



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História

**RAÇA COMO PRERROGATIVA PARA COMPREENDER A OPRESSÃO
COLONIAL DE GÊNERO
UM ESTUDO A PARTIR DO PENSAMENTO DE FRANTZ FANON**

Melinna Costa da Cruz Orrico

Melinna Costa da Cruz Orrico

**RAÇA COMO PRERROGATIVA PARA COMPREENDER A OPRESSÃO
COLONIAL DE GÊNERO
UM ESTUDO A PARTIR DO PENSAMENTO DE FRANTZ FANON**

Artigo apresentado ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Anderson R. Oliva

Brasília

2018

Raça como prerrogativa para compreender a opressão colonial de gênero

Um estudo a partir do pensamento de Frantz Fanon

Melinna Costa da Cruz Orrico

Resumo: Este artigo apresenta os resultados de uma breve revisão bibliográfica acerca do pensamento fanoniano e dos significados socioculturais em torno do racismo e das relações de gênero. A crítica sobre a abordagem do tema na obra de Frantz Fanon será realizada a partir do debate sobre a colonialidade do gênero realizada pela teórica María Lugones, estabelecendo um encadeamento entre os autores. Este trabalho busca refletir sobre as formas de atuação do colonialismo na modernidade, bem como compreender a importância, os motivos e as dificuldades simbólicas e estruturais da decolonização.

Palavras-chave: Frantz Fanon; decolonialidade; raça; violência; gendrização.

Introdução

Este artigo trata do colonialismo europeu como agente de transformação tanto do ambiente colonizado como de suas respectivas interações sociais. As teorias de Frantz Fanon acerca da raça e a ausência do gênero como categoria de análise edificaram a permanência de suas obras, todavia, com uma investigação presa ao anticolonialismo ortodoxo do século XX. Sua produção é muito atual e sintomática da presença do colonialismo na atualidade, principalmente no que tange o racismo herdado por países que foram colonizados pela Europa. Sem embargo, as suas obras (*Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da terra* (1961) são insuficientes para um desenvolvimento integral dos significados deixados pelo imperialismo na modernidade, sendo necessários novos eixos de análise que abarquem sujeitos esquecidos pela análise racial ou de classes. Logo, este trabalho afirma a invenção dos conceitos de raça e também de gênero como forma de dominação colonial e de hierarquização dos sujeitos históricos.

Dessa forma, em vias de solucionar o impasse das tradições anticolonialistas que não contemplam a totalidade da capacidade opressiva do capitalismo colonial, com efeitos vigentes ainda nos dias de hoje, o pensamento protagonizado por María Lugones nos estudos decoloniais nos serve de baluarte para a compreensão do colonialismo moderno. Este estudo intenta pormenorizar a atuação da colonialidade de gênero, encaminhando a afirmação do reconhecimento deste fator de segmentação social.

Com tal propósito, iniciarei o artigo com uma breve, mas necessária, biografia de Frantz Fanon e como se constituiu seu pensamento. Esta produção divide-se em duas seções principais, na primeira a delimitação dos pontos essenciais elencados no pensamento analítico e anticolonial de Fanon, e na segunda as contribuições de Lugones como alargamento do que já foi edificado pelo autor. Alguns conceitos fundacionais à permanência do colonialismo também são importantes, como assimilação cultural, as língua e as linguagens, colonialidade, fluidez da identidade, e nacionalismo, e serão abordados aqui de forma secundária.

A respeito de Fanon

Frantz Omar Fanon (1925-1961) foi um importante ativista na luta pela emancipação argelina e influente teórico insurgente anti-colonial e das tendências pós-coloniais e decoloniais, que surgiram posteriormente aos seus estudos. Nascido na Martinica, Caribe, parte das Antilhas que ainda pertenciam à França, era membro de uma família de classe média, tendo acesso ao estudo em uma privilegiada escola. Teve como espécie de mentor em seus estudos o famoso escritor Aimé Césaire. Com a tomada da França por tropas nazistas, parte das forças francesas ficaram na Martinica, quando Fanon se deu conta do extremado racismo disseminado nas relações entre europeus e antilhanos. Sua percepção sobre uma série de episódios de racismo e postura colonial por parte dos marinheiros franceses influenciaram seu pensamento a respeito da psicopatologia do colonialismo e a influência deste na identidade do indivíduo (FANON, 1952).

Sua trajetória não pode ser simplificada dessa forma, é claro. Fanon, como antilhano, cresceu vendo a si mesmo como um homem de nacionalidade francesa, bem como os seus outros conterrâneos da Martinica, fruto de longos anos de ensino e exaltação dos parâmetros franceses, da língua europeia, da cultura, da cor branca. Nessa região, a língua já era um produto colonial de opressão racial e de classe, como desenvolve Fanon posteriormente em *Pele Negra, Máscaras Brancas*

Na Martinica (bem como Guadalupe e Guiana, outros departamentos ultramarinos da França), a língua está intimamente relacionada com a estrutura de classe. Os ilhéus mais pobres falam o *patois*¹; a burguesia assimilada usa o francês, exceto para dar ordens a seus inferiores. No Terceiro Mundo, os valores europeus são constantemente exaltados como os únicos verdadeiros valores (*apud* FAUSTINO, 2015, p. 27)

As diferenças ficaram mais sensíveis na administração e nos quadros do Exército, quando em 1940, durante a Segunda Grande Guerra Mundial, 5 mil marinheiros brancos se refugiaram em Fort-de-France, em consequência da ocupação alemã na metrópole. Então a racialização se tornou cada vez mais significativa e difícil de camuflar no cotidiano de 45 mil habitantes nativos – que se encontravam em estado de readequação de crenças vendo sua formação sendo contradita por aqueles homens que se apossaram de seus ambientes

¹ Além do *patois* havia também o que os oficiais franceses brancos costumavam chamar de *petit-nègre*, que consistia em uma forma de desdenhar do francês falado pelos negros, como se fosse uma variação infantil e pobre do idioma.

públicos. Este é o momento mais preciso onde se pode identificar a iniciação do despertar de Fanon e também ocasião de elaboração das ideias contidas em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952).

Mais tarde, Fanon se engajou na luta contra as forças nazistas no norte-africano. Enquanto estava no Exército francês, Fanon pôde perceber certas estratificações no tratamento concedido a homens brancos e a homens de cor². Ao passo que o antilhano não era bom o suficiente como um francês da metrópole, também não era tão mal quanto um senegalês ou muçulmano, e no que tange essa convivência, tal separação era visível correntemente, desde o uso da língua até a distribuição de rações alimentares distintas. Engajou-se depois na campanha política de Césaire para o cargo de prefeito de Fort-de-France (capital da Martinica) pelo Partido Comunista – o que desvenda sem dificuldade a sua formação marxista e o impacto deste último pensador em seus trabalhos posteriores.

Após a Segunda Guerra inicia os estudos sobre psiquiatria em Lyon, em uma escola de pensamento freudiano-marxista, o que condiz com suas ideias de inconsciente coletivo como fenômeno sociocultural - ao contrário do significado usual do termo inconsciente coletivo empregado por Carl Jung³ - e de que o indivíduo em neurose deve ser reabilitado pelo mesmo ambiente que causou o trauma (GEISMAR *apud* FAUSTINO, p. 33). Após sua formação acadêmica na França, trabalhou como diretor do Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia. Sua experiência médica nesse hospital, com os argelinos torturados e alguns militares franceses, resultou em seu alistamento na Frente de Libertação Nacional argelina e nos relatos de *Os Condenados da Terra* (1961), publicado um pouco antes de sua morte, onde Fanon reflete sobre a violência colonial e defende o uso da violência anticolonial em vistas à libertação. Após

² Expressão usada por Fanon em todo o seu trabalho para designar os homens negros. Para a professora doutora Inocência Mata da Universidade de Lisboa, o termo “homem de cor” usado por Fanon é uma armadilha eurocêntrica em que ele cai, ela também chama atenção para os usos de “descolonização”, com a ressalva de que Fanon usa o termo consciente de que não há liberdade dentro desta condição – a palavra descolonização, de acordo com Mata refere-se apenas à independência e exclui o papel dos povos oprimidos, dando caráter de concessão e não de conquista (MATA, 2015).

³ Para Jung, o inconsciente coletivo estaria ligado a fatores naturais, como algo quase biológico, sendo construído a partir das linhagens étnicas e culturais, porém tendo como fator predominante, essencial e determinante a passagem de uma memória herdada e comum aos indivíduos de um mesmo grupo. O inconsciente coletivo junguiano está embasado na estrutura cerebral de mitos e arquétipos fincados na raça, como algo inerentemente instintivo, em contraposição ao inconsciente coletivo de Fanon, que é sustentado pelo hábito. Dessa forma, atendo-se ao conceito fanoniano não há razão para se surpreender quando europeus e africanos, colonizadores e colonizados compartilham do mesmo inconsciente coletivo, uma vez que a dissolução cultural dos subalternos é produto colonial, e os parâmetros adotados começam a ser assimilados com os valores imperiais da metrópole. Frantz Fanon chama este fenômeno de *imposição irreflexiva da cultura*.

deixar oficialmente o hospital em Blida e aderir a luta de libertação Fanon foi expulso de Alger, e passou a militar pela criação de novas frentes de luta, radicando-se na Tunísia. Sua morte prematura aos 36 anos deu-se após a descoberta de uma leucemia, que foi parcialmente tratada na então União Soviética. Fanon veio a falecer nos Estados Unidos (a contragosto) em decorrência de um quadro de pneumonia. A Argélia conquistaria sua independências alguns meses depois.

