobre a qual ele pensa e que ele sente o tempo inteiro, enfim, algo que não cicatriza. A autora argumenta que a contrapartida da eleição, pelo negro, de um ideal do ego branco, é justamente a geração de uma ferida narcísica “que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal do ego”, que “lhe configure um rosto próprio”, “que encarne seus valores e interesses”, tendo como referência a história, ou seja, “um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história” (Souza, 2021, p. 77).

A saída apontada por Neusa “repousa numa atitude mais politizada sobre a transformação da História e da história” (Silva, 2020, p. 130), tendo no exercício da prática política, independentemente de como se concebe o sentido dessa prática, “o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar” (Souza, 2021, p. 77). Por meio

¹⁹ De acordo com Leomir Hilário (2023), o livro de Neusa demonstra que o racismo é uma modalidade de sofrimento psíquico e, portanto, que existem sintomas decorrentes da racialização, tais como esse que mencionamos a partir da obra.

dela, o negro que “conseguiu ascender socialmente, mas ainda esbarra nas garras da racialização”, consegue alcançar “um *rostro próprio* dotado de uma ‘nova consciência’ de autorrespeito e afirmação de dignidade (Faustino, 2022, p. 248).

Por conta das exigências do tempo, não analisamos aqui os capítulos quatro e cinco do livro. O quarto, intitulado “A história de Luísa”, aborda a vida de uma médica recém-formada, neta de empregadas domésticas e filha de pais de classe média baixa, que concordou em relatar a própria história de vida à Neusa. Para além dos fragmentos do discurso de Luísa que já haviam aparecido anteriormente, temos nesse capítulo um extenso relato sobre suas experiências vividas que abarca todos os aspectos dos outros casos e no qual houve um elevado nível de elaboração da entrevistada, como explica a autora na seção de Metodologia. Somado a isso, Neusa realiza uma análise minuciosa dessa história, valendo-se das teorias (psicanálise, teoria da ideologia) e categorias (complexo de Édipo, ideologia dominante, formação social, história individual, superego, ideal de ego) apresentadas no restante da obra, ressaltando como a história individual de Luísa se inscreve justamente no âmbito da história da formação social brasileira (Souza, 1983/2021).

No quinto capítulo, Neusa aborda os temas privilegiados que surgiram no discurso dos entrevistados e em sua escuta, que em geral giram em torno da representação de si (que envolve definições de si mesmo, fantasias e estereótipos sexuais, representações do corpo, a questão do mulato e do ser ou não ser negro), das estratégias de ascensão social (que envolvem ser o melhor ou aceitar a mistificação, nesse caso perdendo a cor, negando as tradições negras ou escolhendo não falar no assunto) e do preço que o sujeito negro precisa pagar pela ascensão social (que envolve o sentimento de rejeição, de estar sempre sendo testado e precisando se provar, e o impasse entre se integrar à comunidade negra, ao meio dominante branco, ou entregar-se ao isolamento) (Souza, 1983/2021).

Apresentamos, ainda que de maneira breve, as conclusões da obra: Neusa finaliza a pesquisa argumentando que o sujeito negro que ascende socialmente não nega a identidade negra na medida em que não possui uma identidade positiva que ele possa afirmar ou negar. Ela sugere que nascer com a pele preta e outras características negroides, compartilhando a história da escravidão e discriminação, não é capaz, por si só, de gerar uma identidade negra. Por isso que, para a autora, ser negro exige tomar consciência do processo ideológico que engendra um discurso mítico sobre si mesmo e, a partir disso, “criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração”, ou seja, “ser negro é tornar-se negro” (Souza, 1983/2021, p. 115).

Desenvolvendo o argumento, a psicanalista reforça algo que já falamos anteriormente, ou seja, de que para o sujeito negro se apresentam duas alternativas: sucumbir ao ideal do ego que, inspirado em um modelo branco, torna-se objetivamente impossível de realizar ou, recuperar a autoestima e a dignidade por meio da prática política, processo que permite a afirmação da existência e a construção de uma identidade negra, que exige a contestação do modelo das figuras parentais, que ensinam o sujeito a ser uma caricatura do branco.

A primeira alternativa, uma “possibilidade impossível”, produz no sujeito negro uma ferida narcísica e modos de lidar com ela que constituem “a psicopatologia do negro brasileiro em ascensão social”, tendo como elemento fundamental “uma relação de tensão contínua entre superego, ego atual e ideal do ego” (Souza, 1983/2021, p, 116). Essa tensão toma as formas do sentimento de culpa, inferioridade, defesa fóbica, depressão, etc., que definem a identidade do negro brasileiro em ascensão social. Apesar disso, a construção de uma identidade negra, fundada em torno de interesses próprios, se apresenta não como uma falsa alternativa, mas como uma possibilidade objetiva e uma necessidade subjetiva:

A construção de uma nova identidade é uma possibilidade que nos aponta esta dissertação, gerada a partir da voz de negros que, mais ou menos contraditória ou fragilmente, batem-se por construir uma identidade que lhes dê feições próprias, fundada, portanto, em seus interesses, transformadora da história - individual e coletiva, social e psicológica. (Souza, 1983/2021, p. 116)

3.4. Beatriz Nascimento

Maria Beatriz Nascimento nasceu no ano de 1942, em Aracaju, capital de Sergipe. Foi a oitava dos dez filhos de uma dona de casa e um pedreiro, ambos negros, que foram com a família para o Rio de Janeiro buscando melhores condições de vida. Nessa cidade, Beatriz cursou o ensino fundamental e médio, tendo a escolarização marcada pelo racismo. Mais tarde, formou-se em história, participou ativamente do Movimento Negro Unificado e escreveu extensamente sobre a historiografia brasileira, racismo, memória e os quilombos (Gonçalves, 2022).

Inicialmente, quando escrevemos o capítulo sobre a recepção do pensamento fanoniano no Brasil, identificamos por meio da literatura pesquisada o protagonismo de autoras como Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza na recepção da obra de Frantz Fanon em nosso país, assim como o fato de que seus nomes costumam ser ocultados dos debates no campo dos estudos fanonianos e do pensamento social brasileiro. Como ressaltamos na introdução, foi através da indicação de um dos membros da banca da qualificação que reconhecemos a necessidade de dar a devida atenção para essas autoras, assim como para uma intelectual sergipana, de nome Maria Beatriz Nascimento ou simplesmente Beatriz Nascimento.

Acatamos essa sugestão por três razões fundamentais. Primeiro, pois embora na breve incursão que fizemos no pensamento da autora não tenhamos encontrado menções diretas à Fanon, ela fez parte de uma mesma geração de intelectuais, militantes e ativistas negros (dentre as quais Lélia e Neusa) que não apenas leram, mas viveram Fanon de corpo e alma (Guimarães, 2008). Em segundo, pois Beatriz era participante ativa do MNU, que indicava diversos textos de Fanon para a formação teórico-política de seus militantes (Faustino, 2020a). Por último, mas não menos importante, pelo fato de que encontramos em suas reflexões diversos ecos do pensamento fanoniano. Também recebemos a indicação de incorporar à pesquisa o ensaio *Meu negro interno*, que analisaremos nessa seção, recorrendo também a *Por uma história do homem negro* e *Maria Beatriz Nascimento: pesquisadora*, por ajudarem a entender a perspectiva da autora sobre a relação entre racismo e subjetividade, história e psiquismo²⁰.

