



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP).**

**CIÊNCIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA:
SOCIEDADE, ESTADO E POLÍTICA NA
AMÉRICA LATINA.**

**A IDEIA DE RAÇA EM FRANTZ FANON E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O
PENSAMENTO DESCOLONIAL EPISTÊMICO**

JULIÉVERSON MESSIAS DE CARVALHO

**Foz do Iguaçu
2015**



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP).**

**CIÊNCIA POLÍTICA E SOCIOLOGIA:
SOCIEDADE, ESTADO E POLÍTICA NA
AMÉRICA LATINA.**

A IDEIA DE RAÇA EM FRANTZ FANON E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O PENSAMENTO DESCOLONIAL EPISTÊMICO

JULIÉVERSON MESSIAS DE CARVALHO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia - Sociedade, Estado e Política na América Latina.

Orientador: Prof. Dr. João Roberto Barros II

Foz do Iguaçu

2015

JULIÉVERSON MESSIAS DE CARVALHO

**A IDEIA DE RAÇA EM FRANTZ FANON E SUA INFLUÊNCIA SOBRE O
PENSAMENTO DESCOLONIAL EPISTÊMICO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia - Sociedade, Estado e Política na América Latina.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. João Roberto Barros II

UNILA

Prof.^a Dra. Angela Maria de Souza

UNILA

Prof.^a M.^a Élen Cristiane Schneider

UNILA

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

Dedico este trabalho aos meus pais, Djanira e Carlos, com todo amor, carinho e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Esta monografia é o resultado de uma trajetória que não começou na UNILA. Por esse motivo, agradecer pode não ser tarefa fácil, nem justa. Para não correr o risco da injustiça, agradeço de antemão a todos e todas que de alguma forma passaram pela minha vida e contribuíram para a construção de quem sou hoje.

E agradeço, particularmente, a algumas pessoas pela contribuição direta na construção deste trabalho:

Ao professor João Roberto Barros II, pela paciência na orientação, o incentivo, apoio e inspiração que tornaram possível a conclusão desta monografia

À professora Senilde Guanaes, pela sensibilidade que a diferencia como educadora.

Ao professor Cezar Karpinski, pelo carinho e a atenção no período em que fui bolsista em seu projeto de pesquisa - 2012 - na UNILA. Por compartilhar um pouco de sua trajetória de vida e, assim, possibilitar que pudesse também compartilhar a minha. Por suas contribuições teóricas e, principalmente, por mostrar na prática a importância da autonomia no processo de construção do conhecimento.

Às professoras Elén Schneider e Angela Maria de Souza, pelo estímulo acadêmico e a valorização cultural que atribuem ao processo pedagógico. Pela amizade que se construiu para além dos espaços da universidade.

Às amigas Aline Paiva, Vanessa Zorek e Rejane Ruiz pelos incentivos, força, amizade e carinho que partilhamos durante essa trajetória da graduação e que, com certeza, seguirá pelo nosso caminhar...

À amiga Mirna de Lima e, através dela, às assistentes sociais que passaram pela minha vida no período em que trabalhei na Prefeitura de Itirapuã-SP, por acreditarem que eu podia ir “além”, na busca pelo conhecimento e por mostrarem a importância do olhar, aquele que reconhece humanidade no outro, acima de tudo e de todos.

Às amigas Rocio Figueiredo e Diana Duarte, por dividir as angústias e confidências.

Aos amigos Junior Maia, Anne Ávila, Grazielle souza, Isabela Maria, Joyce Maré, Victor Liberti, pelas conversas, as confidências e as festas juntos.

Aos meus pais Djanira e Carlos, meus irmãos, Valdeir e Valdemir, por serem o meu porto seguro.

À minha avó materna, Maria da Luz Messias (In memorian) e a minha avó Maria Aparecida Santana de Carvalho, por seus imensos ensinamentos sobre a vida.

À Adolfo Delvalle e Diana Duarte, amigo e amiga que, com suas artes, apresentaram-me um mundo de cores, afetos e sorrisos.

*“Ó meu corpo, faça sempre de mim
um homem que questiona”.*

Frantz Fanon

CARVALHO, Juliéverson Messias de. **A Ideia de Raça em Frantz Fanon e sua Influência sobre o Pensamento Descolonial Epistêmico**. 2015. 45 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciência Política e Sociologia: Sociedade, Estado e Política na América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

RESUMO

O presente trabalho visa apresentar uma revisão bibliográfica acerca da vida e a obra de Frantz Fanon. Ele será analisado por ser considerado um dos precursores do argumento pós-colonial. Buscaremos delimitar a ideia de raça para este autor e como ela se relaciona com as formas de legitimação das relações de poder na Modernidade. Apresentaremos também as principais contribuições e discussões do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), em relação à questão da dominação colonial na América Latina. Os autores analisados serão, respectivamente: o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo Walter Mignolo e o filósofo Henrique Dussel, ambos argentinos. A respeito de Quijano, discutiremos acerca do conceito de colonialidade do poder, apresentando o argumento deste autor de que o colonialismo europeu levou consigo a elaboração eurocêntrica do conhecimento, na qual a ideia de raça seria o principal fundamento para a naturalização das relações coloniais, de dominação entre europeus e não-europeus. Em Walter Mignolo buscamos compreender a sua análise acerca do conceito de colonialidade do ser, a partir de sua análise sobre os imaginários construídos em torno à ideia de “América”, Henrique Dussel será analisado a partir da crítica que propõe em relação à Modernidade. Apresentaremos o seu argumento referente à necessidade de repensarmos a história filosófica desta Modernidade.

Palavras-chave: Colonialidade do Poder; Colonialidade do Ser; Colonialidade do Saber, Ideia de Raça; Pós-Colonial.

CARVALHO, Juliéverson Messias de. **La idea de Raza en Frantz Fanon y su Influencia sobre el Pensamiento Descolonial Epistémico**. 2015. 45 p. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Ciencia Política y Sociología: Sociedad, Estado y Política en América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

RESUMEN

El presente trabajo visa presentar una revisión bibliográfica acerca de la vida y obra de Frantz Fanon. El será analizado por ser considerado uno de los precursores del argumento pós-colonial. Buscaremos delimitar la idea de raza para este autor y como ella se relaciona con las formas de legitimación de las relaciones de poder en la Modernidad. Presentaremos también las principales contribuciones y discusiones del Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C), en relación a la cuestión de la dominación colonial en América Latina. Los autores analizados serán, respectivamente: el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el semiólogo Walter Mignolo y el filósofo Enrique Dussel, ambos argentinos. Con respecto a Quijano, discutiremos acerca del concepto de colonialidad del poder, presentando el argumento de este autor de que el colonialismo europeo llevó consigo la elaboración eurocéntrica del conocimiento, en el cual la idea de raza sería el principal fundamento para la naturalización de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. En Walter Mignolo buscamos comprender su análisis con respecto al concepto de colonialidad del ser, mediante sus estudios sobre los imaginarios construidos en torno a la idea de "América". Enrique Dussel, por su vez, será analizado a partir de la crítica que propone en relación a la Modernidad. Presentaremos su argumento referente a la necesidad de reflexionar en torno a la historia filosófica de esta Modernidad.

Palabras-clave: Colonialidad del Poder; Colonialidad del Ser; Colonialidad del Saber, Idea de Raza; Pós-Colonial.

CARVALHO, Juliéverson Messias de. **The Idea of Race in Frantz Fanon and His Influence on the Thought Colonial Epistemic**. 2015. 45 p. Theses of course conclusion. (Graduation in Political Science and Sociology: Society, State and Politics in Latin America) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

ABSTRACT

His paper presents a literature review about the life and work of Frantz Fanon. He will be reviewed, for being considered one of the precursors of the post-colonial argument. We will define the author's idea of race and how it relates to forms of legitimization of power relations in Modernity. We will also present the main contributions and discussions of Modernity Group / Coloniality (M/C), related to the colonial domination of the Latin America. The analyzed authors are ordered respectively: The Peruvian sociologist Aníbal Quijano, the semiotician Walter Mignolo and the philosopher Henry Dussel, both Argentinians. Regarding Quijano, we will discuss about the concept of power coloniality, presenting the argument of this author that European colonialism brought with it the Eurocentric elaboration of knowledge, in which the idea of race would be the main basis for the naturalization of colonial relations of domination between Europeans and non-Europeans. About Walter Mignolo, we try to understand its analysis on the concept of coloniality of the being, from his analysis of the imaginary built around the idea of "America". Henry Dussel's analysis will be from the criticism that he proposes in relation to modernity. We'll present his argument regarding the need to rethink the philosophical history of this modernity.

KEY WORDS: Coloniality of Power; Coloniality of Being; Coloniality of Knowledge; Idea of Race; Post-Colonial.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 01 – Perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade	35
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

F.L.N	Frente de Libertação Nacional
GRUPO M/C	Grupo Modernidade/Colonialidade
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. CAPITULO II - A IDEIA DE RAÇA EM FRANTZ FANON	15
2.1. FRANTZ FANON: CONTEXTUALIZAÇÃO E OBRA	16
2.2. A REPERCUSSÃO E O IMPACTO DA OBRA DE FRANTZ FANON NO BRASIL	18
2.3. O COLONIALISMO NA ARGÉLIA: ENTRE FRANTZ FANON E PIERRE BOURDIEU	21
2.4. RAÇA: CRITÉRIO FUNDAMENTAL NO MUNDO COLONIAL.....	25
3. CAPITULO III - O PENSAMENTO DESCOLONIAL EPISTÊMICO	33
3.1. O GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE - CONTEXTUALIZAÇÃO	34
3.2. COLONIALIDADE DO PODER, COLONIALIDADE DO SER E COLONIALIDADE DO SABER	37
3.2.1. Aníbal Quijano e a Colonialidade do Poder	37
3.2.2. Henrique Dussel e a Colonialidade do Poder.....	40
3.2.3. Walter Mignolo e a Colonialidade do Ser	44
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	48
5. REFERÊNCIAS	51

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem a proposta de realizar uma revisão bibliográfica sobre a vida e a obra de Frantz Fanon, autor martiniquense que viveu parte de sua vida na França e, posteriormente, estabeleceu-se na Argélia, no momento em que esta ainda se encontrava na condição de colônia francesa. Apresentamos também as principais contribuições e discussões do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), em relação à questão da dominação colonial na América Latina. Os autores analisados serão, respectivamente: o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo Walter Dignolo e o filósofo Enrique Dussel, ambos argentinos.

O trabalho resulta como a continuação de discussões já iniciadas no plano de trabalho, “Raça e Colonialidade do Ser na Descolonização Epistêmica”, elaborado para a participação no Projeto de Pesquisa, “HABEMUS PAPAM - gubernamentalidad y poder pastoral en Michel Foucault”, coordenado pelo professor João Roberto Barros II, docente efetivo nesta Universidade. Faz-se importante destacar e ressaltar a importância dos projetos de pesquisa e de extensão como eixos norteadores para a formação acadêmica discente.

Nesta etapa, o objetivo é aprofundar o debate em torno às categorias e conceitos que serão mencionados a seguir. Frantz Fanon será analisado por ser considerado um dos precursores do argumento pós-colonial. Partimos da consideração de que os seus estudos apresentam elementos que nos permite pensar a base para um pensamento descolonial epistêmico. Buscaremos delimitar a ideia de raça para este autor e como ela se relaciona com as formas de legitimação das relações de poder na Modernidade. Este autor compreende o racismo como um elemento cultural e, sendo assim, uma consequência direta é a destruição dos valores culturais do grupo colonizado, inferiorizado. As linguagens, os vestuários e as técnicas deste “Outro” são os alvos desta desvalorização.