O domínio francês na Argélia não se deu apenas física e territorialmente, mas em grande parte por meio da tomada de uma identidade: religiosa, linguística, cultural, territorial, psicológica. A tortura, usada em larga escala pelo exército colonial durante a Guerra de Libertação, cumpriu com os seus propósitos de fragmentação não só dos indivíduos, mas por meio deles, de desintegração ontológica de uma nação. Isto é, o colonialismo foi eficaz. Aqui cabe estabelecer fronteiras entre o que se convencionou por “colonialismo” e “colonialidade”:

(...) a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre os dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, e o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (MALDONADO-TORRES, 2007, 131).

Partindo desse pressuposto, fica evidente que o colonialismo não acabou na Argélia, ou em qualquer outro lugar do mundo, com a retirada dos colonizadores europeus e a independência. O colonialismo⁴ tem raízes mais profundas e permanece nos costumes, como na língua oficial (do modo que é a língua francesa na Argélia até hoje), na corporeidade de classes, de culturas e do ensino, entre outros. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008, p. 83-101), Frantz Fanon aponta para o “pretenso complexo de inferioridade e dependência do colonizado”. No caso, essa característica psicológica implantada pelo colonialismo se torna um hábito custoso de se eliminar, uma vez que estaria guardada em diversos níveis do inconsciente coletivo das

⁴ Neste ponto usado em sentido amplo, abrangendo a colonialidade.

populações negras e árabes colonizadas. Não há dúvidas de que a responsabilidade sobre tais efeitos coloniais em povos oprimidos e colonizados é de seu algoz, o homem branco colonizador. A forma de exorcizar-se de tal sina, para o autor, é a resposta violenta, que em toda sua obra segue com uma aura de cura.

Portanto, o próximo passo intuitivo é a decolonização (que Fanon chama de descolonização). Essa decolonização (que não pode ser confundida com a ação de descolonizar politicamente) é a superação de padrões herdados dos tempos e culturas coloniais, de forma que uma nação se firme em suas próprias regras e ambições. Em outros termos, busca-se que o sul global “terceiro-mundista” e subalterno se erga e não mais colha os frutos do imperialismo exercido pelo norte global europeu, cristão, branco, racista, ousando desafiar inclusive as formas ortodoxas não só do controle político, mas da produção de conhecimento. Isto é, para que não haja mais colonialidade do poder, a decolonialidade do saber deve ser atingida. Esta aspiração é em parte utópica, já que não é possível retornar às origens, entretanto, a intenção é que a partir do cenário colonizado e atual sejamos capazes de elaborar algo novo e distinto do legado colonial.

No pensamento de Fanon a questão da corporeidade (ou corporalidade) ocupa um lugar central, pois se expressa na medida em que a cor e/ou raça do indivíduo permeia a sua posição no mundo e na sociedade, de forma estrutural ou psicológica. Ela interfere no modo com que ele se relaciona com seus oponentes brancos, como interage com seus pares negros e também na forma em que se moldam as uniões amorosas, ou seja, sua plasticidade nos ambientes e na comunicação afetiva. Essas considerações se encontram reunidas em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (PNMB), livro que tem teor mais investigativo e pungente. Nessa mesma obra, Fanon ressalta a importância da linguagem, fato que já foi mencionado e será melhor explorado a seguir. Em *Os Condenados da Terra* (OCDT), a sua escrita é mais remediadora, é uma resposta e muitas vezes se parece com um manual para a libertação de uma nação recém-independente dos seus esquemas de mimetismo servil⁵, de forma a se livrar de tais amarras do colonialismo estrutural. Em OCDT Fanon apresenta preocupações diferentes das de seus escritos anteriores, o capítulo *Desavenças da consciência nacional* permeia suas inseguranças frente a uma nação fragmentada por interesses

⁵ O termo “mimetismo servil” é cunhado por Edward Blyden e usado por Euclides Mance para designar a imitação ao branco e aos padrões europeus problematizados por Fanon. Ver MANCE, 1995.

dísparos, recheada de conflitos entre a burguesia nacional e as massas populares, e é possível perceber seu esforço⁶ em pensar políticas que driblassem essas dificuldades no processo de construção nacional. Aqui Fanon destaca o poder da violência e reflete sobre a cultura, bem como nos dá uma pequena sensação do que foi e significou a guerra anticolonial, com relatos médicos de consultas com seus pacientes, tanto argelinos torturados, como seus algozes torturadores. Na seção do último capítulo “Da impulsividade criminal do norte-africano à guerra de libertação nacional”, Fanon complementa as suas análises contidas no primeiro livro – que na verdade seria a sua tese de doutorado entregue à universidade de Lyon em que se diplomou, porém não foi aceita por ir contra a hegemonia acadêmica⁷.

A fragmentação colonial dos indivíduos, como aponta Fanon, toca essencialmente em simbolismos e raízes instáveis, a depender do momento. Para Stuart Hall a modernidade se constitui pelo descentramento ou deslocamento dos sujeitos, partindo do pressuposto de que:

A formação do eu no “olhar” do Outro, de acordo com Lacan, inicia a relação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma e é, assim, o momento de sua entrada nos vários sistemas de representação simbólica - incluindo a língua, a cultura e diferença sexual. Os sentimentos contraditórios e não-resolvidos que acompanham essa difícil entrada (...) que são aspectos-chave da “formação inconsciente do sujeito” e que deixam o sujeito “dividido”, permanecem com a pessoa por toda a vida. (...) Assim, a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato (...). Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. (HALL, 2005, p. 37-38)

Dessa forma, devemos compreender com facilidade a experiência de Fanon em seu processo de descoberta de sua identidade negra ao longo dos anos, e somente depois de sair das Antilhas. Como relata o autor, ele era francês até o momento em que esteve não em companhia dos franceses. Sua identidade entra em conflito no momento em que ele não é “lido” como um francês autêntico: a identidade cultural não é fixa e dada, ela é flexível e perpassa necessariamente pelas interações com “o outro”, a identidade configura-se como uma via de mão dupla. Ainda na concepção de Hall, por essa mesma razão, o mais correto seria trocar o uso do termo identidade pela palavra “*identificação*” (HALL, 2005).

⁶ Esforço em antecipação profética de uma situação que seria enfrentada em breve, já que Fanon morreu antes de ver a Argélia livre e independente, vindo a falecer no ano anterior.

⁷ Em seu lugar foi reenviada uma outra tese intitulada *Problemas mentais e síndromes psiquiátricas em degeneração espinocerebelar hereditária – Um caso de doença de Friereich com delírio de posse*.

E não é sem propósito que o primeiro capítulo de PNMB trata-se da articulação dos significados da linguagem em interação com a raça negra. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica.

Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas (...) como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro. (HALL, 2005, p. 63)

Da mesma forma, a língua é um sistema social classificador, falar uma língua significa também resgatar a imensa gama de significados embutidos nos sistemas culturais correspondentes, a língua é se não *a*, uma das primeiras camadas de *identificação* social e de construção do sujeito dentro de um grupo mais ou menos estruturado.

Em OCDT, Frantz Fanon critica o racismo acadêmico no qual se estabeleceu a inata impulsividade criminal e violência do norte africano justificando o racismo cultural por meio de estudos biologizantes ou com a comparação dos tamanhos de crânio. Essa pseudociência foi ensinada em renomadas Universidades francesas (FANON, 1968). Em contrapartida, em reação a essas pulsões racistas e as noções biológicas, as ciências sociais começaram a empregar definições culturais de raça - e tal fenômeno acompanhou também as noções de racismo, que se tornam cada vez mais culturais.

Enfrentamos, de forma crescente, um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque é capaz de alinhar 'raça' com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância necessária das grosseiras ideias de inferioridade e superioridade biológica e busca, agora, apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. (GILROY *apud* HALL, 2005, p. 64)

E nesse contexto de identidade cultural na pós-modernidade, em que há deslocamento dos sujeitos (a partir do início do século XX e posteriormente às descolonizações) em que a nação e a cultura nacional tomam lugar de destaque, a nacionalidade muitas vezes torna-se somente mais uma máscara para o racismo cultural institucionalizado.

Língua, epidermização racial, dialética e violência

A maior contribuição de Fanon é, talvez, a sua visão inovadora a respeito do colonialismo e da opressão, agregando elementos antes não considerados por seus contemporâneos. As clássicas abordagens, eminentemente materialistas, que davam preferência às noções políticas, econômicas e sociais (como as ideias abraçadas pelo marxismo e pelo Partido Comunista Francês), e também os estudos existencialistas, culturalistas e pós-coloniais (que abrangem o viés de gênero, orientação sexual, entre outros) estão aquém do valor utilitário inserido pelas ideias do martinicano (MATA, 2015).

O interessante em Fanon é que a sua análise das relações de poder (...) introduz, nesse complexo analítico, saberes outros (a história, a filosofia e a psiquiatria) para construir uma epistemologia que considera outras componentes do ser humano (a língua, o corpo, o sexo, o ser) na sua experiência subjectiva, de que resultam traumas na estrutura psíquica do sujeito colonizado (MATA, 2015)

É importante ressaltar que não apenas a colonialidade do poder está estruturada na ideia de raça e na subsequente racialização dos corpos (negros, indígenas, árabes)⁸, como também, o pensamento de Fanon, é chave para a compreensão de parte do referencial teórico do projeto decolonial. Principalmente, ao que se refere a desconstrução e reconstrução nacional da cultura, da psicologia dos indivíduos e das relações pós-coloniais. Um dos pilares essenciais da doutrina fanoniana é que o colonizado, o inferiorizado, o complexado, o violentado é uma criação do colonialismo, do racista, do branco, e de maneira alguma se deve atribuir a responsabilidade dessa situação às vítimas (FANON, 2008). O colonialismo é o agente impulsionador para a racialização, para a lógica maniqueísta entre superiores e subalternos, o imperialismo colonial é o executor da inferiorização dos corpos negros.