No caso de *Por uma história do homem negro*, Beatriz inicia refletindo sobre a história enquanto um campo especializado do saber humano. Questionando como seria abordar a história do negro brasileiro, a autora critica alguns trabalhos que abordam o negro exclusivamente numa perspectiva socioeconômica, do ponto de vista da classe ou da mobilidade social, o que ela considera como uma fragmentação perigosa, que não possibilita reconhecer de fato a existência do problema racial no Brasil e seus efeitos subjetivos. Indaga o leitor se é possível aceitar que se estude o negro como ser primitivo, expressão artística da sociedade, como classe (confundindo o negro com outros elementos da classe).

Pergunta ainda se o negro pode ser confundido com os brancos pobres, nordestinos pobres, ou se a vivência racial do negro pode ser comparada à do judeu (Nascimento, 1974/2018). “Não será possível que tenhamos características próprias, não só em termos “*culturais*”, sociais, mas em termos humanos? Individuais? Creio que sim. Eu sou preta, penso e sinto assim” (Nascimento, 1974/2018, p. 44). Sobre esse trecho, comenta Almeida (2025, p. 21-22):

Numa visada superficial, a frase “Eu sou preta, penso e sinto assim” pode soar como uma posição essencialista de sujeito, mas ao percorrermos as camadas de análises que Beatriz Nascimento apresenta ao longo do texto, articulando o campo semântico da psicanálise, percebemos que é evocada uma noção de sujeito que, alinhada com a psicanálise, é pensada em termos relacionais, sem hierarquizações entre o pensar e o sentir, cujos afetos e os agenciamentos são mobilizados por motivações inconscientes.

²⁰ Entramos em contato pela primeira vez com esses textos a partir da qualificação e após a leitura do artigo da pesquisadora Mariléa de Almeida (2025), sobre as confluências entre história e psicanálise nas obras de Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento. Além desses escritos, a autora menciona também *Daquilo que se chama cultura*, onde Beatriz dialoga com as reflexões freudianas sobre Moisés, apontando a figura de Zumbi dos Palmares como símbolo de uma identidade negra coletiva.

Retomando o texto de Nascimento, vemos como ela ressalta o fato de que as relações interraciais no Brasil são, *aparentemente*, amenas: “Sentimos, nós pretos, que a tolerância conosco camufla um profundo preconceito racial, que aflora nas mínimas manifestações, inclusive naquelas que aparentam ter um cunho afetivo” e, de certa forma, “algumas dessas manifestações já foram inclusive incorporadas como parte nossa” (Nascimento, 1974/2018, p. 44). Após abordar algumas das agressões e mistificações que ela enfrentou, inclusive por parte de intelectuais e artistas brancos, ela aborda os impactos subjetivos disso: “Nas ruas as pessoas me agridem das mais diversas formas. No meu interior, há recalçamento das aspirações mais simples” (Nascimento, 1974/2018, p. 46).

Como ressalta Almeida (2025), podemos observar em textos, entrevistas e poemas de Beatriz, entre os anos 1970 e 1990, as marcas do campo teórico da psicanálise. Vemos isso também nesse texto: “Todas essas agressões não resolvidas, todo o recalque de uma História ainda não escrita, ainda não abordada realmente, fazem de nós uns recalçados, uns complexados” (Nascimento, 1974/2018, p. 47). Como já apontado por outras autoras, há um recalque, um ocultamento da história da sociedade brasileira que produz efeitos psíquicos para os negros brasileiros. Diante disso, a autora afirma que não se pode aceitar que a história do negro seja escrita apenas por meio de estudos sociológicos: “Devemos fazer a nossa história nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando” ou, “Resta-nos apenas nosso inconsciente, que só através da História poderá ser compreendido e solucionado” (Nascimento, 1974/2018, p. 48-49).

Em *Beatriz Nascimento: pesquisadora*, a autora começa, como é comum em seus textos e intervenções, abordando suas memórias pessoais acerca das experiências vividas como uma mulher negra, tanto em Aracaju quanto no Rio de Janeiro. Menciona as dificuldades e perigos decorrentes da reunião de pessoas para discutir o problema racial durante a ditadura empresarial-militar. Então, a autora analisa o funcionamento, a dinâmica da sociedade brasileira e seus impactos para as subjetividades negras:

Observando bem, a gente chega à conclusão que vive numa sociedade dupla, ou tripla. Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que o seu comportamento tem de ser padronizado segundo os ditames brancos, você como preto se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem nenhuma base onde pousar, sem referência e sem parâmetro do que deveria ser a sua forma peculiar. Atualmente eu estou frequentando três analistas. Muita gente se admira quando eu digo isso, porque é raro ver-se negro em sessões de psicanálise, a condição econômica não lhe permite, em compensação não se pode esquecer que grande parte da comunidade negra está nos hospícios ou cárceres. Estou-me analisando não é por diletantismo ou maluquice, talvez nem seja para consertar nada em mim, é possível que esteja para adaptar-me à dualidade que a sociedade me obriga a aceitar porque me proíbe de ser como eu sou, da mesma forma como faz com muitos outros negros (Nascimento, 1982/2018, p. 249-250)

Diante dessa análise da formação social do país, a autora reforça aquilo que Fanon, assim como Gonzalez e Souza, disseram: que, numa sociedade de hegemonia branca, o sujeito negro - sendo apresentado constantemente a falsas alternativas e “possibilidades impossíveis” -, tende a anular a si mesmo. No caso de Beatriz, essa situação a direcionou para a busca de uma análise pessoal, aspecto que a autora também analisa criticamente, seja ao reconhecer que fazer psicanálise não é comum para os negros por conta das condições econômicas, ressaltando que esse recurso ainda estaria reservado para uma parcela diminuta da população negra que ascende socialmente, ou então ao questionar o próprio analista, que sugere a ela que essa ideia de pensar no negro como inferior está dentro dela mesma: “Eu digo para ele que não, que a inferiorização do negro é uma coisa que eu sou levada a vivenciar a todo momento e isso me empurra muitas vezes a brigar, agredir as pessoas ou faz com que eu me recolha para dentro de uma casca.” (Nascimento, 1982/2018, p. 250). Esse aspecto, de uma experiência cotidiana do racismo, assim como do dilema entre reagir ou recolher-se, apresenta-se também em outros escritos da autora, como em *Meu negro interno*:

Tomando inescrupulosamente como cobaia eu mesma, isto é, partindo da minha experiência, e da dos negros mais ligados a mim - minha família, amigos, companheiros de ônibus, nas ruas, nos estabelecimentos -, tento chegar o mais perto de como subjetivamente reagimos diante de uma realidade tão opressora; de como resolvemos as questões que nos fustigam, hoje, nossas mentes, ontem nossos corpos. Quando pretendo explicar o que se produziu em quatro séculos de repressão, de ausência de ser, vejo somente uma imensa amnésia coletiva que nos faz sofrer brutalmente (Nascimento, 1981/2022, p. 170)

Como mencionamos em outro momento, Beatriz toma como referência a si própria, seus familiares e seus pares para compreender como o sujeito negro reage diante da dominação econômica, política e cultural que cotidianamente sente e enfrenta. Essa amnésia, segundo ela, surge a partir de um porão de navio negreiro, ou seja, por conta do processo de escravização, desenraizamento e perda das referências culturais do negro. A intelectual entende que, à essa altura, já se reconhecia o que esse processo histórico produziu em termos de sociedade e de análise sociológica.