Aníbal Quijano, por sua vez, irá ampliar a reflexão de Frantz Fanon para o contexto latino americano, trazendo o argumento de que este colonialismo europeu levou consigo a elaboração eurocêntrica do conhecimento, na qual a ideia de raça seria o principal fundamento para a naturalização das relações coloniais, de dominação entre europeus e não-europeus. Este autor elabora o conceito de

colonialidade do poder para descrever este processo de dominação colonial como algo específico da Modernidade.

Walter Mignolo partirá do referido conceito, afim de compreender seus efeitos na experiência vivida do ser. O seu esforço consiste em descrever como os imaginários que temos acerca da civilização ocidental continuam organizando a diferença colonial, ou a periferia como natureza. O autor examina as respostas das Américas ao discurso e à política colonial da Europa que é, ao mesmo tempo, integradora e diferenciadora. Com isto, pretende demonstrar a importância das abstrações geopolíticas no modo de reorganização da Nova Ordem mundial, baseada num padrão hierárquico de civilização.

Henrique Dussel será analisado a partir da crítica que propõe em relação à Modernidade. Este autor argumenta quanto à necessidade de repensarmos a história filosófica desta Modernidade, propondo que iniciemos pela análise dos textos de autores que sofreram diretamente a sua influência, como é o caso de Guamán Poma de Ayala, no Peru. Para Dussel, as histórias não só indicam o tempo dos acontecimentos, mas também o seu lugar geopolítico. Para vislumbrar a origem da Modernidade com novos olhos, é necessário que nos situemos “para fora” desta Europa, ou seja, deixarmos de posicioná-la como o marco inicial de observação sobre o mundo. Ele é quem lança uma reflexão em torno à colonialidade do saber, a partir da crítica ao mito da Modernidade.

As questões que nortearam o desenvolvimento desta pesquisa, são: 1) O que é a raça para Frantz Fanon?; 2) Como este autor delimita a ideia de raça em suas obras? 3) De que maneira Fanon se posiciona frente à relação entre o colonizador e o colonizado? 4) Que importância assume os seus trabalhos para a elaboração da crítica pós-colonial, especificamente a que é apresentada pelo grupo Modernidade/Colonialidade? 5) O que é a Colonialidade do Poder? 6) O que é a Colonialidade do Ser? 7) O que é a Colonialidade do Saber?

2. CAPITULO II – A IDEIA DE RAÇA EM FRANTZ FANON

Neste capítulo, apresentaremos algumas considerações de Frantz Fanon sobre a ideia de raça, o qual descreve-a como critério fundamental no mundo colonial. A sua produção intelectual pode ser compreendida como um resultado concreto de suas experiências e vivências. A produção de Frantz Fanon pode ser

compreendida a partir de suas experiências acadêmicas, estas que foram intensamente impulsionadas por seus deslocamentos. Deste modo, compreender os percursos deste autor torna-se fundamental para a compreensão de sua obra. A denúncia de Frantz Fanon ao colonialismo na Argélia revela uma posição intelectual e política contrária a esta estrutura de poder. A violência é um tema importante em sua obra. Ela forma parte de um processo histórico que resulta do encontro entre duas forças congenitamente antagônicas entre si: o colono e o colonizado (FANON, 2009, p. 30-31). Frantz Fanon concebe-a como uma realidade necessária na luta pela descolonização.

A primeira seção deste capítulo dedica-se a elaborar uma contextualização sobre a vida e obra do autor. A segunda, por sua vez, buscou identificar o impacto e repercussão de seus trabalhos no Brasil, com enfoque para os estudos sobre as relações raciais no âmbito acadêmico. À sequência, realizamos uma breve abordagem sobre o colonialismo argelino, a partir do trabalho desenvolvido pelo sociólogo marxista Michael Burawoy, onde este imagina e constrói um diálogo póstumo entre Frantz Fanon e o sociólogo francês Pierre Bourdieu. Finalmente, apresentamos a ideia de raça para Fanon, bem como a sua compreensão acerca do racismo.

2.1. FRANTZ FANON: CONTEXTUALIZAÇÃO E OBRA

Os trabalhos de Frantz Fanon marcam o que Walter Mignolo descreve como a segunda etapa dos processos de descolonização, ocorridos na segunda metade do século XX na Ásia - principalmente a Índia - e África - Argélia, Tunísia, Nigéria, etc. Para Mignolo, é desta etapa que surge a ideologia anticolonial ou descolonial não somente como projeto político, mas, também, intelectual. A primeira fase diz respeito aos processos de descolonização nas Américas (MIGNOLO, 2003, p. 31).

Gerard Chaliand¹ em seu epílogo dedicado à obra “Os Condenados da Terra”, sob o título, “Frantz Fanon resiste à prova do tempo”, descreve este autor como um “homem rebelde” (CHALIAND, 2009, p. 300). É instigante esta descrição,

¹ Intelectual francês, PHD em Sociologia Política pela Universidade de Paris - Sorbonne -, especialista em questões geoestratégicas e conflitos armados, se comprometeu em compreender as atuações das guerrilhas anticolonialistas, na África, tendo participado na luta pela descolonização da Guiné Bissau. Para mais informações ver: <<http://www.diploweb.com/Gerard-CHALIAND,20.html>>. acesso em 29 de maio de 2015.

uma vez que a trajetória intelectual e política de Fanon fora fortemente marcada por trânsitos, rupturas, descontinuidades. Ele, nascido em 20 de julho de 1925 em *Fort-de-France*, capital da Martinica, recebeu sua educação no Liceu Victor Schoelcher, mesma instituição em que Aimé Césaire² lecionou à época. Esta ilha caribenha, também conhecida como “Ilha das Flores”, fora de possessão francesa entre 1635 e 1946 na condição de colônia e, após esta data, assume o *status* de departamento ultramarino da França. Aos dezoito anos, durante a Segunda Guerra Mundial, alistase no exército francês tendo sido ferido em combate em 1945. É, então, condecorado com a Cruz de Guerra e, dois anos depois, graças à uma bolsa de estudos concedida pelo Estado francês, inscreve-se na Faculdade de Medicina de Lyon, na escola de psiquiatria.

Em 1952, quando ainda se encontrava na França, Frantz Fanon publica o livro “Pele Negras, Máscaras Brancas” como resultado de uma tese de doutorado em psiquiatria rejeitada pela Universidade onde estudava. A alegação para esta rejeição foi a de que esta tese confrontava com as correntes positivistas, até então hegemônicas em sua área de estudos³. No ano seguinte Fanon decide estabelecer-se na Argélia, após solicitar o pedido para trabalhar no hospital psiquiátrico em Blida como diretor-chefe e este ter sido aprovado pelo ministro de Saúde Pública francês em exercício. Assim, aos 28 anos de idade, já formado e acompanhado por sua esposa Marie-Joseph Dublé⁴, o Médico psiquiatra, intelectual e ativista político, empreenderá uma experiência concreta de observar e documentar a realidade da Argélia que, naquele momento, ainda configurava-se como departamento francês, na condição da colônia (CHALIAND, 2009, p. 301-303).

A insurreição na Argélia⁵ tem início em 1954 e Fanon entra em contato com a Frente de Libertação Nacional - F. L. N - no mesmo ano. Em 1956, publica o artigo

² Aimé Césaire foi um poeta, dramaturgo, intelectual e político martiniquense. É reconhecido como uma das personalidades mais expressivas da poesia moderna em língua francesa e um dos criadores do conceito de negritude, além de um líder comprometido com a luta dos negros por direitos. Mais Informações ver: <<http://www.france.fr/pt/homens-e-mulheres-excepcionais/aime-cesaire-1913-2008.html>>. acesso em: 29 de maio de 2015. Para este trabalho, cabe mencionar que a relação intelectual entre Frantz Fanon e Aimé Césaire merece destaque e é imprescindível, sobretudo, no que se refere à elaboração e definição do termo “négritude”.

³ Para mais informações ver: NKOSI, Deivison. 20 de julho de 1925 nascia Frantz Fanon. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/20-de-julho-de-1925-nascia-frantz-fanon/#ixzz3bvHTaoqU>>. Acesso em: 15 de maio de 2015.

⁴ Francesa com quem casara-se em 1952 e que será sua companheira até o ano de sua morte.

⁵ Para mais informações sobre a revolução anticolonial na Argélia, conferir o filme: **A Batalha de Argel**. Direção: Gillo Pontecorvo. O roteiro é baseado em fatos ocorridos no período.

“Racismo e Cultura”, pela revista *Presence Africaine*, como resultado de uma intervenção realizada no I Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Paris, na Sorbone. Este ano também marcará a renúncia de seu cargo no hospital psiquiátrico por meio de uma carta⁶ dirigida ao ministro de saúde pública residente à época, na qual declarava que as condições imperantes na Argélia impediam totalmente o sentido de sua atuação psiquiátrica. Como consequência, é expulso em 1957, ano em que oficialmente acontecerá sua adesão à F.L.N. Em 1959 escreve o ensaio, “O ano V da revolução argelina” que, posteriormente será revisado e publicado sob o título de “Sociologia de uma Revolução”⁷. Neste mesmo ano, participa do II Congresso de Escritores e Artistas Negros, sediado em Roma, no qual realiza uma conferência sobre os fundamentos recíprocos da cultura nacional e também acerca das lutas de libertação. O resultado desta conferência será a elaboração de dois textos, que serão integrados ao manuscrito de “Os Condenados da Terra”, publicado em 1961. Acerca da cultura nacional, Fanon defenderá que, em um país colonizado, o nacionalismo mais elementar é a forma mais efervescente e eficaz de defesa da cultura nacional (FANON, 2009, p.224). E também que, o futuro e riqueza de uma cultura nacional estão ligados aos valores que estiverem rodeando a luta pela libertação (FANON, 2009, p.226).

Escreve Chaliand que Fanon, sabendo-se “condenado”, trabalhou febrilmente na elaboração desta obra. E, não é gratuita a utilização do termo referido acima, uma vez que Frantz Fanon vêm a falecer meses após escrever “Os Condenados da Terra”, em decorrência de um câncer, em 1961. Nesta obra, o autor desenvolve temas que lhe são muito familiares e queridos. Assim, o autor martiniquense torna-se conhecido tanto na cena política em África como na França, principalmente pela extrema esquerda (CHALIAND, 2009, p. 304).

2.2. A REPERCUSSÃO E O IMPACTO DA OBRA DE FRANTZ FANON NO BRASIL

⁶ Esta carta encontra-se incluída no terceiro capítulo do livro Em Defesa da Revolução Africana. Ver Fanon, Frantz. "Toward the African Revolution, translated." Haakon. Chevalier, New York: Grove (1967).p. 52-54. Disponível em: <[https://libcom.org/files/\[Frantz_Fanon\]_Toward_the_African_Revolution\(BookZZ.org\).pdf](https://libcom.org/files/[Frantz_Fanon]_Toward_the_African_Revolution(BookZZ.org).pdf)>. Acesso em: 14 de março de 2015.

⁷ MATHIEU,, Anne. Frantz Fanon, uma voz dos oprimidos. Cultura da resistência. Le Monde Diplomatique Brasil. 05 de março de 2009. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=492>>. Acesso em: 14 de março de 2015.