Neste sentido, Fanon faz oposição aos juízos de Octave Manonni, que atribuiu os infortúnios do colonizado à sua própria formação biológica, des-historicizando o colonialismo e o racismo, em uma atribuição causal do racismo ao fato de as populações negras serem minorias demográficas. Fanon contrapõe este discurso, não havendo

⁸ Aqui fica necessário esclarecer que a racialização dos corpos atinge principalmente os *corpos negros*, pois o corpo branco é dado por Fanon como intrinsecamente *neutro e natural*, de forma que uma pessoa branca não é lida como “pessoa branca”, mas sim como “pessoa”, enquanto uma pessoa negra é sempre vista como “pessoa negra” e nunca como “pessoa” somente. Entende-se neste ponto, que a raça é uma característica que precede todos os outros aspectos relacionados à *humanidade*, de maneira que o fator racial negro é visto pelo *outro* (usualmente o europeu branco) sempre antes da *pessoa* que o carrega, como se sua negrura caminhasse a frente e chegasse antes do indivíduo (FANON, 2008).

explicação lógica em tal linha de raciocínio, já que os brancos quando radicados em territórios majoritariamente negros não sofriam racismo e muito menos do complexo de inferioridade (FANON, 1968). Manonni foi ainda quem, em consonância com as correntes da época⁹, pronunciou o paradigma da cultura da pobreza, que atribui aos negros norte-americanos a responsabilidade por suas famílias pretensamente desestruturadas (famílias matriarcais, com ausência do pai e com alguma frequência com filhos mergulhados em uma atmosfera de violência urbana) – mito este já desconstruído tantas vezes de forma cabal e mesmo assim ainda propagado, endossado e latente tanto no imaginário social, como também no meio acadêmico. O efeito da escravidão nas famílias é totalmente ignorado, esquecendo-se que as famílias escravizadas eram vendidas e pais separados dos filhos, desprezando a permanência do racismo como atuante na sociedade estadunidense (GROSFOGUEL, 2009).

O (des)serviço prestado por Manonni centra-se na ocultação de responsabilidade pela transformação do discurso racista biológico em um discurso de racismo cultural, no qual a igualdade das relações raciais seria impossível, pois “no profundo do colonizado” haveria um complexo de dependência que o impediria, afirmando inclusive que “nem todos os povos podem ser colonizados, somente aqueles que têm essa necessidade de dependência”¹⁰ (*apud* GROSFOGUEL, 2009, p. 267).

Com efeito, a chegada do homem branco, isto é, o colonialismo europeu derrubou não somente os horizontes de sentido dos povos nativos, como também seus mecanismos psicológicos próprios. No entanto, Manonni reconhece, em concordância com Fanon, certo complexo de autoridade do branco, porém para o primeiro, a explicação estaria em suas estruturas psíquico-culturais naturais e atemporais e não no vício das relações coloniais, como aponta Fanon (GROSFOGUEL, 2009).

Esta polarização constante entre colonial e subjogado expressa na conduta de Fanon, para Renato Ortiz, apresenta um elemento de radicalização do marxismo, combinando ingredientes do pensamento de Hegel e da filosofia sartriana também, apesar das desavenças teóricas entre a burguesia do Partido Comunista francês e os libertários da FLN. Ao passo que o Partido Comunista Francês caminhava pelas vias do marxismo

⁹ Nos Estados Unidos, em 1965 foi lançado o *Moynihan Report*, relatório encomendado pelo governo sobre a estrutura familiar negra matriarcal e que a relacionava diretamente aos problemas sociais e econômicos da comunidade negra. De acordo com Daniel Moynihan, a origem da opressão era mais profunda do que a simples discriminação racial que produziu desemprego, habitação de má qualidade, educação inadequada e atendimento médico precário, mas sim residia em um “emaranhado de patologias que resultava na ausência de autoridade masculina entre o povo negro”. Ver *Mulheres, raça e classe*, de Angela Davis.

¹⁰ As citações de Ramón Grosfoguel estão em tradução livre do texto em espanhol.

humanista ortodoxo, Fanon bebeu bastante da corrente da dialética hegeliana, principalmente no que toca o processo de desalienação do esquema maniqueísta branco/negro, senhor/escravo, colonizador/colonizado, patrão/empregado, burguês/proletário (ORTIZ, 2014).

A língua e as linguagens na construção do sujeito colonial

Falar uma língua é assumir uma cultura, assumir o peso de uma civilização, é compreender toda uma gama de significados por trás da mera configuração gramatical de símbolos (GROSFOGUEL, 2009). O povo colonizado adere à língua imperial na mesma medida em que adere à cultura colonial, passando pela morte de sua língua e cultura local e dando preferência à nova linguagem. Depois da raça, a língua é o maior fator de assimilação e reconhecimento dos subjugados pelo sistema invasor, de modo que o homem negro que domina a língua colonial domina a cultura colonial, e por sua vez, é embranquecido aos olhos imperiais. Fanon aponta para essa problemática que explica a denominação do “ser colonial” como um “branco honorário”. Quanto mais renuncia à sua cultura africana e se assimila à cultura europeia, menos negro e inferiorizado ele é, portanto, mais digno do reconhecimento branco.

O linguista Édouard Glissant conjectura a existência das identidades culturais e suas trocas ativas e passivas na formação das linguagens e, concomitantemente, do imaginário linguístico e social. Essas trocas arranjam-se como conflitos, negociações e até mesmo concessões, construindo uma *identidade* cultural em constante movimento (GLISSANT, 2005). Essa *relação* deve ser compreendida mediante o pressuposto de que as culturas não *são*, mas *estão*. A formação das línguas e linguagens em territórios colonizados, divididos, compartilhados “empresta” elementos, até que uma variação linguística se transforme em uma nova língua, uma *língua crioula*¹¹. Glissant elabora sua teoria tendo como base a análise os territórios latino-americanos e caribenhos, particularmente (GLISSANT, 2005). Essa visão romantizada e alerta à uniformização cultural, no tocante às análises de Fanon, é capaz de demonstrar a universalidade de assimilação imposta dos parâmetros (inclusive linguísticos) do norte global pelo sul global.

¹¹ Glissant pega emprestado o termo “crioulo” das tradições de países mestiços para referir-se a alocações raciais e o transfere para os códigos linguísticos.

A epidermização do racismo e o complexo de inferioridade

O sociólogo Joaze Bernardino-Costa acredita que o argumento central de Frantz Fanon seja a questão da epidermização (BENARDINO-COSTA, 2016), apesar de seu nome estar fortemente associado à violência e ao ativismo em prol do pan-africanismo. Fato é que seu compromisso com a libertação da Argélia e a sua ligação com a defesa dos processos revolucionários das regiões colonizadas que ainda cabe denominar-se de terceiro mundo viabiliza uma interpretação do seu trabalho como um anunciador do projeto decolonial, que busca superar até as consequências menos imediatas da colonialidade do poder, do ser, e do saber.

A principal sequela psíquica do colonialismo na estrutura cerebral e afetiva das populações negras é a *epidermização do racismo*, em que o negro introjeta um complexo de inferioridade, buscando uma auto-ilusão de imitar o branco. Por conseguinte, esse indivíduo tenta assemelhar-se ao branco em tudo, na medida em que quanto maior for o seu sucesso nesta ingrata tarefa, mais ele se distancia de sua raça negra, se aproximando do embranquecimento e alcançando, por efeito, algum grau de *humanidade*. A violência praticada pelo agente colonial pode ser bem expressa pela epidermização, pois esses atos são simbólicos do quanto os sujeitos são coagidos à perda de sua identidade, de sua cultura, de sua língua, de seus laços familiares, em troca de um reconhecimento branco manchado pelo racismo.

Quando Fanon fala sobre “encarar o olhar do branco” é a respeito disso, quando a localização do “eu” passa pelo crivo do outro, o branco.

O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. (...) Os elementos que utilizei [na elaboração do esquema corporal como esquema histórico-racial] 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 em mil detalhes, anedotas, relatos. Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento. “Olhe, um preto!”(...) “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (FANON, 2008, p. 104)

Neste trecho está externado o *paradoxo da invisibilidade* comentado por Fanon, no qual, ao mesmo tempo em que o negro é reduzido ao silêncio e a não existência simbólica, ele é visto, ele é destoante – e ao passo que é destoante em relação ao parâmetro branco, é relegada ao negro a posição de homogeneidade em relação aos seus pares, todos os negros são iguais (FANON, 2008).

O racismo consiste, nas palavras do autor, em uma *aberração afetiva* que atinge os dois polos desta equação, de forma que não existe um “*problema negro*” porque tal afirmação resultaria da responsabilização das vítimas, com os brancos se evadindo de sua responsabilidade na causalidade do problema. Existe sim um *problema branco*, porém nunca de forma essencialista (GROSFOGUEL, 2009).

Fanon também chama atenção para a disfunção presente no polo branco, que com complexo de superioridade, também foge da normalidade, é mentalmente atípico e, portanto, para ele, o ódio ao branco é a *antítese afetiva* desse esquema de poder em distorção que é apresentado. Ambos estariam presos em suas orientações neuróticas. Sendo assim, os brancos que não convivem com negros desde sua infância também internalizam conceitos corporalizados sobre si e sobre os negros (GROSFOGUEL, 2009).