No entanto, como se propõe a não reduzir ou fragmentar o problema racial transformando-o em uma questão exclusivamente socioeconômica, ela questiona: “Mas, e interiormente? Como, por exemplo, ela se apresenta em nível individual numa cidade como o Rio de Janeiro, onde a desagregação secular junta-se àquela provocada pelo fenômeno urbano na grande cidade?” (Nascimento, 1981/2022, p. 170). Nesse caminho, Nascimento parte de uma experiência vivida por ela, para assinalar justamente como o problema racial se apresenta a nível subjetivo onde ela reside, o Rio de Janeiro, entrelaçando raça, gênero, classe e território:

Nessa sociedade acontecem muitos fatos assim, por exemplo: eu me encontro num mercado e ao lado uma mulher branca, jovem como eu. O vendedor entregou a mercadoria à moça, dando-lhe o troco agradecendo e ao mesmo tempo com mesura. Volta-se para mim, repete o mesmo ritual, mas ao final declara: “Maria, não esqueça a nota (fiscal) para não ter problemas com a patroa”. A nota ficou em sua mão, tranquei-me o resto do dia em casa. Por quê? (Nascimento, 1981/2022, p. 171-172)

Na situação descrita pela autora, apresenta-se novamente o dilema do sujeito negro que experiencia cotidianamente a opressão: reagir ou recolher-se? Nesse caso, após a fala do vendedor, que oculta o problema racial ao mesmo tempo que o desvela, Beatriz não conseguiu reagir ou responder, trancando-se em casa e abrigando-se numa “casca”. Em seguida, ela sugere ter procurado um analista, expondo-lhe o que sentia diante da discriminação racial, discutindo os aspectos psíquicos do preconceito no sujeito que o sofre, nela em especial. Assim, Nascimento ressalta uma interpretação feita por esse psicanalista que a impactou profundamente: “Pergunto-me até que ponto o ‘negro’ a que me referia não era mais discriminado por mim mesma; se ele não era maior dentro de mim. [...] Em suas palavras - ‘até que ponto não havia internalizado a discriminação da qual me queixava’? (Nascimento, 1981/2022, p. 172).

Cabe mencionar que, diferente daquele outro analista, que ignorava o racismo que vinha da sociedade e argumentava que a inferioridade sentida seria meramente uma questão interna, esse outro reconhece o racismo “de fora”, mas busca compreender os desdobramentos e prolongamentos oriundos do preconceito e da discriminação no âmbito individual, subjetivo, psíquico. Nascimento sai do consultório desse analista refletindo sobre o “negro” dentro dela²¹. Questiona-se sobre o motivo de, mesmo ascendendo socialmente e culturalmente, não se ajustava a isso, mantinha-se inconformada, compreendendo então que isso ocorre pois a maioria dos negros brasileiros continuam enfrentando as mesmas dificuldades socioeconômicas.

Apesar das felicidades que a ascensão social aparentava proporcionar, ela “sofria exatamente igual a qualquer negro das classes mais baixas” (Nascimento, 1981/2022, p. 173), o que demonstra - como também vimos a partir de Neusa - que a mobilidade social ascendente não serve como uma proteção ao sujeito negro diante da discriminação racial, que continua se manifestando de forma violenta. Ela continua a reflexão, dizendo que, se o sofrimento era uma questão relacionada à suas fantasias, uma agressão contra si mesma, um problema individual, ela buscaria resolvê-lo por meio de uma análise:

²¹ O ensaio, escrito em 1974, traduzido para o inglês por Carol Cooper em 1978, foi publicado com o título *The Negro Inside* em 1981, permanecendo por anos inédito em português. Em tradução literal, o título significaria “O negro por dentro” ou “O negro interior”, o que não retira o sentido, embora em ambas as edições que consultamos ele seja traduzido por “Meu negro interno”, o que se justifica na medida em que Beatriz evoca nele suas memórias e vivências.

Pensava com certa paz no que me dissera meu amigo especialista em psiquês. Brilhante os analistas! Ele tinha toda a razão quanto ao meu “negro interno”. Afinal, eu fora educada, ascendi de classe não para ser negra, mas para me “igualar ao branco”, não para ser gente, mas para o “branco me aceitar”, “para poder entrar nos lugares que negro não entra” (embora não seja proibido), para ser um “exemplar” que daria a medida certa da harmonia das raças no Brasil. Um “exemplar”. Fui formada pelo consenso social nos bancos escolares para demonstrar que, apesar de tudo, venci na vida “mostrando superioridade”. Jogando o meu negro fora (Nascimento, 1981/2022, p. 175)

Aqui, a autora ressalta os impasses subjetivos que se apresentam para uma mulher negra brasileira que ascende socialmente. Nesses casos, a educação, a ascensão social e cultural, representa uma tática na luta pelo reconhecimento da humanidade, o que, numa sociedade atravessada pelo racismo antinegro, requer aproximar-se da estética, do comportamento e dos interesses do branco. A pessoa negra que ascende, portanto, aos poucos é moldada nessa direção, obtendo êxitos em diversas áreas da vida, mas, no processo, abrindo mão da possibilidade de constituir uma identidade racial que escape aos ditames da ideologia dominante na sociedade brasileira, ou seja, abandonando esse “negro interior” ou “negro interno”. Reconhecendo essa situação, ela relata outra experiência vivida por ela quando foi visitar uma amiga em um momento que se reconciliava com o negro dentro de si:

De repente, um chamado impertinente. Em voz alta o porteiro do prédio, dedo em riste acusou: “A entrada de serviço é por ali, crioula...”. Fiquei alguns segundos, longos, sem entender, ouvindo aquele chamado de muito longe, como se um passado interrompesse na cena até então maravilhosa, que era a de eu estar reconciliada com o “meu negro interno”. Aos poucos percebi que não era um passado, era uma realidade, fria e agressiva. (Nascimento, 1981/2022, p. 176)

Como demonstrou Gonzalez (1983/2020), esse tipo de situação que se apresenta no cotidiano seria comum à experiência de mulheres negras de classe média, onde os porteiros, obedecendo a instruções de síndicos brancos, que admitem a presença da mulher negra exclusivamente durante o rito carnavalesco, as obrigam a entrar nos prédios pela porta de serviço. Nesse caso, Nascimento teve um momento de felicidade com seu “negro interno”, que foi interrompida por um presente que, irrompendo e remetendo ao passado, se atualizava diante dela. No relato, a autora nos conta que não reagiu, não se utilizou de uma de suas defesas, o “faz-de-conta-que-você-é superior” (Nascimento, 1981/2022, p. 177).

Diante da insistência do porteiro, ela calmamente explicou que não era empregada, mas amiga da moradora. Como um todo, o acontecimento causa-lhe náusea²², atando um nó,

²² No capítulo cinco de *Pele negra, máscaras brancas*, que estudamos, Fanon refere-se em diversas ocasiões ao sentimento de náusea diante da discriminação racial. Falando sobre o episódio do trem em que os franceses deixavam vários espaços vazios ao seu redor, ele afirma: “Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...” (Fanon, 2008, p. 105). Poucas páginas à frente, logo após falar sobre os olhares do branco que fixam e objetificam, reproduzindo estereótipos em torno do sujeito negro, isso se repete: “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. 108).

gerando ânsia de vômito, e ela chora, lembrando da repetição constante de situações como essa desde a infância na escola, quando tinha esperança de que a hostilidade, as piadas e a indiferença cessariam. Revive, por conta disso, os anos da universidade, em que - para os colegas - o seu destino como mulher, negra, brasileira e pobre, já estava determinado: “Todos sabiam o que eu deveria fazer, o que eu deveria querer” (Nascimento, 1981/2022, p. 178).