O Sociólogo e professor Antônio Sérgio Guimarães em seu artigo, “A recepção de Fanon no Brasil e a Identidade Negra”, realiza uma análise sobre como o meio intelectual brasileiro recepcionou os textos de Frantz Fanon bem como a sua influência sobre a formação de identidades negras no país. Partindo de fontes bibliográficas e testemunhos, o autor expõe acerca da relação entre as obras de Fanon e a esquerda revolucionária identificando um certo silêncio, sobretudo nos anos 1960. Pode-se questionar aqui se este silêncio pode ser encarado como decorrência de uma esquerda que, neste período, pouco discute e inclui a questão racial em suas reivindicações políticas. Antônio Guimarães afirma, no entanto, que este silêncio da esquerda brasileira sobre Fanon precisa ser entendido como “discordância política” (GUIMARÃES, 2008, p. 103-104). Isto porque, a partir de 1960, com o golpe militar de 1964 e a consequente onda de militantes exilados bem como o descrédito e clandestinidade daqueles que acreditavam na violência revolucionária, o que se lê sobre Fanon é muito pouco. A partir da análise de Guimarães, sobressai outro questionamento: Em que sentido ocorre esta discordância política, já que a questão racial sempre foi um tabu - ainda é - no Brasil ?

O sociólogo Mario Augusto Medeiros da Silva aponta que o estudo de Guimarães:

Chamou a atenção para o silêncio de intelectuais como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos, Sergio Milliet, Clóvis Moura ou Abdias do Nascimento (Guimarães, 2008: 100-105), que entre 1950 e 1960 não trataram de “Pele negra, máscaras brancas”, “Os condenados da terra”, “Sociologia de uma revolução” ou “Em defesa da revolução na África”, entre outros livros importantes do autor referentes ao processo colonial e seu combate revolucionário e ao impacto da colonização sobre o sujeito dominado.(SILVA, 2013, p. 369).

No que se refere à Florestan Fernandes⁸, uma pesquisa realizada em seu acervo pessoal, hoje pertencente à Universidade Federal de São Carlos, coordenada pelo professor Valter Roberto Silvério, apontaram que Florestan havia lido *Pele Negra, Máscaras Brancas* (BORDA, 2014, p.30). Florestan também possuía em seu acervo

⁸ Florestan Fernandes foi um destacado sociólogo brasileiro, autor de livros como: “A organização social dos Tupinambá”, “A integração do negro na sociedade de classes”, “O negro no mundo dos brancos”, “Mudanças sociais no Brasil” e “A revolução burguesa no Brasil”. Mais informações ver: IANNI, Octávio. A Sociologia de Florestan Fernandes. Estudos Avançados, vol.10, no.26, abril, 1996, p.25-33. Disponível em: acesso em: 29 de maio de 2015.

o livro clássico de Albert Memmi⁹, “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador”, publicado em 1967.

Guimarães comenta acerca de uma informação concedida por Michael Löwy¹⁰, sobre um encontro na cidade de São Paulo onde este discutiu, em dezembro de 1961, o prefácio de Sartre ao livro de Fanon com seus companheiros. O ano é o mesmo da publicação de “Os Condenados da Terra”, na França. Destacamos dois fatos desta informação:

Foi o prefácio de Sartre e não o artigo ou o livro de Fanon que foi discutido; segundo, a esquerda brasileira discutia seriamente a violência revolucionária, o que significava que os autores que escreviam sobre a América Latina, sobre táticas de guerra urbana ou guerrilha, ou faziam a teoria geral da revolução em sintonia com a filosofia europeia, eram privilegiados na leitura (GUIMARÃES, 2008, p. 103).

Os anos 1970 e 1980, por sua vez, marcam um período em que houve, ainda que de forma modesta, uma recepção às obras de Fanon. Os seus textos mais conhecidos circularam, foram publicados e traduzidos no país mais ou menos nesse intervalo de tempo (GUIMARÃES, 2008, p. 106-108 *apud* SILVA, 2013, p. 370). Guimarães comenta que a primeira reflexão sobre o pensamento de Frantz Fanon realizada por intelectuais negros em publicações acadêmicas brasileiras, aconteceu em 1981 e foi assinada pelo Grupo de Estudos sobre o Pensamento Político Africano (GEPPEF), um coletivo formado por ativistas, estudantes e professores do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, dirigido por José Maria Nunes Pereira (GUIMARÃES, 2008, p. 111). Outro destaque é para Abdias do Nascimento¹¹ que, a partir de 1978, com a publicação do livro “O Genocídio do negro brasileiro”, passa a referir-se a Fanon em seus escritos (GUIMARÃES, 2008, 106). Estas informações podem ser encaradas, como pontua Silva, “um meio caminho entre reflexão acadêmica e reflexão política” (SILVA, 2013, p. 371).

⁹ Albert Memmi foi, ao lado de Frantz Fanon, outro importante intelectual do pensamento anticolonial. Mais informações ver: <<https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2014/06/19/memmi-albert/>>. acesso em 29 de maio de 2015.

¹⁰ Michael Löwy é um intelectual marxista brasileiro atualmente radicado na França. Mais informações ver: <<http://www.boitempoeditorial.com.br/v3/Autores/visualizar/michael-lowy>>. Acesso em 29 de maio de 2015.

¹¹ Abdias do Nascimento foi jornalista, ativista e ex-senador da República, Abdias Nascimento – falecido em 2011 aos 97 anos – , é referência quando o assunto é igualdade racial. Para mais informações ver: <<http://premioabdiasnascimento.org.br/w/quem-foi-abdias-nascimento>>. Acesso 15 de junho de 2015.

2.3. O COLONIALISMO NA ARGÉLIA: ENTRE FRANTZ FANON E PIERRE BOURDIEU

Michael Burawoy (2009), sociólogo marxista britânico, professor na Universidade da Califórnia, em Berkeley, em seu livro, “O marxismo encontra Bourdieu”, irá elaborar algumas reflexões acerca da intrincada relação do marxismo com a sociologia, conferindo especial atenção à ligação entre teoria e prática. O esforço desse autor consistiu em propor diálogos imaginários entre Pierre Bourdieu e escritores marxistas já falecidos, entre eles, Frantz Fanon. Os diálogos são tentativas de reconstituições imaginárias sobre como estes teóricos poderiam confrontar certas alegações apresentadas por Bourdieu (BURAWOY, 2010, p. 10). No capítulo IV, intitulado, “Colonialismo e Revolução: Fanon encontra Bourdieu”, o diálogo proposto partirá de uma consideração de Bourdieu acerca de Fanon, dita em uma entrevista com James Dean Le Sueur¹², em 2001, onde acusa-o de irresponsável, especulativo e perigoso por aquilo que escreve:

Aquilo que Fanon diz não corresponde à realidade. E é até perigoso fazer os argelinos acreditarem nas coisas que ele afirma. Isso só iria entretê-los com utopias e ilusões. Eu acho que esses homens (Sartre e Fanon) contribuíram para transformar a Argélia naquilo que ela se tornou, porque eles contam histórias para cidadãos argelinos que, muitas vezes, desconhecem seu próprio país mais do que o francês que fala sobre ele; e com isso os argelinos conservam ilusões utópicas e completamente irrealistas acerca da Argélia [...]. Os textos de Fanon e Sartre são assustadores por sua irresponsabilidade. É preciso ser megalomaniaco para pensar que se pode dizer tanta coisa sem sentido (LE SEUR, 2001, p. 252 *apud* BURAWOY, 2010, p. 107).

Podemos nos perguntar: no que a Argélia colonial se tornou, para além daquilo que o sistema colonial produziu em seus mais de 130 anos de de dominação francesa? Frantz Fanon, que nasceu e viveu parte de sua vida numa colônia e, com isso, também experimentou e vivenciou aspectos importantes do sistema colonial, como podemos identificar a partir de “Pele Negras, Máscaras Brancas”, dirigiu-se para a metrópole, com os seus vinte e dois anos, após conquistar uma bolsa de estudos que garantiu-lhe estudar medicina e se tornar um doutor. Por acaso, ao deixar a França para viver na Argélia colonial, e decidir estabelecer-se aí para atuar

¹² James Le Sueur é especialista em História intelectual da França e Argélia. Mais informações ver: <<http://history.unl.edu/james-dean-le-sueur>>. Acesso em 29 de maio de 2015.

diretamente com as vítimas da guerra pela independência, Fanon pode ser considerado irresponsável e megalomaniaco? Não seria também fruto da imaginação a razão da Modernidade - eurocêntrica -, esta que construiu as bases para que a Europa auto-referencie a si mesma como superior, em relação às outras culturas?

Estas são questões que se sobressaem a partir da reflexão sobre as considerações de Bourdieu a Fanon e instigam ainda mais o interesse pelo estudo sobre sua vida e obra. É importante mencionar que Burawoy apresenta que tanto Fanon quanto Bourdieu vivenciaram amargas experiências de marginalização na França: Bourdieu, com base na classe¹³; e Fanon, com base na raça¹⁴ (BURAWOY, 2010, p.109). Desse modo, o autor defende que ambos estavam bem preparados para desenvolver interpretações originais sobre o seu período argelino. Dito isto, vamos ao diálogo proposto por Burawoy, o qual possui um caráter imaginário¹⁵.

O autor resgata os conceitos de “intelectual tradicional” e “intelectual orgânico”, do marxista heterodoxo Antônio Gramsci, para traçar um perfil entre eles. Assim, Bourdieu será compreendido como o intelectual tradicional e Fanon como o intelectual orgânico. O primeiro é o pesquisador distanciado e simpático à difícil situação colonial que, em 1954, com vinte e cinco de idade, aventura-se nas comunidades argelinas tomadas como campo de pesquisa empírica, afim de compreender suas realidades sociais. O segundo é o médico psiquiatra que, um ano antes, dirige-se para a Argélia, afim de assumir o cargo de diretor-chefe no hospital psiquiátrico em Blida, lidando diretamente com vítimas da violência em ambos os lados da clivagem social (BURAWOY, 2010, p.109). Também aponta para a existência de uma convergência entre suas teorias, destacando os paralelos de suas abordagens acerca da estrutura do colonialismo, a guerra civil anticolonial e a queda da ordem colonial (BURAWOY, 2010, p.110). Para Burawoy, a similaridade observada entre as duas descrições sobre a situação colonial, ecoam nas considerações que fazem em relação à experiência subjetiva do colonizado:

¹³ Michael Burawoy apresenta a seguinte obra de Bourdieu a este respeito: BOURDIEU, Pierre. Esboço de autoanálise. São Paulo. Companhia das Letras. 2005.

¹⁴ Michael Burawoy apresenta a seguinte obra de Frantz Fanon a este respeito: FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador. Editora: EDUFBA. 2008.

¹⁵ Este aspecto é reiterado no alerta de Burawoy ao fato de que o mesmo possa nunca ter ocorrido efetivamente. Por outro lado, o autor enfatiza quanto à importância de reconstituí-lo e, sobretudo, “deixar que Fanon responda Bourdieu” (BURAWOY, 2010, p. 108).

Bourdieu escreve que “respeito e dignidade” são as primeiras demandas dos indivíduos dominados, porque eles têm experimentado o colonialismo na forma da “humilhação e da alienação”. Da mesma maneira, Fanon escreve que o colonialismo “desumaniza o nativo”; ou falando sem rodeios: o colonialismo transforma-o em um animal”. Contudo, o nativo, “[...] sabe que não é um animal; e no instante mesmo em que redescobre sua humanidade, ele começa a afiar suas armas que o farão vencer”. E, como Bourdieu argumenta ecoando Fanon: “[...] a situação colonial cria o indivíduo desprezado, ao mesmo tempo em que reproduz a atitude do indivíduo desprezador, mas em compensação, ela cria também a revolta contra tal desprezo” (BURAWOY, 2010, p.111-112).