O nome *epidermização* reflete a interação entre o *habitus*¹² social racista e seu efeito sobre as mentalidades e corpos negros, com internalizações das estruturas sociais-raciais e das relações de poder mais amplas, sendo então a epidermização a complexa incrustação psíquico-corporal dos processos e arcabouços de poder. Para Fanon, o complexo de inferioridade psico-racial é resultante de um duplo processo de consciência: primeiro econômico e, por conseguinte, de uma internalização (epidermização, para ser mais preciso) dessas crenças e perspectivas eurocêntricas sobre as estruturas psíquico-corporais dos sujeitos.

Esse *duplo processo* também pode ser interpretado pelo viés familiar, em que o homem negro encara uma dupla experiência, primeiramente familiar e depois social extrafamiliar, em que ele preexiste em um espectro normal e igualitário aos *outros* (familiares), e quando esse homem entra em embate com a sociedade, com o que está fora de sua família e sua casa, ele é forçado a se encarar com animalidade e inferioridade, configurando a “*dupla consciência dos negros*” (DUBOIS, apud GROSFOGUEL, 2009). Seguindo essa lógica, a estrutura familiar saudável, que foi construída no superego e projetada no seu comportamento político e social, acaba por ser rechaçada para adentrar o meio social branco e obter sua *humanização*.

Ou seja, a sociogênese precede a ontogênese desviada. Por “desviada” aqui se indica uma ontologia doente e anormal (neurótica), enquanto a sociogênese pretende abarcar o conceito de *sócio-diagnósis* – o diagnóstico social perturbado como impulsionador para o nível individual ou psíquico da psicoanálise freudiana, o externo

¹² Conceito posteriormente construído por Bourdieu e Gurvitch, mas que se já havia sido introduzido com a *epidermização* de Fanon.

modifica o interno, que por sua vez fica também comprometido e atípico, causando a neurose da inferioridade (GROSFOGUEL, 2009). Nessa acepção, Fanon centra seu trabalho em torno dos mecanismos da consciência negra e como ela é transformada negativamente pelo ambiente colonial racista, ele não está tão interessado nas causas da opressão e tampouco no sentido dela, mas sim em compreender e recuperar as vítimas.

Esse processo é vivido de forma que não é possível obliterar da análise a importância do *corpo* e da *corporalidade*, já que o corpo é a forma necessária e essencial pela qual e por meio da qual a experiência com o mundo exterior é vivida, obrigatoriamente. A relação do indivíduo com o seu corpo e com os outros corpos (entre si, e como transeuntes de um espaço material) determina a sua ontologia, a forma como enxerga a si mesmo, na sua intimidade, como se porta nas esferas sociais e grupos, nos recintos. Dessa forma, o corpo e a mente têm uma inter-relação de dependência e de trocas simbólicas substanciais. Assim como não se pode viver outra mente, *otherwise*¹³ (BHABHA, 1998), também não se pode retirar o corpo dos sujeitos – não há oposição entre corpo e *alma*, e sim uma suplementação (GROSFOGUEL, 2009).

Isto posto, o corpo configura-se como parte de um projeto político e a luta de autoafirmação dos corpos negros busca recuperar a sua visibilidade que foi roubada pela negrofobia¹⁴. Em um contexto colonial, ou pós-colonial, completa ou parcialmente dominado por brancos (em termos epistêmicos, políticos e econômicos), as populações negras encontram-se destituídas de resistência ontológica porque os mecanismos coloniais não só “dificultam o estabelecimento de um sistema de representação capaz de fortalecer as relações negras frente ao sistema de representação dominante” (BERNARDINO-COSTA, 2016), como é incapaz de inserir tais políticas/propostas e ao mesmo tempo garantir a manutenção de seus eixos de poder em um quadro capitalista.

A zona do *ser* e a zona do *não ser*

A dialética hegeliana sobre a qual se embasa Fanon precede da ideia de duas zonas, a princípio homogêneas, a zona do *ser* e a zona do *não ser*, onde o homem branco, como parâmetro universal ocupa a primeira. Sob o olhar imperial maniqueísta que as impõe, essas zonas se embatem em contrastes e extremos, com conotações que vão muito além da

¹³ A similitude da inglesidade (*englishness*) que expressa todas as características de identificação cultural com um grupo (HALL, 2005), com o *otherwise* corpóreo de Homi Bhabha configura-se a partir da identificação do “eu” com “os outros”, estabelecendo pontos comuns e separando os pontos destoantes.

¹⁴ Negrofobia em Fanon configura-se pela tomada do negro como objeto fobogênico (social, cultural e economicamente). A negrofobia é profundamente influenciada pela dialética hegeliana dicotômica e está fixada nos genitais.

simplicidade racial e podem ser, inclusive, bastante visíveis quando pensamos em regiões geográficas e no mundo dos valores. O seu efeito mais básico e visivelmente conhecido é a configuração do sistema mundo em centros e periferias (BERNARDINO-COSTA, 2016), ou no uso de denominações como “terceiro mundo”, que apresenta uma conotação de atraso, seja ele tecnológico, político e muitas vezes usado até mesmo em termos de atraso cultural, ainda que de forma tangente.

O reconhecimento em Hegel parte do princípio de que o homem somente se torna *homem* quando reconhecido pelo outro, isto é, o reconhecimento supõe e exige a reciprocidade. Os brancos não precisam ser reconhecidos por sua branquitude, mas são reconhecidos dessa forma em termos não raciais, pois eles não precisam anunciar a sua condição racial¹⁵, ela é constante e a do negro é variável. E a incorporação da inferioridade envolve principalmente o reconhecimento desse *outro*, em sua posição de superioridade, em sua posição de branco.

Essa divisão dos indivíduos entre zonas pressupõe juízos de valor que estão enraizados em hábitos e podem ser interpretados colocando-se a zona do *ser* em termos de superioridade, existência, os discursos políticos de *humanidade*, e o que entendemos como natural e humano, ao passo que a zona do *não ser* repercute nos aspectos de animalidade. De forma simplificada, enquanto o homem branco representa a concepção universal de homem social frente à zona do *ser*, o homem negro reflete a sua proximidade com a natureza, com a cultura, o atraso, a emoção, a poesia, os mitos e lendas, a magia, contos, o canibalismo, os navios negreiros, a historicidade e tudo o quanto é estereótipo e incompatível com o social e político (FANON, 2008). O corpo negro está preso à natureza, aos instintos selvagens, à sua sexualidade e ao seu órgão genital – ou seja, a zona do *não ser* é recheada de fetichismos, tanto sexuais como imagéticos, e o corpo negro carrega consigo aonde quer que vá todos esses significados.

Destarte, querer ser branco e agir como branco significa querer ascender à condição de *ser* vivente. Acontece que o privilégio racial também tem oscilações e diferentes eixos de poder. As oscilações consistem na heterogeneidade do status de *humanidade* enquanto os eixos de poder interseccionam o *status quo* (ou a carência dele) com as divisões de classe, gênero¹⁶, religiosidade (BERNARDINO-COSTA). Apesar de o olhar imperial reduzir os sujeitos apenas aos extremos do *ser* e do *não-ser*, Fanon recusa essa

¹⁵ BERNARDINO-COSTA, 2016.

¹⁶ Apesar de Joaze Bernardino-Costa definir o gênero como um dos eixos de poder em Fanon, ele não compreende o gênero como opressão colonial cruzada, subalterna à opressão de raça, e sim como uma mera característica que não é estrutural.

interpretação, atentando-se para as zonas cinzentas, em que o ciclo se completa com a coisificação e animalização do ser colonizado, com toda estirpe de violências físicas, psicológicas e culturais:

Entre os não-seres, inferiorizados pela cultura imperial, há uma outra divisão: entre sub-humanos e não-humanos. O antilhano é um sub-humano, que luta por ser reconhecido pelo seu superior, habitante da zona do ser. Mas o antilhano também produz um não-ser inferior a ele, o africano. O primeiro ficará envergonhado quando confundido com senegaleses, por exemplo (BERNARDINO-COSTA, 2016)

A análise de Fanon é profundamente existencialista (ORTIZ, 2014), ele mergulha na vivência, na intimidade do indivíduo, expõe causos, ambiguidades e contradições, se debruça sobre simbolismos literários, sobre a publicidade de produtos que utilizam lugares-comuns racistas¹⁷.

A violência como produto colonial

Sobre a situação colonial o pensamento fanoniano lida a partir de uma análise gramsciana - em que o colonialismo se define pela sua ausência de uma sociedade civil bem articulada, na qual o domínio caracteriza-se pela força e não pelo consenso – não há intermédio entre o colonizador e o colonizado. A infraestrutura equivale à superestrutura: rico porque branco, branco porque rico. A violência funda-se social e historicamente e não é imanente ao homem, mas sim um produto colonial (ORTIZ, 2014). A violência exercida de cima para baixo, afirma Ortiz (2014), é qualificada como uma agressão, ao passo que a violência no sentido colonizados → colônia com destino às estruturas imperiais tipifica uma resposta em defesa da vida. Posicionar esses dois tipos diferentes de violência no mesmo patamar seria além de uma falsa simetria, um ato covarde e de aceite à imposição hegemônica. Fanon acredita que esses dois tipos de violência se equilibram, isto é, em um plano newtoniano onde a resposta violenta tem a mesma força, a mesma intensidade, e direção oposta à força primeiramente colocada, o resultado se neutralizaria, equivalendo à zero (ORTIZ, 204).