Assim como no caso das demais intelectuais e militantes negras que estudamos, Beatriz chega ao mesmo diagnóstico, isto é, de que ao sujeito negro são negadas constantemente as possibilidades para simplesmente ser, ao invés de sê-lo diante do branco e como um espelho dele: “Eu deveria ser a negação ou a aceitação de alguma coisa deles e não eu” (Nascimento, 1981/2022, p. 178). Trata-se aqui, justamente, do “círculo infernal” criado pelo racismo e identificado por Fanon, em que as atitudes do outro (branco) diante de pessoas e mulheres negras, estão marcadas pelo preconceito de cor, embora os discursos e atos coloniais/racistas geralmente busquem ocultar ou negar (no sentido freudiano) justamente esse aspecto. Sabemos, contudo, que:

O racismo é uma condição inultrapassável e ao mesmo tempo cotidiana da experiência vivida do negro. O negro é constantemente interpelado a ter/ser uma raça – o preto – e, ao mesmo tempo, sente que ter/ser uma raça é o efeito da prática de racismo. Ele está assim aprisionado num mundo branco, sua inferioridade está epidermizada. (Hilário, 2023b, n.p.)

Não à toa, essas interpelações do vendedor e do porteiro causam um sofrimento profundo que traz consigo não apenas o nó, a náusea, o choro, mas também as memórias das experiências vividas em que a autora foi vítima de atos racistas, violentos e traumáticos, razão pela qual podemos dizer que, do ponto de vista do sujeito negro, o racismo não é sutil ou pode ser tratado de forma amena. Pelo contrário, do ponto de vista das subjetividades negras, “o racismo é real, cotidiano, traumático, violento” (Hilário, 2023b, n.p.).

Quanto a isso, colabora com esse ponto o pesquisador Érico Andrade (2022), que diferencia o impacto subjetivo do racismo em comparação com um estado de terrorismo. Neste último, há um fato real que ressoa na subjetividade cumprindo a função de uma fantasia que antecipa o acontecimento de um ataque terrorista, quando se sabe que o intervalo entre eles costumam ser mais espaçados. Do contrário, o racismo não permite esse intervalo, renovando-se cotidianamente: “Nunca houve distinção entre fantasia e realidade no racismo” (Andrade, 2022, p. 415), o que sem dúvidas gera impactos em termos subjetividade e sofrimento psíquico, algo que a autora demonstra no trecho que encerra o ensaio:

Nessa época, às vezes o nó se tornava insuportável. “Ele” fugia nessas ocasiões, me deixando, como sempre, confusa, sozinha (acho que ele é um quilombola - tem mania de fugir), me deixando só uma cor. Senti naquele momento o mal-estar de tantos equívocos e odiei ter ficado desatenta e exposto o “meu negro” a tamanha agressão. Recolhi-o a mim. Agora mais calma sorria da ironia da situação. Quase que eu acreditara que estava em minhas mãos fazê-lo feliz, defendê-lo. Mas eu só o estou

conhecendo, e conhecê-lo é justamente expô-lo, perguntar e encontrar respostas, no fundo esclarecedoras como a do meu amigo analista, ou como a do porteiro do edifício. Conhecê-lo é estar só, como era no cavanial, como no tronco, como agora (Nascimento, 1981/2022, p. 178).

No trecho, ela assinala como esse “negro interno” fugia em função desses atos, o que produz um estado de confusão somado ao isolamento diante do mal-estar gerado pela cena traumática. Se havia uma experiência de solidão e isolamento que acometia o negro escravizado enquanto sofria com uma violência real (no sentido de uma violência física dirigida ao corpo), essa violência se renova e se atualiza, moldando-se como uma violência simbólica que, no entanto, não pode ser considerada como menos agressiva ou menos racista.

Conhecer os impactos psicológicos e subjetivos do racismo remete a autora para essa experiência violenta que resulta do processo histórico-social da escravização e da colonização. Como assinala Hilário (2023b), a expressão “negro interno”, cunhada por Beatriz Nascimento, foi a maneira encontrada pela autora para levantar a discussão sobre a experiência subjetiva do racismo, ressaltando as marcas deixadas em pessoas negras pelos atos racistas. Além disso, assinala como essa grande intelectual e militante orgânica do movimento negro, apesar de todo o conhecimento e acúmulo sobre a questão racial, teve de lidar sozinha com seus efeitos subjetivos.

Embora o ensaio da autora seja encerrado dessa forma, ressaltando os efeitos deletérios que resultam do impacto subjetivo da cena racista, vale mencionar que - seja através do estudo de outros sistemas de organização social como os quilombos, seja através da própria militância orgânica - Beatriz também defendia um projeto de transformação social que fosse capaz de incluir o negro brasileiro, buscando - nos termos fanonianos - um mundo de reconhecimentos recíprocos:

Há muita coisa ainda para nós contribuirmos em termos de vida, em termos de cultura, não devendo ter medo de mostrar a quem quer que seja que nós fomos capazes de viver quatro séculos embaixo de chicote e queremos projetar esta experiência para o futuro, para as novas gerações, a fim de podermos contribuir para que o mundo seja um lugar onde as pessoas se respeitem, sem a exploração do homem pelo homem, sem dominados nem dominadores (Nascimento, 1982/2018, p. 251-252).

Sob essa perspectiva e em meio ao seu percurso intelectual, o quilombo passa a ser reconhecido pela autora como uma instituição que atravessa a história brasileira e adquire outros contornos na sociedade capitalista. O quilombo seria um espaço de resistência, território que acolhe e protege pessoas negras da violência racial, guardando ao mesmo tempo uma memória ancestral e de resistência (Gonçalves, 2022).

Porém, o que o ensaio *Meu negro interno* demonstra é que, mesmo uma intelectual e militante, referência para outras/os pessoas na academia e no movimento negro, consciente dos processos que compõem a formação social do Brasil e dos efeitos subjetivos que eles

provocam no negro brasileiro mesmo após o fim do escravismo, e buscando uma resolução por meio da prática política, não está livre do sofrimento provocado pelos atos racistas. Como argumenta Hilário (2023b), mesmo ao apostar numa saída possível a partir da elaboração coletiva desse sofrimento, “há um custo mental que é preciso dimensionar e que sempre fica como um resto de toda luta política antirracista” (Hilário, 2023b, n.p.).

3.4. Por que falar em pensamento “pós-fanoniano”? Por que agora?²³

Antes de responder a essas perguntas, é imprescindível retomar os aspectos que identificamos como centrais no pensamento fanoniano. Embora tenhamos apresentado diversas considerações sobre isso no capítulo anterior, em que abordamos o livro *Pele negra, máscaras brancas*, torna-se necessário desenvolver algumas sínteses que nos ajudem a compreender o que há de *continuidade* entre o pensamento fanoniano e as autoras que estudamos.