Tanto Fanon quanto Bourdieu compreendem a necessidade da violência para a derrubada do sistema colonial. Ambos reconhecem também os efeitos devastadores que ela trás consigo. Assim, apesar das diferenças de estilo e retórica, como escreve Burawoy, ambas as críticas dos autores se aproximam no que se refere à avaliação e explicação que oferecem à ordem colonial (BURAWOY, 2010, p. 111).

Apresentado as similaridades entre os autores, Michael Burawoy irá questionar-se sobre qual seria, então, a origem daquele “veneno” que Bourdieu destilou contra Fanon. Escreve ele: será que as considerações de Bourdieu seriam, concretamente, menos “especulativa” e “ irresponsável” que a visão de Fanon? Afinal, o que Bourdieu mais condenava acerca dos trabalhos de Fanon? (BURAWOY, 2010, p. 114). Pode-se dizer que as críticas de Bourdieu dirigidas a Fanon dizem respeito às afirmações deste último quanto ao caráter revolucionário do campesinato e o lumpemproletariado. Estas diferenças revelam diferenças epistemológicas entre os autores. Para Bourdieu, o campesinato desenraizado e o subproletariado das cidades conseguiriam até ser uma “força para a revolução”, mas não uma “força da revolução” (BURAWOY, 2010, p. 116), uma vez que não conseguiriam promover consciente e racionalmente a transformação social na Argélia, pois, para Bourdieu, tal tarefa estava reservada à classe trabalhadora. (BURAWOY, 2010, p. 117).

Uma limitação identificada por Burawoy em relação às análises de Bourdieu sobre o colonialismo na Argélia, refere-se ao fato de que este não via o destino da colônia ou da ex-colônia em termos de ação das forças sociais, ou seja, atores coletivos operando dentro dos limites da economia política colonial. E, por este motivo, argumenta quanto à importância em retomarmos os textos de Fanon (BURAWOY, 2010, p. 119).

As principais diferenças que este autor aponta quanto as perspectivas teóricas de Bourdieu e Fanon sobre a Argélia, são descritas abaixo:

Enquanto Bourdieu via a dominação colonial por meio das categorias maniqueístas de modernidade *versus* tradicionalismo. Fanon preferiu vê-las pelas lentes bifocais do capitalismo e socialismo. Afinal, a Argélia em sua revolução anticolonial daria lugar ao capitalismo ou ao socialismo? Melhor dizendo, o que Fanon tentava mostrar era a alternativa entre socialismo e barbárie. E, se Bourdieu, como Weber, estava mais interessado na libertação em relação ao passado, Fanon, assim como Marx, estava mais interessado na direção ao futuro (BURAWOY, 2010, p. 119).

Frantz Fanon imaginou duas vias políticas para a libertação da Argélia: o controle da burguesia nacional, a qual conduziria a Argélia para uma ditadura e repressão; e a Frente de Libertação Nacional, que a conduziria para uma democracia participativa. A via escolhida por ele será a da F.L.N e sua aposta se encontra na união dos camponeses com os intelectuais dissidentes das cidades, formando uma potente ignição na luta pela libertação (BURAWOY, 121).

O ponto de divergência entre os dois autores torna-se visível quanto ao papel dos intelectuais na revolução:

Na ótica de Fanon, os intelectuais exerciam papel-chave, doutrinação, e canalização das erupções espontâneas do campesinato. [...] Bourdieu condenou ao desprezo a ideia do intelectual orgânico. Para ele, os intelectuais enganavam a si mesmos e àqueles que pretendiam representar quando imaginavam poder cruzar o profundo abismo que separa seu hábitus do hábitus dos indivíduos dominados (BURAWOY, 2010, p. 124).

Eis aqui um ponto importante de discordância entre as perspectivas epistemológicas entre os autores. Para Bourdieu era uma completa fantasia o diálogo travado entre os intelectuais da cidade, fugidos para o campo, e o campesinato despossuído, como propunha Fanon. Esta seria uma expressão clara do intelectual tradicional que se mantém distante das lutas da massa, sendo abertamente hostil à própria concepção de intelectual orgânico engajado (BURAWOY, 2010, p. 125). Um debate que persiste até hoje na academia.

É necessário dizer que Fanon reconhece as falhas e erros cometidos por seus compatriotas no enfrentamento com os colonizadores, ao mesmo tempo em que se mantém firme em sua defesa da revolução, a partir da luta junto aos marginalizados (BURAWOY, 2010, p. 125). O livro, “Sociologia de uma Revolução”, pode ser compreendido como um resultado da rejeição do autor à ideia de que a revolução tinha assumido os mesmos contornos ou chegado tão longe como o colonialismo. Contra tal crítica, Fanon argumenta: “não é tarefa fácil dirigir com um

mínimo de erros a luta de um povo convulsionado por 130 anos de dominação” (FANON, 1968 p. 11). O seu empenho consistia em demonstrar que o colonialismo na Argélia havia perdido forças após o início da revolução (FANON, 1968, p. 16).

2.4. RAÇA: CRITÉRIO FUNDAMENTAL NO MUNDO COLONIAL

Iniciamos agora com a reflexão que é central para este trabalho: a compreensão de Frantz Fanon com relação à ideia de raça e o racismo no mundo colonial. Em “Os condenados da Terra”, na seção dedicada ao tema da violência, Frantz Fanon afirma que o sistema colonial é um mundo em compartimentos, dividido em dois, maniqueísta (FANON, 2009, p. 32). Por este motivo, continua ele, em nenhuma instância o colonialismo pode ser encarado como uma máquina de pensar ou um corpo dotado de razão. Ele é, ao contrário, a violência em estado de natureza e, portanto, não pode inclinar-se senão diante de uma violência ainda maior (FANON, 2009, p. 54). E, nesta situação colonial, tudo se resolve pela força entre os seres oprimidos e os opressores. O fenômeno da violência permite, então, explicar os nervos à flor da pele e o medo dos colonizados que, diante da situação de instabilidade, encontram-se debilitados. Como resultado, cada movimento desconhecido, torna-se um motivo para “colocar o dedo no gatilho” (FANON, 2009, p. 64). Então, diante da violência sofrida pelos colonizados, estes se veem destinados a sofrer até o momento da independência.

Podemos perceber como o tema da violência é fundamental para compreensão do pensamento descolonial. É ela quem abre espaço para as reflexões em torno do processo de descolonização. Na análise de Fanon sobre o colonialismo, a violência assume uma íntima relação com a ideia de raça, uma vez que, a partir de tal ideia, em seu aspecto imediato, o mundo colonial passa a ser dividido entre os que pertencem ou não a tal raça (FANON, 2009, p. 34). A violência, aqui, compreendida de duas formas: como choque engatilhador da consciência de sua condição e necessária para a mudança. Sendo assim, a denúncia de Fanon ao colonialismo europeu e o racismo que este promove, é direta: o bem-estar e o progresso da Europa, tão largamente exaltado e manifestado como qualidades essenciais do continente, só puderam ser construídos graças ao suor e os cadáveres dos negros, os árabes, os índios e os amarelos (FANON, 2009, p. 88).

Neste mundo maniqueísta, quem dita e escreve os rumos da história é o colonizador. E o seu mundo é hostil, pois, rechaça e inferioriza o que é diferente, expressa Fanon. O colonizador é quem cria e desenvolve as técnicas de violência com a finalidade de dominar os seres colonizados. No entanto, apesar das incontáveis técnicas para o seu adestramento, os colonizados não podem ser domesticados (FANON, 2009, p. 45-46).

Para o colonizado, a objetividade sempre é dirigida contra ele (FANON, 2009, p. 69), sendo que este não tem apenas o colonizador como seu opressor. Ele se vê também diante do apoio político e diplomático dos países e povos progressistas. Esse argumento é corroborado com a sua crítica explícita à existência de uma cumplicidade entre o capitalismo e as forças violentas que atuam no território colonial (FANON, 2009, p. 58). Nesse sentido, a opção pela luta armada indica que o povo decide não confiar em nada, além do próprio recurso da violência. E isto, porque, segundo Fanon, o colonizador sempre deixou claro que, se o colonizado deseja a independência, a sua condução também deve ser decidida por e ele (FANON, 2009, p. 75). Então, o colonialismo sendo, como já mencionado, a organização de um mundo maniqueísta, não há uma solução possível para a fórmula: todos os indígenas são iguais. E o motivo é que, para esta afirmação, os colonizados respondem: todos iguais são os colonos (FANON, 2009, p. 84). É esta racionalidade maniqueísta que Fanon busca romper e superar. A sua pretensão é que a Europa reconheça o seu racismo, criado e praticado por ela contra os países do chamado Terceiro Mundo:

O Terceiro Mundo não pretende organizar uma imensa cruzada de fome contra a toda Europa. O que se espera daqueles que os têm mantido por séculos na escravidão, é que os ajudem a reabilitar ao homem, a fazer triunfar ao homem em todas as partes, de uma vez por todas (FANON, 2009, p. 97).

Em “Sociologia de uma Revolução”, Fanon buscará identificar as mudanças ocorridas na consciência dos argelinos, após cinco anos do início da revolução pela independência, iniciada em 1954. Registrará também suas análises sobre as fissuras pelas quais a sociedade europeia remodelou a Argélia. O objetivo é defender a tese quanto ao nascimento de uma “nova sociedade argelina” em oposição a uma “velha Argélia” que, em suas palavras, estaria morta (FANON, 1968, p.17). Fanon escreve que:

O colonialismo luta para reforçar seu domínio e sua exploração humana e econômica. Procura também manter idênticas a imagem que possui do argelino e a imagem desvalorizada que o próprio argelino tinha sobre si mesmo. No entanto, há muito tempo isto é impossível (FANON, 1968, p.15).

Este exercício constante do colonizador em manter inalteradas a imagem que cria sobre o colonizado, revela uma consequência perversa deste sistema colonial produzida nos sujeitos colonizados: a despossessão, mas também humilhação, ofensa, atentado contra o ser (CHELÊTELET, 1985, p. 285 apud ARANTES, 2011, p. 397).

A respeito deste “atentado contra o ser”, provocado pelo colonialismo, encontraremos em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, importantes reflexões. Neste livro, Fanon irá discorrer sobre as consequências do racismo na experiência subjetiva do sujeito que sofre a violência. A ênfase da análise empreendida será psicológica, no entanto, como o próprio autor afirma, está contido um forte referencial social e econômico:

A sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa a influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”. (FANON, 2008, p, 28)

Fanon parte também de suas experiências e vivências na França. Os capítulos iniciais irão refletir acerca das atitudes do homem e a mulher negros frente ao mundo branco. O autor analisa o fenômeno da linguagem e confere a ela fundamental importância às relações que são estabelecidas entre os antilhanos e as metrópoles (FANON, 2008, p,33).

Referindo-se à questão racial nas Antilhas, a sua abordagem será a partir do processo de assimilação da cultura francesa pelos negros antilhanos:

No momento queremos mostrar porque o negro antilhano, qualquer que seja ele, deve sempre tomar posição diante da linguagem. Mais ainda, ampliaremos o âmbito da nossa descrição e, para além do antilhano, levaremos em consideração qualquer homem colonizado (FANON, 2008, p.34).