¹⁷ Como o famoso comercial *Il-y-a bon banania, Uncle Tom's Cabin*, as leis Jim Crow, o arquétipo da Mammy, e as maquiagens blackface, que permanecem no imagético cultural consolidadas como *racist trademarks* e são facilmente reconhecíveis por qualquer pessoa, mesmo que ela não saiba as suas origens. Fanon também se ocupa largamente de analisar o caso da personagem Mayotte Capécia, do romance semi-autobiográfico *Je suis martiniquaise*, escrito por Lucette Ceranus. Para Fanon os relatos, interações sociais e representações contidas no livro e que giram em torno da personagem Mayotte são esquemáticos para compreender as relações coloniais de gênero.

A ideia de que a violência era necessária para a transformação social já era corrente no século XX, época em que Fanon escrevia seus textos, não era nenhuma novidade, o século XIX também é rico em referências de tradições emancipatórias radicais. Era uma ideia bem consolidada a de que os setores privilegiados não cedem poder real de bom grado ou voluntariamente, sem uma demanda no mínimo imperativa preexistente. O poder de acesso deve ser arrancado, conquistado, e a opinião de Fanon não foge dessas tradições dos séculos XIX e XX, todo seu trabalho tende a uma via revolucionária, na qual a violência tem papel central, o reformismo veio a crescer entre os círculos intelectuais um bom tempo depois (WALLERSTEIN, 2008).

Os paralelos entre o subjugado de Fanon e o canonismo dos proletários é infinito e frutífero para compreender os excessos do poder colonial e seu poder de desestruturação: nos países capitalistas as classes baixas não tinham nada a perder se não suas correntes – como pronunciou Marx, contudo, nos países que eram em sua totalidade subalternos os colonizados têm tudo a perder. Bem, quem tem tudo a perder, também encara uma linha entre a vida e a morte, por meio da qual faz-se o jogo de desafiar o poderio predominante em fins de salvar as gerações futuras. Ou seja, cada homem ou mulher que entrava na luta pela libertação nacional argelina tinha a consciência de sua vida pessoal valia menos do que a libertação de seu povo – e de que, também, a sua vida a parte de sua cultura, de seus valores e poder de socialização saudável não valia tanto assim. De que vale uma bicicleta a um paraplégico?

Por fim, a violência em Fanon é caracterizada de diversas formas, mas que sempre seguem o mesmo objetivo: “violência absoluta, desintoxicadora e instituinte” (MBEMBE, 2011), “violência maniqueísta” (WALLERSTEIN, 2008), “violência transcendental” (ORTIZ, 2014), “violência redentora” (MATA, 2015), e ainda a caracterização de Fanon como “apóstolo da violência” (MACEY *apud* MATA, 2015). Não fica difícil perceber que a violência é uma consequência que tem um papel preciso e configura-se como práxis fundadora da sociedade colonial – e posteriormente como práxis fundadora da sociedade nacional, liberta o homem da sua condição de oprimido. A violência agrega e une, é o nacional contra o imperial e impulsiona o fim dos tribalismos, tanto é que uma das primeiras medidas tomadas por partidos nacionais é a perseguição à líderes tradicionais (MATA, 2015). Ela não é, no entanto, a única medida a ser tomada e após o fim da luta revolucionária os territórios colonizados precisam de práticas afirmativas frente ao sistema mundo que ainda os enxerga com inferioridade.

A negritude enquanto “miragem”

A afirmação da visibilidade negra envolve a mudança do inconsciente coletivo e a criação de conteúdo especificamente negro, por pessoas negras, conteúdo que reflita os seus valores desde a infância, para que se elimine o choque da troca cultural e identitária no momento da passagem do meio familiar para o meio público-social geral - como livros infantis com esquemas de representação fortes.

O resgate de uma África não colonizada pelo movimento da *negritude* (liderado por Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop) foi uma resposta ao capitalismo colonial. Para Fanon, no entanto, a negritude aparece como uma “miragem”, com o esforço constante do negro em provar ao branco a existência de uma rica civilização negra precedente. Para ele, essa tarefa cai novamente no esquema de aprovação e não gera libertação - seria a sua *antítese afetiva* (FANON, 1968). Seria a inversão do paradigma colonial, em que ao invés da afirmação incondicional da cultura europeia, atém-se à afirmação incondicional de uma cultura africana homogeneizada e parada no tempo. A negritude não estaria, portanto, cortando os laços polarizados entre a branquitude e a negritude¹⁸, e sim dando continuidade à oposição entre a Europa e a jovem África¹⁹; razão e poesia; dureza, cerimônia, protocolo versus ingenuidade, liberdade e exuberância. Fanon acusa a *negritude* de esquecer-se da diversidade das culturas africanas, na tentativa de buscar um fundo identitário comum para contrapor a dominação cultural branca hegemônica (ORTIZ, 2014). Como a *negritude* busca por raízes, a dimensão racializada do negro é exacerbada, partindo do pressuposto de uma essência negra transcendental à realidade histórica, dedicando-se a revelação de um substrato ontológico comum – em resposta à sua suposta ausência de ontologia no diagrama colonial. Dessa forma, a afirmação colonial de que todos os negros são iguais permanece não resolvida.

“Gabar antigas civilizações” – ainda que injustamente não reconhecidas – “não dá de comer a ninguém nos dias de hoje”, mas serve como propósito legítimo de tomar distância da cultura ocidental preponderante (WALLERSTEIN, 2008, p.8). A libertação em Fanon perpassa necessariamente pela construção nacional e ele se coloca como importante crítico às visões de afirmação identitária que não tocam na luta política universalizante (WALLERSTEIN 2008). A unificação africana deveria ser pensada em termos políticos e não culturais, fazendo oposição ao imperialismo estrangeiro. Tornar-se sujeito, abandonar o posto de *não-ser* atravessa a nacionalização e não pode basear-se em

¹⁸ Aqui no sentido de raça.

¹⁹ MATA, 2015.

uma ideia de “*black soul*” ou qualidades de pensamento e conduta intrinsecamente negros: a pele negra não é envoltura de valores específicos. Os problemas internos e sociais enfrentados por negros nigerianos são diferentes dos desafios dos negros norte-americanos.

Nesse sentido, Fanon acredita que a adesão a *negritude* é uma etapa necessária, mas insuficiente. E que o negro não existe, tal como o branco não existe, a despeito de que a compreensão de seu pensamento ocupa uma linha tênue entre a despolitização e desracialização dos corpos versus a posição de homogenização de suas mentalidades. Por essas razões, tomar para si os juízos de Fanon criava um estigma de radical/racista e ao final dos anos 1980-1990 ele passou a ser acusado de incitar ao ódio entre as raças (MATA, 2015).

Em busca da descolonização

Jean-Paul Sartre, amigo pessoal de Fanon, fez um paralelo entre o operário e o negro – que atualmente costumam ser a mesma pessoa - colocando a classe como opressão universal à medida que o racismo é concreto e particular. Sendo assim, podemos assumir a classe como uma dimensão da realidade objetiva, enquanto a negritude²⁰ reside no domínio da particularidade, da subjetividade (ORTIZ, 2014). No entanto, preza-se neste trabalho por não incorrer no erro de subalternizar a questão racial, diminuindo seu potencial violento e de opressão nas realidades cotidianas dos sujeitos. E esse dilema foi inclusive um dos pontos de divergência entre o filósofo e o psiquiatra.. Eis que a categoria do *ser* já não é suficiente para medir as experiências corporais e geopolíticas do *não-ser* no sistema mundo de hoje, apesar dos “não-seres” ainda estarem profundamente marcados pelas manchas do colonialismo.

Se as ciências coloniais partem do *ego cogito* (penso, logo, existo) cartesiano, as ciências decoloniais devem ter como ponto de partida o *damné*²¹, dos condenados de Frantz Fanon e Césaire (GROSFOGUEL, 2009) e o passo instintivo para a decolonização é a superação hegeliana - quando tratamos da questão racial exclusivamente.

Fica reiterada a necessidade de afirmação do corpo negro, uma vez que o processo decolonial atingiu apenas a dimensão político-administrativa e os fatores coloniais ainda atuam com frequência e a dominação sobre os corpos subalternizados, sobre os cotidianos, sobre as formas dos indivíduos consumirem e aprenderem ainda não desapareceu por

²⁰ Neste ponto negritude não se refere ao movimento acadêmico cultural, mas sim à questão racial.

²¹ O título da obra de Fanon *Les damnés de la terre* tem como referência os primeiros versos da Internacional Comunista: “Debout! les damnés de la terre |Debout! les forçats de la faim” (“De pé! Ó vítimas da fome |De pé! famélicos da terra”, em tradução não literal).

completo. A negação do maniqueísmo colonial e a produção de um novo parâmetro de humanismo “supõe uma comunicação autêntica” (BERNARDINO-COSTA, 2016). Um mútuo reconhecimento é, por isso, um ato que envolve os que estão na zona do “ser” também, de forma que esses indivíduos façam os questionamentos propostos por Fanon. Ele destinou a sua fala aos oprimidos e aos *damnés* a todo momento, suas obras são destinadas aos povos de cor e aos povos colonizados, sendo os brancos apenas o objeto de seu discurso, em uma espécie de inversão de sujeito-objeto histórico. Apesar disso, o seu texto é de extrema valia para os indivíduos que costumam estar sempre no topo desta roda da fortuna, uma vez que o reconhecimento se configura como processo de movimento recíproco. E nesses termos, vale ressaltar que esse processo não se torna por isso uma outorga ou concessão, mas sim uma conquista mediante muita luta: “podemos recuperar o homem que está em nós mediante o processo de reconhecer o homem que está diante de nós” (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 520).