Nesse sentido, propomos três teses, com cada uma abordando um aspecto específico da obra de Fanon: teórico, metodológico e político. Essa separação, contudo, é um mero artifício didático mobilizado com o objetivo de trazer maior nitidez para a discussão. No projeto fanoniano - e nas reflexões das intelectuais brasileiras -, eles são organicamente interligados e interdependentes:

- a) Aspecto teórico: a categoria de sociogênese possibilita abordar o racismo como um produto do colonialismo e um processo da sociabilidade capitalista moderna, o que significa dizer que ele se reproduz por meio de estruturas sociais e psíquicas, com impactos na subjetividade, corpo, sofrimento psíquico e história individual das pessoas negras. Nesse sentido, pensar o problema racial do ponto de vista da subjetividade exige considerar a constituição do sujeito dentro do quadro geral de uma sociedade determinada, com particularidades históricas e concretas.
- b) Aspecto metodológico: ao contrário de uma perspectiva positivista no âmbito do campo psi, permite a tomada de posição subjetiva pelo pesquisador, que pode mobilizar experiências pessoais, observação, relatos e narrativas sobre a experiência vivida das pessoas negras, além da análise de peças e fenômenos culturais, combinando abstração teórica e o conhecimento empírico dos discursos e práticas racistas no cotidiano.

²³ O título dessa seção é inspirado no artigo *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?* (Hall, 1996b) e na tese “*Por que Fanon? Por que agora?*”: *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, que citamos ao longo do trabalho na versão que foi transformada em livro (Faustino, 2020a).

- c) Aspecto político: o pensamento de Fanon aponta que uma possível solução para o problema colonial/racial e seus impasses subjetivos deve acontecer no âmbito socioeconômico e psicológico. Nesse sentido, é necessário o engajamento numa práxis política e a busca por uma identidade étnico-racial que permita a elaboração de um discurso do negro sobre si mesmo, escapando das determinações e imposições das ideias dominantes e do discurso colonial/racista.

No que se refere ao primeiro aspecto, de caráter teórico, é importante ressaltar o vínculo que as autoras tinham com a obra de Fanon, mas também com uma série de outras e outros intelectuais e militantes antirracistas, brasileiros e estrangeiros, assim como o acesso a um debate profundo e inesgotável sobre o processo da formação social brasileira. Não à toa, as intelectuais demonstram como o racismo sobrevive ao fim do escravismo e ao desenvolvimento do capitalismo no país, reproduzindo-se através da exploração e da opressão sexual e racial (Beatriz e Lélia discutem o lugar da mulher negra no mercado de trabalho e na sociedade em geral, enquanto Neusa aborda a problemática da ascensão social de homens e mulheres negras).

Porém, as autoras também criticam diretamente (como é o caso de Lélia e Beatriz) ou indiretamente (como é o caso de Neusa), os estudos sociológicos sobre o problema racial no país que se debruçavam quase exclusivamente sobre aspectos sociais e econômicos, o que não era senão uma maneira de reforçar o mito da democracia racial, ao afirmar que bastava o país se desenvolver, as pessoas negras ascenderem, e tudo estaria resolvido. Nesse sentido, as autoras recorrem à psicanálise para entender esse aspecto subvalorizado no pensamento social brasileiro: a subjetividade e, especificamente, a subjetividade das pessoas negras.

Ainda assim, os engajamentos com a teoria psicanalítica acontecem em graus diferentes. Lélia Gonzalez aborda categorias como *denegação*, *neurose*, *infans* e outras noções psicanalíticas. Beatriz Nascimento articula psiquismo e história falando em *recalcamento* e *inconsciente*. Ambas tiveram experiências de análise pessoal. Neusa Santos Souza, entre as três a única a exercer o ofício de psicanalista, mobiliza os conceitos de *complexo de Édipo*, *ego*, *superego*, *narcisismo*, *ego ideal*, *ideal do ego*, etc.

Assim, considerando que o projeto fanoniano inaugura o campo das relações entre subjetividade e racismo, apontando para a desconstrução da perspectiva branca a partir da produção de conhecimento sobre a experiência vivida do negro (Hilário, 2023a), podemos dizer que as intelectuais buscam dar continuidade a isso, reconhecendo que “raça e racismo compõem uma experiência vivida que deve ser estudada a partir da perspectiva do sujeito que

sofre” (Hilário, 2023a, p. 15). Embora a categoria de sociogênese não seja diretamente mencionada por nenhuma delas, parece-nos evidente que esse é um dos aspectos centrais do pensamento fanoniano que inspiraram a leitura que as intelectuais realizam da realidade e da sociedade brasileira, considerando as particularidades histórico-concretas que conformam os sujeitos em nosso país, como Fanon fizera em relação à Martinica.

No que diz respeito ao aspecto metodológico, Hilário (2023a) aponta que todas as autoras que estudamos tomam uma posição subjetiva, escrevendo na primeira pessoa do singular. Além disso, demonstramos como elas mobilizam em suas reflexões suas experiências pessoais, assim como de seus pares, como é o caso de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Por sua vez, Neusa Santos Souza recorre aos relatos e narrativas que lhes foram transmitidas por meio das entrevistas com pessoas negras em ascensão social. Além disso, todas as autoras analisam aspectos enraizados na psique e na cultura brasileira, que se apresentam no cotidiano. Lélia Gonzalez, inclusive, dá destaque ao carnaval enquanto um rito simbólico responsável por reforçar o mito da democracia racial, além de analisar a ocultação da africanidade em outros aspectos de nossa cultura.

Quanto ao aspecto político, cabe ressaltar que as intelectuais que estudamos também foram militantes orgânicas do Movimento Negro Unificado, e que incluíram em suas reflexões o aspecto da organização, mobilização e prática política, de diferentes formas. Lélia Gonzalez fala da intervenção tanto no movimento negro quanto no movimento feminista ou movimento de mulheres, a nível nacional e internacional. Neusa Santos Souza aborda a prática política como uma forma de recuperar a dignidade e autoestima, assim como elaborar uma consciência baseada nas necessidades e interesses próprios da pessoa negra. Beatriz Nascimento, por sua vez, recuperava o quilombo enquanto sistema alternativo de organização social, apostando na contribuição negra para a construção de um mundo livre da exploração do homem pelo homem.

Diante desses elementos, consideramos razoável a ideia de um “pensamento pós-fanoniano” brasileiro, desde que se considere que não há nisso uma subordinação das autoras ao pensamento de Fanon. O que acontece é uma apropriação criativa de aspectos teóricos, metodológicos e políticos, que servem de inspiração para o desenvolvimento de perspectivas originais e singulares sobre racismo e subjetividade no Brasil, sobretudo do ponto de vista das mulheres negras. Resta, então, a seguinte pergunta: Por que agora?

Essencialmente, por três razões: primeiro, pois o pensamento social dominante no país costuma invisibilizar a contribuição de intelectuais negras para a compreensão da formação social brasileira (Gonçalves, 2022); segundo, pois há uma genealogia masculinista nos

estudios fanonianos e na disputa pelos fanonismos no Brasil, que se expressa na ausência dessas intelectuais dos debates sobre a recepção do pensamento de Fanon, embora tenham sido protagonistas nesse processo, sobretudo na medida em que fizeram parte da primeira geração de ativistas negras/os que tinham acesso à sua obra nos anos 1980 e 1990 (Nascimento, 2019; Silva, 2020); terceiro, pois essas autoras foram sistematicamente ocultadas não apenas dos estudos fanonianos, da psicologia e psicanálise, mas da academia e do mercado editorial em geral.