Para Fanon, o negro antilhano que se dirigia para a metrópole, transformava-se radicalmente à medida em que assimilava os valores dela e, ao retornar, saltava aos olhos o complexo de superioridade em relação ao antilhano que não a conhecia (FANON, 2008, p. 35). O autor comenta que, estando na França, se deparou inúmeras vezes com russos, alemães, todos eles falando mal o francês. E isto não era um empecilho para se comunicarem entre si já que, por meio de gestos, era possível se entender. No entanto, destaca:

Mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país, e que talvez seja advogado ou engenheiro em sua cultura. Em todo o caso, ele é estranho a meu grupo, e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem 'um longo passado histórico'. Provavelmente aqui está a origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco, custe o que custar, a existência de uma civilização negra (FANON, 2008, p. 46).

Ora, do homem e a mulher negros, exige-se que seja “um bom preto, isso posto, o resto vem naturalmente” (FANON, 2008, p. 47), expressa Fanon. Com isto, vem à tona o questionamento: afinal, o que seria ser um “bom preto”? A resposta: assumir a cultura branca europeia, por meio da assimilação cultural. Trata-se aqui de uma importante referência para pensarmos os Movimentos Negros a partir da obra de Fanon. É necessário dizer: pessoas sociedade brancas, mesmo que em diferentes contextos, possuem uma referência civilizatória. Em relação às pessoas socialmente negras, tanto o colonialismo como o escravismo, destroem esta possibilidade. É por isso que esta referência precisa ser reconstruída pelos próprios negros.

A personagem Jean Veneuse, do romance autobiográfico de René Maran¹⁶, será analisada por Fanon com o propósito de aprofundar a compreensão sobre a atitude do negro diante deste mundo maniqueísta branco, europeu. O autor analisa

¹⁶ René Marán (1887-1960). Para conferir sua biografia resumida, ver: Acesso em: <<http://www.encaribe.org/es/article/rene-maran/1878>>. 03 de junho de 2015.

a personagem com o apoio da obra de Germaine Guex¹⁷, “A Neurose do Abandono”. Trata-se de um homem negro de origem antilhana, que vive desde a infância em Bordeaux, sendo, por isto, considerado um europeu. A respeito de sua personalidade, Fanon expressa que, caso fosse preciso traçá-la, “diríamos que é um introvertido, outros talvez o considerem um sensível, mas um sensível que se reserva a possibilidade de vencer no plano das ideias e do conhecimento” (FANON, 2008, p. 70).

Jean Veneuse praticamente não tem amigos. Vive a estudar, dedicando-se integralmente aos livros e ao conhecimento. Adquire, assim, uma inteligência invejável que é, contudo, desqualificada pela cor de sua pele. Veneuse é “o preto que, através de sua inteligência e trabalho assíduo elevou-se ao nível de reflexão e de cultura da Europa, mas é incapaz de escapar de sua raça” (FANON, 2008, p.72). O personagem insiste em querer provar para os outros que é um semelhante. Ele não se dá conta de que, na verdade, está tentando é provar para si mesmo que é (FANON, 2008, p. 71). Então, a incerteza assume o controle e “sentindo-se incapaz de viver sem amor, vai sonhá-lo. Sonhá-lo, ou seja, fazer poemas” (FANON, 2008, p. 72). Veneuse apaixona-se por Andréa Mariele, uma mulher branca, filha do poeta Louis Mariele, o que faz com que qualquer desfecho favorável ao romance pareça impossível. Mas, Andrea surpreende ao escrever-lhe uma carta declarando o seu amor. No entanto, não é tão simples assim, afinal, para ficarem juntos é necessário que Jean Veneuse faça o pedido ao irmão de Andreia. Inseguro, este dirige-se até o seu amigo Coulanges, também branco, para solicitar um conselho. Eis o que dirá o amigo:

Quantos anos você tinha quando deixou seu país para ir morar na França? Três ou quatro, creio. Desde então você nunca voltou à sua ilha natal e não deseja mais revê-la. Desde então você sempre viveu em Bordeaux. E, desde que se tornou funcionário colonial, é em Bordeaux que você passa a maior parte das suas férias. Em uma palavra, você é realmente um dos nossos. Acho que talvez você próprio não se dê conta disso. Saiba então que você é um francês de Bordeaux. Meta isso na sua cachola. Você não

¹⁷ Psicanalista suíça Germaine Guex (1904-1984).

sabe nada dos antilhanos, seus compatriotas. Eu ficaria surpreso se você pudesse se entender bem com eles. Aliás, os que conheço não parecem nada com você (FANON, 2008, p. 72-73).

Eis, aqui, o papel explícito do colonizador: promover o apagamento das referências negras. Frantz Fanon argumenta que este era um processo bem conhecido entre os homens de cor na França. O ato de recusar a considerá-los “verdadeiros pretos”, afinal, o preto é um selvagem enquanto o branco é um evoluído (FANON, 2008, p. 73). O comportamento de Jean Veneuse poderia ser descrito, numa abordagem clínica, como o Complexo de Cinderela e, para superar este quadro patológico, seria necessário, com determinação, enfrentar o mundo (FANON, 2008, 80).

Frantz Fanon identifica a Jean Veneuse como um neurótico e, sendo assim, “apelar para a cor é apenas uma tentativa de explicar sua estrutura psíquica” (FANON, 2008, p. 80). O seu objetivo com a análise desta personagem foi defender que a mesma não poderia ser empregada como um exemplo das relações negro/branco e sim a maneira como um neurótico, acidentalmente negro, se comporta (FANON, 2008, p. 81). Para Fanon, estabelecer esta diferenciação torna-se importante para não correr o risco de estender o caso específico a todos os homens [e mulheres] de cor. Escreve ele:

De modo algum minha cor deve ser percebida como uma tara. A partir do momento em que o preto aceita a clivagem imposta pelo europeu, não tem mais sossego, e, “desde então, não é compreensível que tente elevar-se até o branco? Elevar-se na gama de cores às quais o branco confere uma espécie de hierarquia? (FANON, 2008, p. 82).

Frantz Fanon está convencido quanto à necessidade de encontrar outro caminho para a superação do racismo e argumenta que tal solução implica uma reestruturação do mundo. Consideramos, portanto, que para compreender o racismo, é necessário dimensionar como ele é concebido e se estrutura no interior da sociedade ocidental moderna, enquanto prática ideológica. Compreendê-lo dessa forma é importante porque os seus mecanismos atingem a todos os grupos e pessoas, apregoando a crença na superioridade baseada na ideia de raça.

Ivo Pereira de Queiroz, em sua tese, “Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo: horizontes descoloniais da tecnologia”, escreve que foi na metrópole que Fanon experimentou doloroso aprendizado de que não era nem francês e nem branco. Mas, refletindo seriamente sobre a realidade do negro no mundo branco, compreendeu que o negro é uma invenção, um rótulo, uma etiqueta, inventada pelos colonizadores para categorizar os povos africanos de tez escura (QUEIROZ, 2013, p. 35). Podemos perceber aqui o deslocamento como experiência de ruptura e violência racial.

Eis o que Fanon escreve acerca de sua experiência enquanto vítima do racismo:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldade 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 de densas incertezas [...] (FANON, 2008, p. 104).

Diante dos olhares racistas deste ‘mundo de brancos’, as pessoas, ao notarem a presença de Fanon nos espaços públicos, expressavam, por meio de gestos e atitudes, o incomodo que este lhes causava. Sobre a sua percepção quanto aos olhares preconceituosos e racistas:

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.... Eu era, ao mesmo tempo, responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo e descobri a minha negridão, minhas características étnicas e, então, detonaram o meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros (FANON, 2008, p. 106).

Este ato de lançar sobre si mesmo um olhar objetivo trata-se de uma resposta à invisibilidade do “Outro” em relação à sua existência. O descobrir-se negro, a sua “negridão”, suas características étnicas, tornam-se, assim, muito mais do que uma resposta à esta racialização que o fazia “existir em triplo”, é, também, a possibilidade de pensar e propor estratégias que desarticulem o racismo, visando a sua superação.

Frantz Fanon argumenta que, se a cultura é o conjunto dos comportamentos motrizes e mentais, nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, o racismo é, sem sombra de dúvida, um elemento cultural (FANON,

2011, p. 274). Desse modo, objeto do racismo não é a discriminação do homem em particular, mas, de uma determinada maneira de existir. Não se trata, assim, de uma descoberta acidental e muito menos um elemento escondido, dissimulado, para o qual se exija algum esforço sobre-humano para colocá-lo em evidência. Ao contrário, ele se insere no conjunto caracterizado como “o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior” (Fanon, 2011, p. 278). Apresentamos, então a definição de racismo, para Fanon: “é a explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, da inferiorização de um grupo sobre o outro” (FANON, 2011, p, 281). Para ele, dado o caráter cruel de autoridade do opressor, este impõe ao oprimido novas maneiras de ver a si mesmo e o mundo à sua volta, criando um juízo pejorativo acerca de suas formas originais de existir (FANON, 2011, p. 280).

No período pós-colonial, os riscos presentes no retorno apaixonado do inferiorizado à sua cultura, outrora, abandonada, rejeitada, desprezada, também é uma realidade que Fanon observa. A este respeito, escreve que a revalorização súbita, não estruturada, o retorno às tradições, ao passado como verdade, este refluxo para posições arcaicas sem relação com o desenvolvimento técnico é paradoxal (FANON, 2011, p, 283). Não obstante, também diz que este “mergulho ao abismo do passado é condição e fonte de liberdade. O fim lógico desta vontade de luta é a libertação total do território nacional” (FANON, 2011, p. 284). Então, a complexa proposta de Fanon para a superação racismo pode ser compreendida a partir de sua decisão em assumir o “relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial” (FANON, 2011, p. 285).

Immanuel Wallerstein, no artigo, *Ler Fanon no século XXI*, destaca a defesa de Fanon de que a racialização da cultura foi, antes, uma responsabilidade dos colonizadores brancos:

É bem verdade que os grandes responsáveis por esta racialização do pensamento [...] são e continuam a ser os europeus, que nunca cessaram de opor a cultura branca às outras inculturas [...]. O conceito de negritude, por exemplo, era a antítese afectiva, ou mesmo lógica, deste insulto que o homem branco lançava à humanidade. (Fanon, 2002: 202-203 apud WALLERSTEIN, 2008, p. 8)

E continua:

A humanidade espera de nós uma coisa diferente desta imitação caricatural e, no conjunto, obscena. Se queremos transformar a África, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus os destinos dos nossos países. Eles saberão melhor do que os mais dotados de nós. Mas, se queremos que

a humanidade suba mais um furo, se queremos levá-la a atingir um nível diferente daquele em que a Europa deu ao manifesto, então é preciso inventar, é preciso descobrir [...] (FANON, 2002, p. 304-305 apud WALLERSTEIN, 2008, p.10).

Consideramos que quando Fanon, enquanto psiquiatra, defende a necessidade de colocar fim a este dilema que paira sobre homens e mulheres negros, a saber: branquear ou desaparecer, é porque acredita na tomada de consciência como condição para uma nova possibilidade de existir:

E 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. 101).

Para Homi Bhabha, a força específica da visão de Fanon sobre o mundo colonizado é relevante porque, nestes interstícios, o fato científico de seus textos passam a ser constantemente confrontados pela experiência das ruas (BHABHA, 2013, p. 79). Será a tomada de consciência quanto às posições do sujeito - de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual, o que permitirá localizar os “entre lugares” que representam a possibilidade e necessidade avançar, ir “além” das narrativas de subjetividades originárias e iniciais, afim de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (BHABHA, 2013, p. 20). No entanto, nos parece que o desafio em torno a “como” concretizar a tomada de consciência, continua uma questão em aberto.