Mulheres negras e a opressão colonial de gênero

Durante este referido processo de construção nacional enfrentado pelos grupos identitários e culturais em estados nação recentemente formados, os embates cotidianos acabaram por mostrar desafios muito maiores do que o esperado em relação à afirmação dos corpos negros, ampliando drasticamente o espectro do que foi colocado por Fanon, Césaire e Homi Bhabha como a *corporalidade*. O corpo “subalterno” do terceiro mundo colonizado abrangia muito mais especificidades do que a simples classificação racial. Se podemos de fato analisar o colonialismo e, por sua vez, a luta anti-colonial, a partir da construção biológica, simbólica, social e cultural dos corpos oprimidos, isto é, se a estrutura corporal nos serve como ponto de identificação e separação entre os grupos dicotomizados pela teoria hegeliana de Fanon, a integralidade dos fatores deve ser considerada. Dessa forma, fica evidente que o substrato “raça” de análise geral em Fanon deixa a desejar e apesar de ser de suma importância para a acusação contra o colonialismo, é insuficiente, uma vez que as mulheres abrangidas por este conjunto racial ainda são invisibilizadas.

Seguindo esta linha de raciocínio, podemos apontar para o fenômeno de percepção tardia da raça como elemento insuficiente para a análise da corporalidade, considerando um ambiente mais ou menos acadêmico, ou seja, foi após a desocupação colonial e somente durante os esforços direcionados para a construção dos arranjos próprios de

representações simbólicas e de construção de caminhos pragmáticos da convivência social que ficou evidente a carência sofrida pelas mulheres negras. Em resumo, os debates intelectuais acerca da colonialidade somente foram capazes de construir uma análise completa que abarcasse raça e gênero de forma integrada, interseccional²² e interdependente após o advento da modernidade. A situação das mulheres negras subalternizadas não mudou com o fim do colonialismo, pelo contrário, é uma situação que se evidencia mais, denunciando a presença da colonialidade.

Durante o processo de descolonização ou de construção da decolonialidade, que constitui na superação de esquemas e padrões de comportamento oriundos da colonialidade, as mulheres negras não são contempladas pela análise setorizada em “raça” e também não têm suas demandas atendidas quando recorrem ao eixo “gênero” (DIAS, 2014 ;LUGONES, 2008). Essa ausência, essa invisibilidade, essa não existência frente ao poder colonial (e em consequência, frente ao poder de capitalismo imperial moderno pós-colonial) é prolongada, repetida e ampliada na modernidade, ainda que de forma mais camuflada, porém é latente no que toca o cotidiano e as políticas de afirmação do corpo feminino negro (ou mestiço). Isto fica evidente no campo da moda e estética, de direitos reprodutivos, do trabalho, e até mesmo do direito à vida.

Ainda que sem uso de tal nomenclatura, em seu trabalho, Fanon propõe a criação de políticas de descolonização que o colocam como precedente para o pensamento encabeçado por Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, bem como seu eixo feminino representado por María Lugones, Catherine Walsh, Rita Segato, Gloria Anzaldúa e Breny Mendoza. Por exemplo, com plano de criação de material especialmente direcionado às crianças negras, Fanon não apenas foi inovador e à frente de seu tempo, como também abriu espaço para as reflexões do grupo de estudos decoloniais (ou o grupo Modernidade-Colonialidade)²³. A partir desse linguajar e das contribuições do grupo Modernidade-Colonialidade é possível traçar um paralelo entre a obra de Fanon, o anti-colonialismo do autor e a compreensão da colonialidade do referido grupo, de forma a

²²A professora da UCLA e ativista em defesa dos direitos civis negros Kimberlé Crenshaw cunhou o termo *interseccionalidade* em 1989 para descrever a dificuldade das cortes nos Estados Unidos em reconhecer a discriminação baseada tanto em raça como em gênero.

²³ Breny Mendoza estabelece diferenças fundamentais entre os grupos, que em resumo estão geograficamente desconexos, bem como têm uma visão distinta do universo social criado pelo colonialismo, também apresentam diferentes propostas para o futuro. O grupo Modernidade-Colonialidade consiste no eixo latino-americano e caribenho, enquanto o grupo de Estudos Subalternos está fincado na Índia e em partes da Ásia. As diferenças estruturais do colonialismo francês e britânico devem ser mencionadas para que fique compreensível as disparidades e similitudes entre os dois grupos de estudos. Por mera convenção, ambos os grupos acabam caindo sob o rótulo de “pós-coloniais”.

construir um amplo eixo de sustentação do decolonial, com uma argumentação que englobe as opressões coloniais e seus elos de forma justa e mais ampla.

O grupo de estudos usualmente chamado modernidade-colonialidade está relacionado com o giro descolonial ou decolonial latino-americano e caribenho e parte de uma reinterpretação radical do colonialismo. Para eles, a “modernidade e o capitalismo não são meros resultados de processos históricos intraeuropeus, mas consequências lógicas do processo do colonialismo” (MENDOZA, 2016). Isto é, o capitalismo europeu só foi possível graças à colonização e só é possível a sua manutenção nos dias de hoje graças ao colonialismo, que permanece sugando os países de “terceiro mundo” para alimentar o norte global europeu. O giro descolonial tem como ponto de partida as teorias anticoloniais e se relaciona com figuras como W.E.B. Dubois, Aime Césaire, Frantz Fanon e também Kwame Nkruma (MENDOZA, 2016). Este grupo faz jus a uma segunda onda de popularidade das obras de Fanon, que tem OCDT como práxis revolucionária e PNMB como fundador da viragem pós-colonial no pensamento contemporâneo (MBEMBE, 2011).

Este “surto dos estudos pós-coloniais” se deu no mundo anglo-americano na década de 1980 (MBEMBE, 2011) apresentando uma “nova questão social” no reconhecimento de identidades lesadas pelo colonialismo e que não haviam sido contempladas pelos estudos anteriores. Com um interesse renovado pela análise das relações sociais e da forma como o sujeito se relaciona com a linguagem e a representação, o grupo modernidade-colonialidade propõe “formas transversais de solidariedade/diferença e alteridade” (MBEMBE, 2011).

A raça, deste ponto de vista, funciona a um tempo, como ideologia, dispositivo de segurança e tecnologia de governo das multiplicidades. É o meio mais eficaz para abolir o direito, no próprio acto através do qual se pretende erigir a lei. | Graças à viragem pós-colonial nas ciências humanas, os debates mais controversos sobre a herança e a actualidade de Fanon reúnem-se, assim, no ponto de intersecção entre a raça, a sexualidade e a psicanálise. Uma parte da crítica feminista e *queer* denuncia, com efeito, a homofobia e a misoginia que caracterizam o estudo fanoniano da psico-sexualidade. (...) Será de admirar que, nestas condições, o nome de Fanon continue a escrever-se no presente e no futuro? Será de admirar, ainda, que esta nova escrita do nome de Fanon comece, mais uma vez, pela crítica da violência? (MBEMBE, 2011, p. 7-9)²⁴

²⁴ Achille Mbembe chama a atenção para o fato de que a obra de Fanon tem bases freudianas e que em consequência disso, os vícios acusados de misoginia e homofobia são muitas vezes oriundos da relação orgânica entre raça, desejo e sexualidade de Freud e não uma convicção pessoal de Fanon, necessariamente. Mbembe também sinaliza para que haja um cuidado em fazer essas críticas de forma que isso não se

Compreendendo o gênero como um eixo importante no processo de fundação das relações pós-coloniais e como categoria de dominação fundamental na consolidação da modernidade-colonialidade, María Lugones vê o gênero como *ficção colonial*, assim como a raça em Fanon. Esta linha argumentativa se desenrola de modo que

[dentro da] diferença colonial epistêmica, o sujeito não tem sexualidade, gênero, etnia, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder (BALLESTRIN *apud* DIAS, 2014, p.5)

Essa invisibilização do sujeito dentro da diferença colonial é categorizada por Lugones como o lado obscuro (ou eixo escuro) da colonialidade, que faz contraposição ao eixo claro: branco, homem, europeu. Esse apagamento apontado por Lugones não só é verossímilante às teorias fanonianas, como é inspirado e expandido por Lugones a partir de Fanon e posteriormente de Quijano, traçando uma linha progressiva das teorias anti-coloniais. Enquanto Fanon explora pouco as questões de mulheres negras²⁵, Quijano reduz as mulheres de cor²⁶ ao biológico, com uma compreensão dimórfica em que o gênero está atrelado ao sexo e à sua genitália²⁷ (LUGONES, 2008; MENDOZA, 2016).

Gendrização e a Mulher Negra

O gênero como ficção colonial nos direciona para a problemática de um conceito universalizante de *mulher* que teve arcabouço nas lutas feministas do século XX e que se concentram na caracterização da mulher como fraca, frágil, sensível, passiva e inferior.

encaminhe para uma negação da violência como resposta em Fanon, pois isso seria retirar a importância e atualidade de seu texto, seria fechar os olhos para a situação similar das populações negras na atualidade e na colonialidade – como o encarceramento massivo, a deportação, o racismo institucional sob o rótulo da religião ou cultura, a exclusão do espaço geográfico em favelas e periferias, a exclusão social que dificulta o acesso à altos cargos e profissões de prestígio e todos os campos sociais e simbólicos propositalmente minados, isto é, os novos processos de racialização (MBEMBE, 2011).