A maioria de seus textos circularam informalmente entre a militância e a intelectualidade ou permaneceram inéditos em português, até serem publicados em coletâneas (principalmente a partir de 2020) ou receberem uma segunda edição (*Tornar-se negro*). Dito de outro modo, essa é uma maneira de reconhecer e reafirmar o papel imprescindível dessas intelectuais no processo de desenvolvimento e consolidação do campo dos estudos fanonianos no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento final, torna-se necessário analisar o caminho trilhado na pesquisa, assinalar algumas das dificuldades e as soluções encontradas para lidar com elas, assim como as perguntas que, após esse trabalho, permanecem e poderão ser retomadas em outros trabalhos. Quando iniciamos a pesquisa, nos deparamos com um imenso acervo de referências bibliográficas disponíveis sobre Fanon e o desenvolvimento dos estudos fanonianos, que sinalizavam para as disputas teórico-políticas em torno do legado deixado pelo psiquiatra.

Pretendíamos no projeto original compreender as influências da psicanálise no conceito de identidade e na maneira como Fanon analisava os processos de identificação em meio à situação colonial, além de analisar se as perspectivas fanonianas tinham contribuições para pensar a questão das políticas de identidade na contemporaneidade. Nesse momento, o trabalho tinha um caráter mais teórico-conceitual, o que inevitavelmente nos colocaria a tarefa de resgatar esse debate, tenso e inacabado, sobre identidade e identificação no campo psicanalítico, além de nos situarmos em meio a um debate espinhoso sobre as “políticas de identidade” ou “identitarismo”.

Então, diante de leituras que vínhamos realizando e de um trabalho encaminhado para a disciplina de Metodologia e Epistemologia da Pesquisa em Psicologia, onde já desenvolvíamos algumas hipóteses, buscamos reorientar a pesquisa para dar conta de uma lacuna na literatura especializada, sobretudo a nível nacional, que era a discussão sobre a *clínica* fanoniana. Embora atualmente seja mais comum uma pesquisa sobre Fanon ressaltar a sua atuação como psiquiatra, mencionar a clínica e o trabalho em instituições públicas de saúde mental, ainda carecemos de trabalhos que dêem centralidade a isso, e que analisem o conjunto da obra de Fanon a partir dessa perspectiva.

Então, influenciados por essa lacuna e, ao mesmo tempo, por nossos próprios interesses e aspirações, nos propomos a analisar as influências da psicanálise e do marxismo na clínica fanoniana, principalmente a partir de Georges Politzer, cujas perspectivas materialistas para a psicologia foram absorvidas por psiquiatras/psicanalistas como François Tosquelles e Jacques Lacan, que mais tarde se tornariam referências para Fanon. Também pretendíamos, de certo modo, inserir Fanon dentro daquilo que Gabarront-Garcia (2023) chamou de “história dos possíveis” da psicanálise, ao argumentar que o diálogo entre psicanálise e marxismo, assim como o movimento da negritude, o existencialismo e a psicoterapia institucional, desembocam na perspectiva da socioterapia desenvolvida por Fanon em hospitais na Argélia e Tunísia (Fanon & Azoulay, 1954/2020).

Nesse caso, tratava-se menos de uma discussão teórico-conceitual, embora ela também marcasse presença, e mais de uma discussão sobre a história e a historiografia psicanalítica que, sejamos francos, não se importou muito com esse psiquiatra martinicano, suas ideias antirracistas, anticoloniais e revolucionárias, e nem mesmo com a clínica praticada por ele em dois países norte-africanos. Reconhecemos que existem poucos registros disponíveis sobre a clínica de Fanon, mas mesmo os artigos que o próprio autor escreveu sobre as experiências costumam ser subvalorizados, algo que está se modificando paulatinamente desde meados de 2020.

Apresentamos o projeto na qualificação, que funcionou como uma orientação coletiva, por meio da qual pudemos determinar com maior coerência e consistência o que pesquisáramos, com base naquilo que já havíamos encontrado até o momento. Do projeto original, apenas o primeiro capítulo permaneceu, com modificações e atualizações, servindo de base para os desdobramentos que realizamos nos outros capítulos. Partindo das orientações e indicações da banca de qualificação, a pesquisa assumiu o formato atual.

No segundo capítulo, escolhemos analisar *Pele negra, máscaras brancas* por duas razões fundamentais: primeiro, pois desde a retomada pós-colonial do pensamento fanoniano essa têm sido a principal obra de referência dos estudos fanonianos; segundo, pois ao tratar de temas sociológicos, subjetivos, psicanalíticos e existenciais, utilizando-se inclusive de experiências pessoais, *Pele negra* serve de base teórica e política para as autoras que chamamos de pós-fanonianas.

Também tivemos de escolher entre realizar uma análise exegética da obra ou abordar determinados elementos que ajudassem a desenvolver a hipótese de um pensamento pós-fanoniano. Nessa direção, abordamos principalmente a introdução, onde o autor antecipa algumas de suas perspectivas teóricas, metodológicas e políticas, por meio da categoria de sociogênese, assim como o capítulo cinco, escrito em primeira pessoa e numa linguagem que mescla teoria, poesia e experiências pessoais vividas pelo autor, no único de seus textos que apresenta mais diretamente um caráter quase autobiográfico. Subsidiariamente, recorreremos à outros capítulos do livro e à bibliografia complementar, sobretudo Faustino (2020a; 2022).

Quanto ao terceiro capítulo, também tivemos de fazer escolhas, na medida em que nos últimos anos uma série de artigos, ensaios e intervenções das três autoras foram publicadas ou republicadas, o que garante maior acesso à obra, mas também um volume significativo de material bibliográfico que poderíamos consultar. No caso de Lélia Gonzalez, selecionamos principalmente os textos que Faustino (2020a, 2022) apontara como próximos da perspectiva fanoniana, sobretudo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 1983/2020) e *A*

categoria político-cultural de amefricanidade (1988a). Além disso, mencionamos alguns textos para compreender junto ao leitor a relação da autora com a psicanálise, que foi uma entrevista ao periódico Pasquim (Gonzalez, 1986/2020), e com Fanon, onde chamamos a atenção para as menções diretas de Gonzalez ao autor em *Uma viagem à Martinica I* (Gonzalez, 1991/2020). Também abordamos outras intervenções da autora sobre o movimento e a luta das mulheres negras.

No caso de Neusa Santos Souza, optamos por analisar a segunda edição de *Tornar-se negro* (Souza, 1983/2021) na íntegra. Embora também não tenhamos procedido de forma exhaustiva, abordamos a relação da autora com a psicanálise (das três, a única psiquiatra e psicanalista) e com Fanon, partindo das menções ao autor que surgiram no próprio texto, curiosamente publicado em 1983, mesmo ano em que apareceram contribuições importantes de Lélia Gonzalez e em que foi feita a primeira publicação de *Pele negra* no Brasil.

Com Beatriz Nascimento, procedemos da mesma maneira, embora não tenhamos identificado citações de Fanon nos textos analisados, o que não descarta a possibilidade de que ela o mencione em outros ensaios e artigos, na medida em que Fanon era leitura de referência para os movimentos negros do qual a autora era uma parte orgânica. Essa foi uma das razões para mantê-la junto das demais como representante de um “pensamento pós-fanoniano” em nosso país..