CAPITULO III - O PENSAMENTO DESCOLONIAL EPISTÊMICO

Nos últimos 30 anos na América Latina, inúmeros são os movimentos sociais que conquistaram o reconhecimento de suas bandeiras de luta frente ao Estado, afirmando-se enquanto sujeitos de transformação social. Isto é crucial para o avanço e os rumos da democracia em nosso continente. As forças destes movimentos vêm inflamadas por significados, experiências de vida sentidas na pele, e que se manifestam em forma de denúncia à pretensão de universalização do saber, esta que é uma característica básica da sociedade ocidental moderna em sua maneira de contar e elaborar os processos históricos. Trata-se do saber eurocêntrico, que

projeta para si o status de universal, ponto de partida e chegada, fim último do desenvolvimento e progresso sociais. Assume, com isso, um caráter hierárquico que joga para a margem quaisquer outras formas de existência distintas à sua. O resultado disto é a desconsideração, ridicularização e, por vezes, destruição desses saberes, a sua classificação como meros conhecimentos informais.

Com a elaboração do eurocentrismo, cria-se o imaginário de um Ocidente que tem a Europa como o centro. Noções como “moderno”, “científico”, “racional”, assumem um sentido de oposição às de “tradicional”, “empírico”, “irracional”. São epistemologias, teorizações e conceptualizações sobre o mundo, criadas para justificar formas cruéis de dominação. É a partir da reivindicação destes movimentos pelo reconhecimento de seus saberes, constituídos fora desta matriz europeia de conhecimento, que surge a aposta teórica e política dos pensadores pós-coloniais.

Desse modo, a primeira seção do capítulo dedica-se a apresentar alguns destes pensadores pós-coloniais, a partir dos estudos e discussões realizados pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), o qual fora constituído e estruturado no final dos anos 1990, por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das América. Na sequência, apresentamos, respectivamente, um tópico para cada um dos autores do argumento pós-colonial analisados no capítulo: Aníbal Quijano e a Colonialidade do Poder; Henrique Dussel e a Colonialidade do Saber; Walter Mignolo e a Colonialidade do Ser.

3.1. O GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE - CONTEXTUALIZAÇÃO

O Grupo M/C, como expressa Ballestrin (2013), foi responsável por trazer para a América Latina três movimentos marcantes de renovação crítica das Ciências Sociais no século XXI: 1) a inserção do continente no debate pós-colonial; 2) a ruptura com os estudos culturais, subalternos - indianos e latino-americanos; 3) a radicalização do argumento pós-colonial através do movimento “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013, 89-92).

No que se refere ao termo “pós-colonialismo”, considera-se que este possui basicamente duas compreensões. A primeira diz respeito ao período histórico posterior aos processos de descolonização no chamado “Terceiro Mundo - ,

ocorridos a partir da metade do século XX. Neste sentido, a ideia de “colonialismo” está relacionada à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e o neocolonialismo - principalmente Ásia e África. A outra aplicação do termo refere-se a um conjunto de contribuições teóricas advindas, sobretudo, dos estudos literários e culturais que, por volta dos anos 1980, adquire maior relevância em algumas universidades nos Estados Unidos e Inglaterra (BALLESTRIN, 2013, p. 89-90). O pensamento descolonial está melhor situado na segunda aplicação do termo, tratando-se de um projeto epistêmico com vistas a realizar uma reflexão sobre as heranças coloniais dos impérios espanhol e português, produzidas na América entre os séculos XVI e XX (COLAÇO e DAMÁZIO, 2010, p. 87). Este trabalho tem o seu foco nesta segunda acepção. Expressa Walter Mignolo que:

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo e na política de Estado de conhecimento (MIGNOLO, 2008, p. 291)

A estruturação do Grupo M/C foi acontecendo de maneira gradual, a partir de inúmeros seminários, diálogos paralelos e publicações, entre elas, a importante obra coletiva, “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”, lançada no ano 2000 no contexto do Congresso Mundial de Sociologia realizado em Montreal, no Canadá, entre julho e agosto de 1998. Entre os anos 2000 e 2006, ocorreram sete reuniões/eventos oficiais do grupo, proporcionando o diálogo com os seguintes autores: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso e Marcelo Fernández Osco (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2010 *apud* BALESTRIN, 2013, p. 97-98). Balestrin elabora uma planilha, a partir da qual é possível identificar as diferentes áreas, nacionalidade, local e país de trabalho de alguns dos principais membros do Grupo M/C, a qual apresentamos a seguir:

Quadro 01. Perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade

Integrante	Área	Nacionalidade	Universidade onde leciona

Aníbal Quijano	Sociologia	Peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	Filosofia	Argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	Semiótica	Argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	Sociologia	Estadunidense	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	Colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	Filosofia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Ramón Grosfóguel	Sociologia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	Sociologia	Venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	Antropologia	Colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Caronil*	Antropologia	Venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	Linguística	Estadunidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	Direito	Portuguesa	Universidad de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Semiótica	Argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

*Falecido em 2011.

Fonte: Elaborado pela autora a partir de pesquisa de dados institucionais e pessoais disponíveis na internet (BALLESTRIN, 2013, p. 98).

A autora ressalta que tal apresentação possui o fim de familiarizar o leitor quanto às propostas do grupo, tão somente. Muitos destes integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, as quais serão incorporadas à identidade do grupo M/C. É o caso de Henrique Dussel e a Filosofia da Libertação, e Aníbal Quijano e a Teoria da Independência. Assim, o grupo pode ser considerado um “programa de investigação” (ESCOBAR, 2003, p. 53 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 98).

No que se refere ao “Giro decolonial”, este termo foi originalmente cunhado em 2005 por Nelson Maldonado-Torres, em decorrência de um evento chamado Mapping Decolonial Turn, que realizou em Berkeley, nos Estados Unidos. Nesse encontro, o grupo M/C dialogou com um grupo de filósofos caribenhos e filólogas latinas. Ballestrin comenta que essa reunião foi fundamental para constituir a decolonialidade como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. Basicamente, o termo significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 105). A autora menciona que as origens da ideia de decolonialidade estavam já contidas em Quijano e Dussel. O primeiro, desde o artigo¹⁸ onde desenvolve a ideia de colonialidade do poder, que apresenta a necessidade de descolonização; e o segundo que traz a noção de trans-modernidade (BALLESTRIN, 2013, p. 107). Ambas as ideias serão apresentadas neste trabalho.

3.2. COLONIALIDADE DO PODER, COLONIALIDADE DO SER E COLONIALIDADE DO SABER

3.2.1. Aníbal Quijano e a Colonialidade do Poder

Aníbal Quijano, autor vinculado ao pensamento descolonial epistêmico, possui trabalhos que somam uma extensa bibliografia composta por temas como colonialidade e descolonialidade do poder, eurocentrismo, globalização, democracia, entre outros. É muito presente, em seus textos, as reflexões trazidas por José

¹⁸ Trata-se do artigo: Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

Carlos Mariátegui¹⁹ o qual, no início do século XX, já nos dizia sobre a existência de um processo de globalização da produção e o mercado. Destacamos o prólogo de Aníbal Quijano, apresentado para a terceira edição da obra, “Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana”, de Carlos Mariátegui, organizada pela Fundação Biblioteca Ayacucho, da Venezuela. O autor realiza um panorama acerca da conjuntura mundial que remonta do final do século XIX e começo do século XX. Tal período é compreendido pela expansão do capitalismo e a disputa entre Inglaterra e Estados Unidos da América pela hegemonia Imperial global. Quijano contextualiza o Peru a partir da história local e da conjunta mundial. Na conjuntura local, escreve ele acerca da incipiência do capitalismo no seio de uma formação social, cuja base, assustadoramente predominante, eram as relações pré-capitalistas de produção, já condicionadas pela expansão do capitalismo comercial. Este autor apresenta que, após a guerra entre o Peru e o Chile, a debilidade da burguesia e a precariedade institucional do Estado peruano formariam as fissuras por onde este processo de implantação do capital monopólico tem início (QUIJANO, 2007, p. XVII).

Escreve Mariátegui (2007), por meio da discussão que propõe sobre o problema do Índio e o problema da terra que “não se pode liquidar a servidão, que pesa sobre a feudalidade sem liquidar o latifúndio” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 40). Continua o autor dizendo que, “sobre uma economia semifeudal não podem prosperar nem funcionar instituições democráticas e liberais” (MARIÁTEGUI, 2007, p. 42). Ele afirma que uma das principais reivindicações das populações indígenas no Peru é o direito à terra. Este texto específico irá tratar também acerca da política de colonização no Peru, que diz respeito ao despovoamento e à imposição da escravidão e também acerca do colonizador espanhol (MARIÁTEGUI, 2007, p. 49). Segundo Mariátegui, a revolução no Peru não teve o mesmo êxito que nos demais países da América Hispânica porque a aristocracia terra tenente conservava suas posições de fato, como classe dominante, sendo a burguesia muito débil para governar (MARIÁTEGUI, 2007, p. 51-55).

O autor busca combinar o marxismo com o nacionalismo, elaborando assim um pensando inovador, original, para a América Latina. A partir da grandeza contida

¹⁹ Para maiores informações sobre este autor peruano, indicamos o vídeo: “Biografía de José Carlos Mariátegui”, produzido pela TV Perú: <<http://www.tvperu.gob.pe/play/videos/sucedio-en-el-peru/jos-carlos-mari-tegui>>. acesso em 01 de junho de 2015.

nas interpretações sobre a realidade peruana de Mariátegui, tornou-se possível ampliar suas análises para o contexto latino americano. É o que expressa Samuel Sosa Fuentes (2007), em seu artigo sobre a vigência do pensamento de Mariátegui na América Latina. Nele, este autor irá expressar que o processo de globalização da produção e o mercado, ambos descritos por Mariátegui, fora acompanhado pela imposição de um discurso e uma cultura altamente bélica imperial, que se crê a melhor e a única e que tem incidido de maneira significativa, na perda da identidade cultural das sociedades pobres e indígenas de nosso continente (FUENTES, 2007, p. 128).

A partir destas considerações, passamos a discutir acerca do conceito de Colonialidade e suas implicações no que tange à constituição de um padrão mundial de poder capitalista. Maldonado-Torres (2007), ao indagar-se sobre o surgimento deste conceito, apresenta Quijano como o autor que localizou o seu contexto de origem, o qual teria sido em discussões sobre se os índios possuíam ou não alma. Ambos os autores alertam para a distinção entre colonialismo e colonialidade, argumentando que o segundo diz respeito a um padrão de poder que surge como resultado do colonialismo moderno. Neste sentido, a colonialidade do poder não estaria limitada a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, ao contrário, referir-se-ia à maneira como as relações de trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131-132).

No artigo “Colonialidad del poder y clasificación social”, Quijano (2007) apresentará que, com a colonialidade, emerge também a modernidade. A primeira se origina e se mundializa a partir da descoberta do Novo Mundo, fundando-se na imposição de uma classificação racial/étnica das populações e operando em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e a vida social. A modernidade, por sua vez, é a configuração deste novo e específico universo de relações intersubjetivas de dominação, o qual, resulta da fusão entre as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, a partir da hegemonia eurocêntrica (QUIJANO, 2007, 93-94).

Este autor discutirá quanto as implicações da colonialidade do poder em relação à história da América Latina, apresentando questões que considera teoricamente necessárias para compreender o fenômeno deste novo padrão de poder mundial. Para tanto, apresenta uma série de conceitos e formulações teóricas

construídas por si mesmo e por outros autores. O seu objetivo é analisar o papel da América como a primeira *id-entidade* da modernidade, uma vez que está se constituindo como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder com vocação mundial. Assim, a convergência e associação de dois processos históricos na produção deste primeiro espaço/tempo serão configuradas como os eixos fundamentais para a construção deste novo padrão de poder. O primeiro refere-se à ideia de raça e o segundo diz respeito à nova estrutura de controle do trabalho, a qual é caracterizada com base na articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, p. 107-108).