²⁵ Além das críticas recebidas por misoginia e homofobia (MBEMBE, 2011), Fanon examina a situação das mulheres no lado obscuro sempre a partir do ponto de vista masculino, prezando pela forma como as mulheres negras se relacionam com o homem negro e com o homem branco. Fanon utiliza para isso principalmente o caso de Mayotte Capécia, e o desenrolar de sua vida amorosa.

²⁶ O termo *mulheres de cor* é usado tanto por Fanon como por Lugones. No entanto, em Lugones, bem como nos trabalhos de outros integrantes do grupo de estudos pós-colonial, mulheres de cor não se restringe às mulheres negras, mas sim à todas as mulheres subalternizadas por sua cor/raça, como negras, mestiças, indígenas, chicanas. *Mulheres de cor* é sinônimo de “mulheres não brancas”.

²⁷ Lugones acusa uma incompreensão de Quijano em relação ao gênero e sexualidade, que resulta na reafirmação de padrões eurocêntricos e heteronormativos (LUGONES, 2008), em que o determinismo biológico pressupõe uma distribuição patriarcal de poder (MENDOZA, 2016). A avaliação de gênero de Quijano calcula as disputas de poder como fenômeno que ocorre entre os homens, sobre o corpo das mulheres, sem que estas sejam um dos polos que disputa. Neste esquema, o corpo gendrizado é um novo terreno de colonização (MENDOZA, 2016).

Esse conjunto de adjetivos *femininos*, em contrapartida, não se aplicava às mulheres de cor/negras, que foram historicamente animalizadas e ao longo do tempo lidas como “sem gênero”, fêmeas sem feminilidade (LUGONES, 2008). Essa construção do conceito de gênero socialmente construída foi usada como pretexto para legitimar a dominação e transformar as estruturas sociais e culturais das sociedades colonizadas (DIAS, 2014). As mulheres não brancas colonizadas sofreram um golpe do sistema colonial que combina gênero e raça de forma imbricada em um processo de *gendrização*²⁸, onde o reconhecimento de cumplicidade e colaboração em termos raciais não foi suficiente para que os homens colonizados se opusessem à opressão de suas mulheres em termos de gênero. Lugones atenta para a forma como os homens colonizados colaboraram na imposição de gênero e ainda se beneficiaram desta opressão para debilitar o poder de suas parceiras:

Historicamente, no se trata simplemente de una traición por lós hombres colonizados, sino de una respuesta a una situación de coerción que abarco todas las dimensiones de la organización social. (...) La cuestión aquí es por qué esa complicidad forzada continúa aun em el análisis contemporáneo del poder. (LUGONES, 2008, p.76)

Se esta é a questão central para o feminismo decolonial, é também um dos eixos fundadores do colonialismo e, conseqüentemente, essencial para compreender o pensamento anti-colonial edificado por Fanon. É crucial que se dê prosseguimento e se complete as lacunas no pensamento estabelecido pelo psiquiatra.

O padrão global de poder capitalista promovido pela colonização dá sustentação ao sistema moderno colonial de gênero com a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas. E mesmo ocupando lugar no lado obscuro da colonialidade, ainda foram excluídas das lutas levadas a cabo em nome da “mulher” (LUGONES, 2008), configurando um processo de dupla traição: primeiro de seus homens, parceiros colonizados, e depois das mulheres brancas e burguesas – em um processo de equiparação de “mulher branca” a “mulher”.

Ao analisar o trabalho de Lugones em *Hacia un feminismo descolonial*, Breny Mendoza interpreta que o sistema de gênero imposto na colônia era muito diferente do sistema de gênero preexistente na metrópole, uma vez que às mulheres europeias era

²⁸ Gendrização é a variação em português mais equivalente aos termos *engender*, *engendered* (inglês), *engenerizadas* (espanhol), que corre no sentido de atribuir e impor gênero.

imposta a sua inferiorização, ao passo que as mulheres subalternas²⁹ foram completamente desumanizadas. A igualdade entre os indígenas nas Américas era para os europeus um sinal de sua barbárie: eram sexuados, mas carentes de gênero (MENDOZA, 2016).

A teórica feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi nega a oposição entre sociedades matriarcais tradicionais e as sociedades ocidentais patriarcais, uma vez que gênero não era um princípio organizador entre os Yoruba, na África Ocidental, e tampouco um eixo de poder antes da colonização europeia. Era preciso realizar uma diferenciação entre sexo biológico e gênero como constructo de comportamentos culturais. O que existia nas sociedades Yorubas era uma separação *ginecrática*, e não matriarcal. Oyewùmi compreende que o gênero foi introduzido pelo Ocidente como ferramenta de dominação, designando dois padrões sociais que se opõem de forma binária e hierárquica (LUGONES, 2008, p.87). A perda de espaços de liderança e de autonomia sobre suas terras foi resultado de uma “colaboraci3n entre anamachos y colonizadores Occidentales contra las anahembras³⁰”, em conluio pela ocupa3n de papéis patriarcais e que convulsionou com a emergência da mulher como categoria (LUGONES, 2008, p. 88).

Compreendendo os efeitos da coloniza3n ocidental no sul global se faz necessário entender a organiza3n do social sendo estruturalmente modificada pela colonialidade, de forma que a violênci a de gênero foi sistematicamente racializada e a raça foi sistematicamente gendrizada.

Quando Fanon critica o movimento acadêmico da *negritude* também cabe a crítica de ser impensável, em se tratando de um mundo com herança colonial, e tendo como padrão o norte global eurocêntrico branco pensar em *negritude*, em retorno às raízes, quando as mulheres negras foram racializadas e patriarcalizadas. É jogar as opressões sofridas por mulheres negras em segundo plano, em detrimento dos sofrimentos do homem negro, que não teve todo seu aporte racial e também de gênero remodelados. As mulheres foram engendrizadas, os homens negros não, permaneceram dentro do espectro do “neutro” neste aspecto. É incabível que se fale em retorno a uma pátria mãe, a uma natureza africana pré-colonial quando as mulheres negras devem necessariamente lidar com um mundo completamente diferente de antes, onde o gênero não estava amarrado ao poder. Cabe mais falar em novas formas de compreender o gênero e a raça do que tentar

²⁹ Diz-se que é *subalterno* alguém cuja psicologia política é incompatível com as formas de conhecimento do Ocidente (MENDOZA, 2016).

³⁰ Não fica muito clara a tradu3n exata dos termos anamachos/anahembras usados por Lugones, no entanto, ela se refere a machos e fêmeas à parte da gendrização, para não cair no erro de usar palavras como “homem”/”mulher”. Ao que parece anamachos/anahembras designa principalmente os machos e fêmeas antes da colonialidade/modernidade.

um retorno a uma situação estrutural que não existe mais, ignorando a situação de opressão colonial de gênero e racial vivida por mulheres negras nos dias de hoje, em sociedades fluidas e mistas. Apesar disso, cabe notar que os usos de “negritude” nas universidades, no meio acadêmico e militante atual não é restrito ao movimento da *negritude* de Senghor e Damas, abrangendo diversas práticas extremamente necessárias frente ao capitalismo-mundo.

Para Luc Capdevilla, as guerras têm um importante papel na transformação das relações de gênero, as guerras reforçam as identidades de gênero (CAPDEVILLA, 2005). A colonialidade mantém ações opressivas e de espólio que possibilitam a sua comparação com um cenário de guerra. Tendo em vista a guerra colonial como foi vista por Fanon na Argélia, principalmente, e a colonização por si só como uma disputa por terreno (geográfico, material e simbólico) esses conflitos (ou guerras, como chama Capdevilla) funcionam como política de gênero. E as relações homem-mulher não dizem respeito somente ao privado, mas ao político, politizando as relações de gênero. Durante conflitos inter-nacionais as mulheres assumiram papéis inicialmente proibidos, com uma consequente aproximação horizontal de funções sociais e aproximação vertical das hierarquias, dando combustível a uma crise das identidades e das relações de gênero³¹ (CAPDEVILLA 2005).

Nesse contexto, com uma interiorização de padrões das relações de gênero violentas oriundos da guerra na cultura e na esfera política, os homens continuam a ter uma percepção do universal masculino (assim como a universalidade do branco pregada por Fanon), mas sem ter consciência disso (CAPDEVILLA, 2005).