Consideramos necessário explicar, também, uma outra escolha. No primeiro capítulo, falamos de Neusa Santos Souza como uma exceção no campo da psicanálise no Brasil, tanto por abordar a questão racial quanto pelo diálogo com o pensamento fanoniano. Falamos também de outra psicanalista, negra e brasileira, Isildinha Baptista Nogueira. Em sua tese de doutorado, posteriormente transformada em livro, a autora menciona Fanon em uma ocasião para falar das significações do corpo negro. Embora não tenhamos, por razões de tempo, nos aprofundado na leitura da obra, uma entrevista²⁴ da autora demonstra que ela também articula a dimensão histórico-social e psíquica das subjetividades negras em suas reflexões, assim como reconhece o papel positivo da militância política como forma de resgatar a humanidade da pessoa negra.

Adicionalmente, no artigo de Hilário (2023a), que usamos para desenvolver essa ideia de um pensamento “pós-fanoniano”, o autor também cita Isildinha como uma continuadora da perspectiva fanoniana. No entanto, como não conseguimos nos debruçar sobre a obra da autora e não foi possível identificar contribuições dela para a recepção do pensamento

²⁴ Conferir: https://appoa.org.br/correio/edicao/347/entrevista_com_a_psicanalista_isildinha_baptista_nogueira/1533

fanoniano no Brasil, optamos por não incluí-la nesse trabalho, o que não significa descartar absolutamente a possibilidade de pensarmos nela como uma “pós-fanoniana”, na medida em que também fez parte dessa geração de intelectuais negras que pensaram na relação entre racismo e subjetividade.

Abordando a questão apresentada por Gayatri C. Spivak, “Pode o subalterno falar?”, Deivison Faustino e Miriam Debieux Rosa apresentam a seguinte reflexão:

Tal questão nos incita a considerar os enclausuramentos epistemológicos hegemônicos da escuta quando o outro permanece no lugar da submissão, mas aqui propomos uma inversão, porque a história das lutas antirracistas em toda parte mostra que esse sujeito objetificado nunca deixou de falar e disputar, pelos meios disponíveis, os significantes presentes na linguagem. A pergunta, talvez, seja outra: pode o subalterno ser escutado? Qual escuta a clínica tem oferecido às dores advindas do racismo e da discriminação sistemática? (Faustino & Rosa, 2025, p. 116)

Esta pesquisa reforça justamente isso. Há uma vasta tradição intelectual negra, remontando aos debates de Frantz Fanon nas décadas de 1950 e 1960, que deu continuidade aos debates sobre racismo e subjetividade iniciados pelo autor, e que poderíamos nomear como “pós-fanoniana”. No Brasil, essa tradição é representada sobretudo por mulheres negras como as que estudamos, participantes ativas dos movimentos negros e feministas, a partir das décadas de 1970 e 1980. Elas estão falando, produzindo, transmitindo e compartilhando esse conhecimento a mais de quarenta anos. Cabe a nós escutar.

REFERÊNCIAS

- Almeida, M. de. (2025). “Eu sou preta, penso e sinto assim”: história e psicanálise nas confluências teóricas de Beatriz Nascimento e Neusa Santos Souza. *Revista Tempo E Argumento*, 17(45), e0104. <https://doi.org/10.5965/2175180317452025e0104>.
- Andrade, É. (2022). Não sou um psicanalista? Negritude e antinegitude na psicanálise. *Revista Tempo Psicanalítico*, 54(2), p. 405–418. <https://doi.org/10.71101/rtp.54.743>
- Andrade, É. (2025). Psicanálise e negritude: o mal-estar do racismo. *Psicologia USP*, 36, e220022. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e220022>
- Badiou, A. (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Tradução Peter Hallward - New York/London: Verso, 2001.
- Balandier, G. (1951/2014). A situação colonial: abordagem teórica. Tradução Bruno Anselmi Matangrano. *Cadernos Ceru*, v. 25, n. 1, p. 33-58.
- Barbosa, M. S. (2025a). Fanon e a configuração colonialista. In: Faustino, D. M. Barbosa, M. S. (Orgs.). *Desde Fanon*. São Paulo: Boitempo.
- Barbosa, M. S. (2025b). Homi Bhabha leitor de Frantz Fanon: acerca da “prerrogativa pós-colonial” e do Fanon “pós-colonial”. In: Faustino, D. M. Barbosa, M. S. (Orgs.). *Desde Fanon*. São Paulo: Boitempo.
- Bezerra Jr. J. F. Pereira, F. D. S. (2021). O humanismo revolucionário em Frantz Fanon. In: Irineu, B. A. Lopes, M. A. Rocon, P. C. Silva, M. A., Nascimento, M. A. N. N. Duarte, M. J. Jesus, D. M. Jesus, J. G. Rodrigues, G. O. Passamani, G. R. (Orgs.) (2021). *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: saberes plurais e resistências*. Campina Grande: Realize Editora.
- Bezerra Jr. J. F. (2021). Identidade e emancipação: debates abertos entre Stuart Hall e Frantz Fanon. In: *Anais do X Encontro dos Pesquisadores Iniciantes das Humanidades - IH!*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe.
- Bhabha, H. *Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition* (1986). In: Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Bulhan, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. New York/London: Plenum Press.
- Carneiro, S. (2024). *Lélia Gonzalez: Um retrato*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Césaire, A. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Cherki, A. (2022). *Frantz Fanon: um retrato*. Tradução Rainer Patriota. - 1. ed. - São Paulo: Perspectiva.
- Cunha, E. L. & Coelho, D. M. (2021). Quatro condições para a pesquisa em psicanálise. *Psicologia USP*, 32, p. 1-9.

Danto, E. A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social, 1918-1938*. Tradução Margarida Goldstajn. - 1. ed. - São Paulo: Editora Perspectiva.

Dias, L., Canavêz, F. (2022). Complexo de Édipo e diferença racial na psicanálise. *Revista Subjetividades*, 22(3), pp. 1-13.

Dirlik, A. (1997). *A aura pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global*. Tradução Regina Thompson. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, p. 7-32.

Fanon, F. (1955). *Antilhanos e africanos*. In: Fanon, F. (2021). *Por uma revolução Africana: escritos políticos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Fanon, F. (1956). *Racismo e cultura*. In: Fanon, F. (2021). *Por uma revolução Africana: escritos políticos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Fanon, F. (1957). *Os intelectuais e democratas franceses diante da Revolução Argelina*. In: Fanon, F. (2021). *Por uma revolução Africana: escritos políticos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato Silveira. Salvador: EDUFBA.

Fanon, F. Azoulay, J. (1954). *A socioterapia numa ala de homens muçulmanos: dificuldades metodológicas*. In: Fanon, F. (2020). *Fanon, F. (2020). Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora.

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra*. Tradução Ligia Fonseca Ferreira, Regina Saldo Campos. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar.

Faustino, D. M. (2018). *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. - 1. ed. - São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial.

Faustino, D. M. (2020a). *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. São Paulo: Intermeios.

Faustino, D.M. (2020b). Revisitando a recepção de Frantz Fanon: o ativismo negro brasileiro e os diálogos transnacionais em torno da negritude. *Lua Nova*, 109, p. 303-331.

Faustino, D. M. (2020c). Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. (*Araguaína*), 11(2), p. 74-101.

Faustino, D. M. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. - São Paulo: Ubu Editora.

Faustino, D. M. Rosa, M. D. (2025). *Freud, Fanon e o mal-estar colonial*. In: Faustino, D. M. Barbosa, M. S. (Orgs.). *Desde Fanon*. São Paulo: Boitempo.

Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Tradução Rodrigo Gonsalves. São Paulo: Autonomia Literária.