Sobre a ideia de raça temos que, na América, está se outorgou como um modo de conferir legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como espanhol e português e, mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então, adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial (QUIJANO, 2005, p. 107).

Já no que se refere à nova estrutura de controle do trabalho e sua relação com o elemento “raça”, Quijano coloca que:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se (QUIJANO, 2005, p. 108).

Ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, conformariam a naturalização das relações sociais. Desse modo, à nova estrutura de controle do trabalho, combina-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Quijano afirma que cada uma destas formas de controle do trabalho não representaria uma extensão de seus antecedentes históricos, mas que todas eram sociologicamente novas.

3.2.2. Henrique Dussel e a Colonialidade do Saber

Henrique Dussel (2008), em sua reflexão sobre o “mito da Modernidade”, apresentado em *Meditações Anti-Cartesianas: sobre a Origem do Anti-discurso Filosófico da Modernidade*, argumenta que o anti-discurso da Modernidade não surge com o Iluminismo, mas, no início mesmo do processo de conquista, em 1492. Com isto, o autor afirma quanto à necessidade de repensarmos completamente a história filosófica da Modernidade, a começar pela crítica que foi realizada por aqueles que sofreram a sua influência direta, como Guamán Poma de Ayala²⁰, no Peru (DUSSEL, 2008, 153). Dussel menciona, de início, estar consciente do caráter polêmico que possui o conteúdo de seu trabalho. O seu questionamento inicial será sobre onde e quando foi situado tradicionalmente a origem da Modernidade. Para ele, as histórias não só indicam o tempo dos acontecimentos, mas também o seu lugar geopolítico (DUSSEL, 2008, 156).

Este autor afirma que, para vislumbrarmos a origem da Modernidade com novos olhos, é necessário nos situarmos para fora da Europa germano-latina, ou seja, deixarmos de posicioná-la como o “ponto zero” da observação. A sua análise neste artigo percorrerá pelas “Lições universitárias”, de Hegel, entre elas, as “Lições de Filosofia da História”, na qual este filósofo apresenta, com uma certa categorização histórica universal, uma divisão da história em quatro momentos: o mundo oriental; o mundo grego; o mundo romano; o mundo germânico (DUSSEL, 2008, 157). Esta categorização também estará presente nas, “Lições de História da Filosofia”, onde Hegel percorrerá pela filosofia oriental, a filosofia grega, a filosofia da idade média, até chegar à filosofia moderna. Dussel argumenta que Hegel realiza, em todas elas, uma reflexão puramente centrada sobre a Europa (DUSSEL, 2008, 158). E também que, na análise específica que realiza sobre a filosofia moderna, a tentativa de Hegel em explicar a nova situação do filósofo diante da realidade sócio histórica existente, passa longe de imaginar a tragédia geopolítica

²⁰ Para mais informações sobre sua biografia, conferir: <<http://www.identidad-peru.com/wp-content/uploads/2013/b/guaman-poma.pdf>>. acesso em 01 de junho de 2015

mundial que foi produzida desde o final do século XV, em todas as culturas da Terra - no Extremo Oriente, o Sudeste asiático, a Índia, a África subsaariana e Ameríndia pela invasão europeia ao “quarto continente”. Para Dussel, é por meio desta visão eurocêntrica e provinciana, que René Descartes aparece no discurso histórico de Hegel como aquele que inicia uma perfeita filosofia da época moderna (DUSSEL, 2008, p.159).

O próximo passo de Dussel será elaborar uma contextualização sobre a biografia de Descartes, na qual destaca uma importante obra filosófica de origem mexicana, a qual este filósofo teve acesso, no início dos seus estudos de Lógica. Trata-se da obra, “Lógica Mexicana Sive Commentarii In Universam Aristóteles Logicam”, publicada em Koln no ano de 1606, do filósofo mexicano Antônio Rubio (1548-1615). Henrique Dussel destaca o seguinte: “quem haveria de pensar que ‘Cartesio’ estudou a ‘parte dura’ da filosofia, a ‘Lógica’, a ‘Dialética’, em uma obra de um filósofo mexicano!” (DUSSEL, 2008, p.161). Tal fato constitui uma parte importante do argumento do autor, apresentado a partir dos seguintes questionamentos: não haveria então o século XVI algum interesse filosófico? Não seria Descartes o fruto de uma geração anterior que preparou o caminho? Não haveriam filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes, e que abriram a problemática da filosofia moderna? (DUSSEL, 2008, p.162). Essas perguntas assumem o propósito de problematizar a Europa enquanto lugar de origem, o ponto zero, da Modernidade cujo marco remete à filosofia cartesiana de Descartes.

Dussel destacará o debate filosófico de caráter público realizado em Valladolid, na Espanha, entre Ginés Sepúlveda e Bartolomeu De Las Casas em 1550. A pergunta que permeará o debate sobre a Modernidade é: que direito possui a Europa de dominar colonialmente às Índias? (DUSSEL, 2008, p. 176). Este debate marca, por um lado, a justificativa de Ginés Sepúlveda para a guerra dos espanhóis contra os índios em América, afim de salvar a vida das vítimas inocentes dos

sacrifícios humanos aos deuses astecas. Por outro, Las Casas, que em linhas gerais, formulará o argumento de que os índios, ao defenderem a sua terra e religiosidade por convicção, estariam também realizando uma “guerra justa” contra os espanhóis (DUSSEL, 2008, p. 177-178). Em seguida, Dussel apresentará a obra de Guamán Poma de Ayala, intitulada, “El primer nueva corónica y el buen gobierno”, onde realiza o esforço em resgatar os argumentos deste que fora uma vítima direta desta “primeira modernidade precoce” (DUSSEL, 2008, p. 179). Guamán Poma, um indígena convertido ao cristianismo, que dominava a língua quéchuá e as tradições de seu povo dominado, apresentou aspectos desconhecidos sobre a vida cotidiana da comunidade indígena anterior à conquista e também baixo a dominação colonial (DUSSEL, 2008, p. 181). A obra trata-se de um relato interpelativo entre: a) a “pobreza, humildade e feliz equilíbrio da satisfação das necessidades primárias” de todos na comunidade do passado Inca, contra b) a “riqueza, soberba e ânsia infinita e insatisfeita” de ouro e prata, o ídolo da Modernidade nascente (DUSSEL, 2008, p. 182). Guamán Poma irá relatar que, nos costumes dos Incas, já era possível observar inúmeros aspectos da ética cristã moderna que os próprios cristãos espanhóis não cumpriam. À esta reprovação aos espanhóis, que já naquele período faziam do ouro e a prata os seus ídolos, deuses, como expressa Guamán Poma em seus relatos, Dussel chamará de “o novo fetichismo do capitalismo moderno”, o qual imolará a humanidade do Sul e também a natureza ao novo deus: o capital (DUSSEL, 2008, p. 186).

Henrique Dussel apresenta estes dois exemplos como sendo o anti-discurso da Modernidade. Com isto, irá considerar que, se a Modernidade não começa filosoficamente com Descartes, sendo que este deve ser situado como o grande pensador do “segundo momento da Modernidade nascente”, então todo um processo de descolonização deve ser iniciado (DUSSEL, 2008, p. 194).

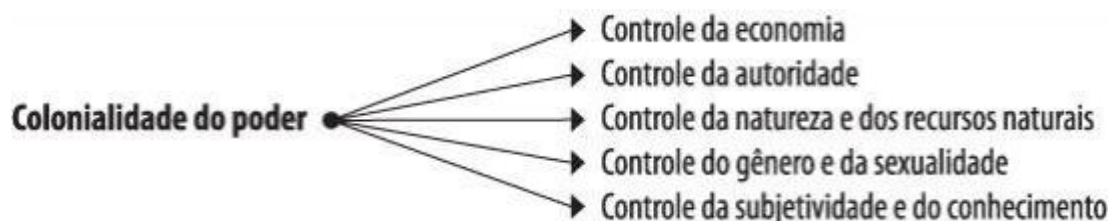
Em “Europa, Modernidade e Eurocentrismo”, Dussel escreverá que: “o ego cogito apresentado por René Descartes em seu método cartesiano, foi antecedido

em mais de um século pelo ego conquiro prático do luso-hispano que impôs sua vontade (...) sobre o índio americano”, (DUSSEL, 2005, p. 08). A sua proposta teórica central no artigo será indicar como se deu, ao longo da história, a mudança de significado do conceito de Europa. Irá enumerar, ao todo, sete dos quais considera serem os “mitos da modernidade”: 1) o eurocentrismo; 2) a construção dos “outros”; 3) a Europa como ponto de chegada; a guerra justa colonial; 4) a produção de minorias; 5) a colonialidade; 6) o caráter civilizatório da Modernidade; 7) os custos da modernização dos “outros”. A sua pretensão é “negar a negação do mito da modernidade”, pois, expressa o filósofo, ao negar a inocência da Modernidade e afirmar a alteridade do “Outro”, tornar-se possível “re-descobrir” pela primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à Modernidade, a saber: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (DUSSEL, 2005, p. 29). Desse modo, “não se trata de um projeto pré-moderno (...) Nem de um projeto pós-moderno (...) Deve ser um projeto “trans-moderno” (DUSSEL, 2005, p. 29). Sendo esta “Trans-Modernidade” compreendida como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera” (DUSSEL, 2005, p.30).

3.2.3. Walter Mignolo e a Colonialidade do ser

O conceito de colonialidade do ser, inicialmente desenvolvido por Mignolo, se desenvolve a partir das discussões propostas por um diverso grupo de intelectuais que trabalham em torno aos assuntos ligados à colonialidade e a descolonialidade (MALDONALDO-TORRES, 2007, p. 127). Frantz Fanon apresenta-se como um importante figura nas discussões sobre a colonialidade do ser. Ao estabelecer uma crítica à ontologia hegeliana em seu, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, este autor construirá, não somente as bases para uma concepção alternativa sobre as relações entre o senhor o escravo, propostas por Hegel, como também contribui para uma avaliação ampliada da ontologia, sob a luz da colonialidade e a luta pela descolonização (MALDONALDO-TORRES, 2007, p. 130-131).

É com o objetivo e a necessidade em responder e aclarar a pergunta sobre os efeitos desta Colonialidade do poder na experiência vivida do ser e não somente nas mentes dos sujeitos subalternos - a Colonialidade do saber -, que o conceito de colonialidade do ser emerge. Este autor nos apresenta um quadro detalhado acerca dos níveis da colonialidade do poder, afirmando que a matriz colonial de poder se refere a uma estrutura complexa de níveis entrelaçados. Este quadro pode ser encontrado no livro, “Desobediência Epistêmica: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade”. Abaixo, segue a ilustração:



Fonte: MIGNOLO, 2010, p.12)

Expressa o autor que a colonialidade do poder está atravessa por atividades e controles específicos, tais como a colonialidade do saber; a colonialidade do ser; a colonialidade do ver; a colonialidade do fazer e do pensar; a colonialidade do ouvir, etc (MIGNOLO, 2010, p. 12).