³¹ No ensaio *A família argelina*, Frantz Fanon aponta para mudanças estruturais na cultura e nas relações sociais na Argélia durante o período da guerra colonial pela independência. Antes, a garota sempre estava um grau abaixo do rapaz, sem a oportunidade de desenvolver personalidade própria ou de tomar iniciativas, com o homem representando sempre um tutor. Segundo o autor, o casamento precoce era um fenômeno menos por boca a se alimentar do que pelo constrangimento do pai em encarar a filha púbere. A mulher passava por apenas duas fases (infância-adolescência e casamento) e não as três fases comuns no Ocidente (infância, adolescência e casamento). Com a presença feminina no seio da luta de libertação, o quadro muda a noção de “mulher” na sociedade argelina. Os efeitos mais imediatos são o desaparecimento da “mulher para casar” ou da desonra sentida pela família, pois não se questiona a moralidade de uma patriota, a mulher deixa de ser complemento do homem e assume seu espaço e suas vontades, os casamentos não são mais arranjados, mas realizados por vontade própria no *maquis*, são construídos laços de afeto. Ao passo que as uniões voluntárias trazem a cobrança de participação na FLN (Frente de Libertação Nacional), o choro acovardado após a morte de seus homens também é substituído por “dentes cerrados”. “Toda morte é concebida como consequência direta ou indireta da repressão colonialista” (FANON, 2014, p. 137). A relação dos filhos com os pais também muda, com estes deixando de ocupar posições de tanta tutela e obediência. (FANON, 2014) Julieta Chinchilla também chama atenção para o fato de que a participação feminina na guerrilha argelina foi usada como moeda de troca, uma vez que as mulheres argelinas não eram confiáveis aos olhos dos militantes homens, em princípio. (CHINCHILLA, 2015)

Tenho a impressão de que os grupos que têm uma posição de força na sociedade, mas que não têm explicitamente consciência disso, não sentem a necessidade de utilizar o gênero [como categoria de análise] para compreender o desenvolvimento do social (CAPDEVILLA, 2005)

No entanto, os desdobramentos deste fenômeno variaram bastante de acordo com o contexto. As mulheres negras continuaram sendo presas sexuais de homens brancos após o fim da escravidão nas Américas, e quando resistiam eram aprisionadas para trabalho compulsório. Outro fator de continuidade colonial é a predominância de mulheres negras prestadoras de serviços domésticos, de lavanderia ou na agricultura (DAVIS, 2016), tanto pós liberação da escravatura, como nos dias atuais, consolidando um padrão de exclusão. Para Angela Davis, a associação automática de “negros” a “serviçais” demonstrava a vulnerabilidade de trabalhadoras domésticas que sustentou por longos anos os mitos sobre a imoralidade de mulheres negras. Este arquétipo da mulher negra promíscua, má, briguenta, efusiva, está profundamente emparelhado ao mito do estuprador negro e propenso ao alcoolismo, ambos conectados pela bestialidade da raça negra, já presente nas análises de Fanon. Desta forma, as suas queixas contra os estupros perdem a validade, tornando a coerção sexual de mulheres negras por homens brancos como uma regra das relações sociais inter-raciais, repercutindo inclusive sobre as mulheres brancas de forma indireta³², e ainda definindo a sua vulnerabilidade social e econômica (DAVIS, 2016). O estupro como ferramenta de subjugação colonial e de hegemonia branca (imposta como forma de controlar tanto as mulheres como os seus parceiros homens³³) não deixa dúvidas da importância de se ler “gênero” como um dos eixos da opressão dentro do colonialismo e da colonialidade.

A estrutura de classe do capitalismo encoraja homens que detêm poder econômico e político a se tornarem agentes cotidianos da exploração sexual. A presente epidemia de estupros ocorre em um momento em que a classe capitalista está furiosamente reafirmando sua autoridade em face de desafios globais e nacionais. (...) A proliferação da violência sexual é a face brutal de uma intensificação generalizada do sexismo, que necessariamente acompanha essa agressão econômica. (...) Uma estratégia eficaz contra o estupro deve ter como objetivo mais do que a erradicação do estupro – ou mesmo do sexismo – por si só. A luta contra o racismo deve ser um tema contínuo do movimento anti-estupro (...). O movimento anti-estupro e suas importantes atividades atuais (...) devem

³² Sobre isso, Davis também considera as práticas recomendadas na guerra do Vietnam, onde os soldados eram instruídos a “revistar com o pênis” as mulheres vietnamitas. Esse encorajamento ao estupro não era oficial, porém generalizado e tido como arma de terrorismo de massa sistemática e extremamente eficaz (DAVIS, 2016, p. 182).

³³ DAVIS, 2005.

ser situados em um contexto estratégico que tenha em vista a derrota definitiva do capitalismo monopolista. (DAVIS, 2016, p.202-203)

Como “muleta essencial” para o capitalismo (DAVIS, 2016), o estupro a mulheres negras combinado à invenção política do estuprador negro denunciada por Frederick Douglass (*apud* DAVIS, 2016) consolidam a aliança entre as opressões de raça e de gênero em ambientes tocados pelo colonialismo e pela escravidão.

Conclusão

Nas obras de Fanon, o preto aparece como figura epifânica do tempo do mundo, do tempo em que Fanon escrevia e analisava, no preto a própria ideia de raça encontrava esgotamento (MBEMBE, 2011). Não obstante, na época pós-independências nacionais, as mulheres emergem como categoria de análise e reivindicam lugar inclusive dentro do substrato racial de Frantz Fanon, exigindo o reconhecimento de um sistema colonial moderno que funciona pela intersecção de raça, gênero, sexualidade e colonialidade. Não é mais possível ignorar a linha abissal (LUGONES, 2008) que dita as possibilidades disponíveis aos indivíduos carentes de *status quo* e que habitam o lado obscuro da colonialidade.

A *modernidade* supõe a superação de padrões de poder fundados pela dominação colonial, já a *colonialidade* é a representação desses padrões não superados, apagados pela universalidade no sistema-mundo moderno. A modernidade e a colonialidade são interdependentes e dispõe de três eixos de sustentação principais: o poder, o saber e o ser. A colonialidade está viva como herança da situação colonial pré-existente no saber, na cultura, no senso comum, na auto-imagem, no cotidiano; age definindo padrões de comportamento, crenças, formas de se relacionar, no trabalho e na intersubjetividade (DIAS, 2014).

Assim como a racialização é intrínseca à colonização, a gendrização também é, e os colonizados na zona do *não ser* passam por ambos os processos. Essa co-constituição de raça e gênero é expressiva no embate entre o sufrágio negro e feminino que culminou no discurso de Sojourner Truth, no qual ela dispara “Ain’t I a woman?” (“Não sou eu uma mulher?”). Quando as mulheres negras não são contempladas pelas lutas de sufrágio em nome da universalidade “mulher”, sua atuação nas associações femininas dirigidas por Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony passou a ser cada vez mais boicotada. Seu discurso localiza-se em um contexto em que as mulheres brancas de classe média

usualmente equiparavam a instituição do casamento com a escravidão, o mesmo era feito pelas trabalhadoras industriais, diminuindo o impacto da escravidão e firmando o viés classista e racista do feminismo branco europeu. Com o decorrer do tempo esse embate se tornou ativo, o feminismo liberal torna-se um movimento pela supremacia branca, como força reacionária a favor do capital monopolista (DAVIS, 2016).

O rechaço sofrido pelas mulheres negras nos Estados Unidos em decorrência do conluio entre os democratas contra o sufrágio negro e as mulheres burguesas pelo sufrágio “feminino” solidifica a construção de gênero em termos raciais e a gendrização da raça. Esse rechaço foi sentido em outros lugares também de diversas formas. Portanto, qualquer pleito anticolonial no século XXI deve reconhecer a construção desses significados como fator de poder colonial, compreendendo a mulher negra como o elo mais fraco de extensa e imbricada rede que protege o colonial e seus atores sociais.

Referências Bibliográficas

- BHABAH, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. *A prece de Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*. In *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.
- CAPDEVILA, Luc. As guerras na transformação das relações de gênero: entrevista. In *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, janeiro/abril, 2005. Entrevista concedida a Joana Maria Pedro.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CHATERJEE, Partha. *La nación y sus mujeres*. Center for Studies in Social Sciences - CLACSO, Calcuta.
- CHERKI, Alice. *Fanon: a Portrait*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 2006. 272 p.
- CHINCHILLA, Julieta. La mujer argelina como elemento de negociación en la construcción de un nuevo poder político: de la independência a la crisis del sistema de partido único. In *Relaciones Internacionales*, nº 27, p. 55-74, outubro/2014 – janeiro/2015.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 244p.
- DIAS, Letícia Otero. *O feminismo decolonial de María Lugones*. In: ENCONTRO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO. 8º ENEPE UFGD, 5º EPEX, 2014, Dourados-MS. *Resumos*. Mato Grosso do Sul: UEMS, 16p.
- FANON, Frantz. A família argelina. In *Revista África*, São Paulo. v.33-34, p. 121-139, 2013/2014.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. 194p.
- _____. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968. 275p.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* / Deivison Mendes Faustino. 260 f. Tese (Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, 2015.
- GARCÍA, Félix Valdés. *Leer a Fanon, medio siglo después*. México D.F: Visión impresa, 2016.
- GLISSANT, Edouard. *Introdução à poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. 176 p

- GODOY, Ivan. *Argélia: tradição e modernidade*. Ed. Alfa Omega, 2004. 158 p.
- GROSGOUEL, Ramón. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales* in Frantz Fanon Piel Negra, Máscaras Blancas. Madrid, España: Editorial AKAL, p. 261-284, 2009.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós modernidade*. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 102 p.
- LUGONES, María. Colonialidad y genero. In *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 9, p. 73-101, julho-dezembro, 2008.
- _____. Rumo a um feminismo descolonial. In *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, nº 22-3: p. 935-952, setembro-dezembro, 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds). *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar Siglo del Hombre Editores, p. 127-167, 2007 .
- MANCIE, Euclides André. *As filosofias africanas e a temática de libertação*. Instituto de Filosofia da Libertação – IFIL, Curitiba-PR: 1995.
- MATA, Inocência. *A pertinência de se ler Fanon, hoje*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, FLUL, Lisboa, 2015. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/a-pertinencia-de-se-ler-fanon-hoje-parte-1>
- MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. Cidade do Cabo, 2011.
- MENDOZA, Breny. [Conferência]: *Colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la descolonialidad*. Universidad de Costa Rica, 19 de agosto, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K21mpgryeYQ>
- ORTIZ, Renato. Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual. In *Contemporânea, Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 4, n. 2, pp. 425-442, jul-dez 2014.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Florianópolis: EDITORA Edusc, 1999.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Ler Fanon no século XXI*. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 82 | 2008, posto online no dia 01 Dezembro 2012, consultado 30 Janeiro 2013. URL: <http://rccs.revues.org/611>.