- Gabarront-Garcia, F (2023). Uma história da psicanálise popular. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora.
- Gaztambide, D. (2021). Do Black Lives Matter in Psychoanalysis? Frantz Fanon as Our Most Disputatious Ancestor. *Psychoanalytic Psychology*, 38(3), pp. 177-184.
- Gil, A. C. (2008). Métodos e técnicas de pesquisa social. 4. ed. São Paulo: Atlas.
- Gordon, L. R. (2015). What Fanon Said: a philosophical introduction to his life and thought. New York: Fordham University Press.
- Gordon, L. R. Sharpley-Whiting, T. D. White, R. T. (1995). Fanon: a critical reader. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Gordon, J. A (2013). Revolucionários em tempos contrarrevolucionários: desenvolvendo a consciência nacional fanoniana no século XXI. *Meritum – Belo Horizonte*, 8 (1), p. 259-277.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1986). Entrevista ao Pasquim. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1988a). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1988b). As amefricanas do Brasil e sua militância. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1988c). A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (1991). Uma viagem à Martinica I. In: Rios, F. Lima, M. (Orgs.) (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Guimarães, A. S. A. (2008). A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo , n. 81, p. 99-114.
- Hall, S. (1992/2005). Estudos Culturais e seu legado teórico. In: Sovik, L. (Org.) (2005). Da diáspora: identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Resende *et al.* – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- Hall, S. (1996a/2005). Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite, 1996. In: Sovik, L. (Org.) (2005). Da diáspora: identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Resende *et al.* – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

Hall, S. (1996b). The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks? In: Read, A. (Ed.) (1996). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Baypress.

Hall, S. (1999/2005). Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: Sovik, L. (Org.) (2005). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende *et al.* – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

Hilário, L. (2023a). Psicologia, raça e sofrimento psíquico: uma contribuição para a superação do racismo psicológico. *Revista da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)*, (16), p. 1-24. Recuperado de: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1557>

Hilário, L. (2023b). Não há sequer dentro: um ensaio sobre a experiência subjetiva do racismo. *Revista SUBVERSA [online]*. <https://www.revistasubversa.com/blog/nao-ha-sequer-dentro-leomir-hilario>

Hilário, L. (2025). O inverno da nossa desesperança. *Revista Círculo de Giz*, 6, p. 19-30.

Hook, D. (2004). Fanon and the psychoanalysis of racism. *LSE Research Online*, pp. 114-137.

Hook, D. (2012). Fanon and Libidinal Economy. In: Gülerce, A. (2012). *Re(con)figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political*. Nova York: Palgrave MacMillan.

Hook, D. (2020). Fanon via Lacan, or: Decolonization by Psychoanalytic Means...?, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51(4), pp. 305-319.

Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. London: Pluto Press.

Instituto Tricontinental de Pesquisa Social. (2020). Dossiê nº 26. *Frantz Fanon: O brilho do Metal*.

Khalfa, J. (2019). Reler Fanon. *Revista XIX*, (3), p. 88-16. Recuperado de: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistaXIX/article/view/21610>

Khalfa, J. (2020). Fanon, psiquiatra revolucionário. In: Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora.

Lukács, G. (1924/2012). *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

Laplanche, J. Pontalis, J-B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. Tradução Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Macedo, J. R. (2013). *História da África*. São Paulo: Contexto.

Manoel, J. (2020). Lênin, a ruptura anticolonial do comunismo e o marxismo africano. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, 12(2), 50-68.

Marx, K. (1845). Ad Feuerbach. In: Marx, K. Engels, F. (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do*

socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.

Marx, K. Engels, F. (1848/2010). Manifesto Comunista. Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo.

Marx, K. (1867/2017). O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

Mbembe, A. (2025). A quarta era de Frantz Fanon. In: Faustino, D. M. (Org.) (2025). Pensar Fanon. São Paulo: Ubu Editora.

Nascimento, M. B. (1974). Por uma História do Homem Negro. In: Nascimento, M. B. (2018). Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

Nascimento, M. B. (1982). Beatriz Nascimento: pesquisadora. In: Nascimento, M. B. (2018). Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

Nascimento, M. B. (1981). Meu negro interno. In: Ratts, A. (Org.) (2022). O negro visto por ele mesmo. São Paulo: Ubu Editora.

Nascimento, R. (2019). Frantz Fanon no Brasil: Uma releitura da sua recepção pelo Pensamento Negro Feminista. Revista Ártemis — Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades, v. 27, n. 1, p. 158–181.

Okoth, K. O. (2025). África Vermelha: resgatando a política negra revolucionária. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo.

Prashad, V. (2019). A estrela vermelha sobre o terceiro mundo. Tradução Dafne Melo. São Paulo: Expressão Popular.

Prashad, V. (2022). Uma história popular do terceiro mundo. Tradução Rafael Tatemoto. São Paulo: Expressão Popular.

Ribeiro Júnior, A. C. A.. (2024). IT'S NATION TIME! JAZZ, RAÇA E POLÍTICA NOS ESCRITOS DE FRANTZ FANON E AMIRI BARAKA (1950-1970). Revista De História (São Paulo), (183), a06023. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2024.213752>.

Ratts, A.. (2022). Lélia Gonzalez e seu lugar na antropologia brasileira: “cumé que fica?”. Mana, 28(3), e2830202. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0202>.

Richards, S. (2021). The Logician of Madness: Fanon's Lacan. Paragraph, 44(2), pp. 214-237.

Safatle, V. (2020). Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. – 1. ed. – Belo Horizonte: Autêntica.

Safatle, V. (2025). Transformar a psicanálise em uma arma: lutas sociais e silenciamento no contexto brasileiro. Ágora, 28, 2025, p.1-17.

Saint-Pierre, H. L. (2000). *A política armada: fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: Ed. UNESP.

Salaberry, I. L. D'Agord, M. R. L (2023). *Hic Sunt Dracones: Algumas Considerações sobre a Psicanálise e a Obra de Frantz Fanon*, 23, p. 1405-1426.

Santos, A. Nascimento, B. S. A. Hora, E. N. Machado, J. C. M. Coelho, D. M. (2025) Implicações políticas no método para pesquisa em psicanálise. In: Passos, A. A. Sanchez, M. J. A. (2025). *Psicologia, Articulações e Interseccionalidades*. Maringá: Editora Viseu.

Secco, L. (2020). *As guerras mundias (Ensaio de Interpretação Histórica)*. Marília: Lutas Anticapital.

Silva, C. E. M. (2018). *Identidade, diáspora, exílio: um estudo sobre o intelectual pós-colonial*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Sergipe], Repositório Institucional UFS.

Silva, R. F. (2020). A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina. *Revista ENTRELETRAS*, 11(2), p. 122-150.

Silva, M. L. (2021). Prefácio a esta edição. In: Souza, N.S. (2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.

Shatz, A. (2024). *A clínica rebelde: Uma biografia de Frantz Fanon*. Tradução Érika Nogueira Vieira - 1. ed. - São Paulo: Todavia.

Souza, N.S. (2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.

Visentini, P. F. Pereira, A. D. Martins, J. M. Q. Ribeiro, L. D. Gröhmman, L. G. (2013). *Revoluções e regimes marxistas: rupturas, experiências e impacto internacional*. Porto Alegre: Leitura XXI/Nerint/UFRGS.

Yazbek, M (2010). *A revolução argelina*. São Paulo: Ed. UNESP.

Zaretsky, E. (2006). *Segredos da alma: uma história sociocultural da psicanálise*. Tradução Marta Rosa. São Paulo: Cultrix