Walter Mignolo, irá mencionar acerca de duas etapas do processo de descolonização, as quais foram responsáveis pela, a saber: 1) a descolonização nas Américas (revolução dos Estados Unidos em 1776; revolução haitiana em 1804; as independências dos países hispano-americanos e o Brasil português, durante a primeira metade do século XIX e 2) os processos de descolonização em Ásia (Índia) e África (Argélia, Túnez, Nigéria, etc.) desde 1947 até 1970 aproximadamente (MIGNOLO, 2003, p. 31). Feito isto, ele afirma que estas etapas foram as que impulsionaram a construção do que denomina como “paradigma outro” ou “pensamento de fronteira”, de um sujeito que não quer que lhe seja dada a liberdade, mas que queira tomá-la por si mesmo, construindo o seu próprio projeto em histórias “que emergiram de rupturas e descontinuidades, que saíram da tirania do tempo linear, do progresso e da evolução”. (MIGNOLO, 2003, p. 30-31). Assim, expressa o autor:

Contudo, estas gentes pagaram as consequências de terem sido alheios à tradição greco-latina e de não importar-lhes tampouco. As consequências

foram o silêncio, a impossibilidade de ingressar no diálogo de pensamento e, portanto, de passarem apenas a serem pensados. A situação inicial, a diferença epistêmica colonial se repetiu logo, ao longo da expansão colonial (MIGNOLO, 2003, 23).

Este “paradigma outro”, do qual fala Walter Mignolo, refere-se àquele que surge no silêncio que grita por trás de cada página de autores europeus que escreveram/escrevem sobre a conquista e a colonização da América, de Las Casas a Kant e Hegel, de Locke a Marx (MIGNOLO, 2003, p. 26).

A colonialidade do ser pode, então, ser compreendida como uma expressão das dinâmicas que buscam criar uma ruptura radical à ordem de um discurso ancorado na ideia de diferenciação natural entre os sujeitos, ou seja, a ideia de raça. Se refere a dinâmicas existenciais que emergem em contextos definidos ou fortemente marcados pelo mundo moderno/colonial e racial (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 154).

No livro, “A Ideia de América Latina: a ferida colonial e a opção decolonial”, Mignolo defenderá que a “América” nunca foi um continente que tivesse que ser “descoberto”. Antes, tratou-se de uma “invenção” forjada durante o processo da história colonial europeia e a consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais. (MIGNOLO, 2007, p. 28). Assim:

“Descobrimto” e “invenção” não são unicamente duas interpretações do mesmo acontecimento: são dois paradigmas distintos. A linha que separa estes dois paradigmas é a da transformação na geopolítica do conhecimento; não se trata somente de uma diferença terminológica, mas, também, de conteúdo e de discurso (MIGNOLO, 2007, p. 29).

Desse modo, a colonialidade do ser consiste em nada menos do que produzir a ideia de que certos povos não formam parte da história, não são seres, foram enterrados sob a história europeia do descobrimento. Mas, embaixo desta história europeia e, silenciada por ela, estão lá as outras histórias, experiências e relatos conceituais daqueles que ficaram de fora da categoria de seres humanos, atores históricos e entes racionais (MIGNOLO, 2007, p. 30).

O autor considera que, para que uma história seja vista como primordial, é preciso que exista um sistema classificatório que favoreça a marginalização de determinados conhecimentos, línguas e pessoas. Nesse sentido, no processo de invenção da América, marcado pela colonização e a justificação da mão-de-obra, a

construção ideológica do racismo foi requerida. (MIGNOLO, 2007, p. 40). Mas, nesse processo inicial a questão da raça não está ainda relacionada com a cor da pele ou a pureza do sangue, e sim com a caracterização de indivíduos segundo o seu nível de similitude ou acercamento em relação a um modelo pressuposto de humanidade ideal (MIGNOLO, 2007, p. 41). O racismo surge, então, quando os membros de certa "raça" ou "etnia" possuem o privilégio de classificar as pessoas e influenciar nas palavras e os conceitos desse grupo. Trata-se de uma matriz que não só abarca as características físicas do ser humano, mas, também se estende ao plano interpessoal das atividades humanas, que compreende a religião, as línguas e as classificações geopolíticas do mundo (MIGNOLO, 2007, p. 42).

Arturo Ardão, filósofo uruguaio, ao apresentar acerca da construção dos imaginários que temos de "América", tratará acerca de dois imaginários, a saber: "América Anglo-Saxônica", considerada por si mesma superior e, portanto, dotada de qualidades que lhe seriam próprias, exclusiva da "raça europeia", e o imaginário de "América latina", considerada inferior por aquele auto referenciado (ARDÃO, 1993, p. 63-67).

Destaquemos disto o quanto a noção de raça resultou determinante para a definição de uma geopolítica dos espaços em escala mundial, pois, a "América de raça Saxônica só pôde ser concebida tendo, como referência uma "América de raça Latina". Resulta que a divisão da América em Latina, ao sul, e Anglo-Saxã, ao norte, encontra-se relacionada, em grande medida, às contradições dos desenhos imperiais traçados pelas potências europeias sobre as colônias em processo de independência e a resistências que, no interior dessas relações sociais e de poder, foram engendradas a partir da América que se autodenominaria Latina (PORTO-GONÇALVES; QUENTAL, p. 2012, 11). Com a formação dos Estados-Nacionais na América Latina a princípios do século XIX, a necessidade de homogeneidade fez com que o mundo colonial aceitasse à exigência de se ocultar as diversidades aqui existentes. Apresenta Mignolo:

Um dos traços que distingue o processo de descolonização das Américas em fins do século XVIII e início do século XIX é, como apontado por Flor de Alva (1992), o fato de que a descolonização estivesse nas mãos dos 'criollos', e não dos 'nativos', como ocorrerá mais tarde, no século XX, na África e na Ásia (MIGNOLO, 2003, p. 41).

Para Mignolo, os processos de independência na América Latina fizeram emergir o que autodenominou "Colonialismo Interno", um fenômeno decorrente do projeto

político das elites criollas no continente. Estas elites apropriaram o conceito de “América Latina”, de descendência entre portugueses e espanhóis e, com isto, auto-identificaram-se como a parte legítima da “raça européia” e, portanto, autoreferenciados superiores em relação às outras “raças”. O colonialismo interno concretiza-se, assim, como a reprodução da colonialidade do poder no âmbito dos Estado Nacionais em formação.

4. Considerações Finais

Neste trabalho refletimos em torno à ideia de raça que é apresentada por Frantz Fanon em seus textos. Realizamos o esforço em delimitar a ideia de raça para este autor, bem como suas considerações em relação ao racismo e suas consequências na experiência cognitiva daqueles que sofrem com a sua prática. Este autor tratou das relações entre o homem e a mulher negros em relação ao mundo branco, europeu. Sua análise centrou-se a compreender as relações raciais no contexto do mundo colonial e buscou apresentar propostas para a superação do racismo, uma vez eliminado o estatuto colonial. Este autor imagina duas vias políticas em disputa pelo poder no processo de independência da Argélia: de um lado a burguesia nacional, que conduziria para uma ditadura e repressão; de outro a F.L.N., cuja aposta se encontra na união entre o campesinato despossuído, o subproletariado urbano e os intelectuais dissidentes das cidades, a qual conduziria para uma democracia participativa. A opção escolhida por Fanon é a segunda. Soma-se a isto, a defesa do autor pela valorização do nacionalismo como um importante aspecto de defesa da cultura nacional.

Frantz Fanon também argumenta que o futuro e a riqueza de uma cultura nacional estão intimamente ligados aos valores que estiverem rodeando a luta pela libertação. Buscamos apresentar como as suas obras foram recepcionadas no Brasil e também como se deu sua repercussão no âmbito intelectual do país. Neste trabalho propomos ainda uma comparação entre as perspectivas teóricas deste autor e aquelas de Pierre Bourdieu ligadas à situação colonial na Argélia, a partir do trabalho desenvolvido pelo sociólogo Michael Burawoy, o qual imagina um diálogo póstumo entre os autores. Tal diálogo propõe-se a permitir que Fanon responda a Bourdieu em decorrência das análises feitas por este último onde acusa Fanon de “irresponsável” e “megalomaníaco” pelos trabalhos que escreve para os argelinos.

Destacamos o seu empreendimento em retratar a violência do sistema colonial exercida, objetivamente, sobre os colonizados pelos colonizadores e sua apresentação sobre o quão perverso é este mundo maniqueísta. Disto decorre o seu argumento de que a opção dos argelinos pela luta armada seria uma indicação de que o povo decide não confiar em nada, além do próprio recurso da violência para a superação do colonialismo. Denota-se, assim, que a discussão sobre a potencialidade e positividade da violência torna-se muito importante na obra de Fanon. Sua obra e trajetória de vida marcam a luta contra o colonialismo e as consequências destas nos corpos e mentes das pessoas dos países colonizados.

No segundo capítulo, discutimos acerca de alguns dos principais estudos desenvolvidos pelo Grupo Modernidade/colonialidade, onde ressaltamos algumas de suas contribuições no sentido de promover a consolidação de um pensamento crítico latino americano. Também destacamos o seu esforço em trazer para o continente importantes movimentos de renovação crítica das ciências sociais, entre eles, a afirmação do argumento descolonial, através da crítica à modernidade. Expusemos alguns dos trabalhos desenvolvidos pelos autores Aníbal Quijano, Henrique Dussel e Walter D Mignolo.

Em Aníbal Quijano, buscamos refletir sobre a sua análise comparativa entre a colonialidade do poder e o capitalismo mundial. O propósito deste autor consistiu em compreender o modo como foi constituído e imposto a divisão racial do trabalho. Para ele, a distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial e, cada forma de controle do trabalho, esteve articulada com uma ideia de raça em particular. Na América, esta ideia de raça se outorgou como um modo de conferir legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. Tal fenômeno é decorrente da configuração geopolítica da América como a primeira *id-entidade* da Modernidade. Então, raça e trabalho apresentam-se como os elementos centrais desta nova ordem mundial. A partir da análise deste autor depreendemos que, divisão social do trabalho e divisão racial do trabalho, tornam-se sinônimas após a consolidação do processo de naturalização das relações sociais.

Na seção dedicada a Henrique Dussel, o desafio consistiu em apresentar o conceito de Colonialidade do Saber, através da exposição de suas “Meditações anti-cartesianas”, onde este autor discorre acerca da origem do anti-discurso filosófico da

Modernidade. O propósito central foi apresentar o seu argumento de que o anti-discurso da Modernidade não surge com o iluminismo, mas no início mesmo do processo de conquista, em 1492. Expusemos acerca do mito da Modernidade e a necessidade em negarmos a negação deste mito, ou seja, negarmos o discurso daqueles que insistem em negar o Mito da Modernidade. Com isto, identificamos quanto à importância em repensarmos a história filosófica da Modernidade, uma vez que a primeira crítica à modernidade fora elaborada já no início mesmo de sua construção. Como exemplo, citamos Guamán Poma de Ayala, autor indígena peruano do século XVI. Podemos dizer que todas questões apresentadas nesta seção podem ser transpostas para pensarmos a relação com os conhecimentos africanos, apropriados e desprezados pelos europeus como conhecimentos importantes.

Em Walter D. Mignolo, o objetivo foi refletir em torno ao conceito de Colonialidade do Ser. Nesta seção, identificamos o argumento deste autor de que a colonialidade do poder está atravessa por atividades e controles específicos, tais como a colonialidade do saber; do ser; do ver; do fazer, do pensar, do ouvir, etc. Também trouxemos a reflexão em torno da ideia de “América”, e os imaginários implicados a ela. Identificamos as duas compreensões apresentadas pelo autor acerca da ideia de América: uma atrelada à noção de “descobrimto” e a outra à noção de “invenção”. Mignolo defende a segunda ideia, argumentando que a “América não foi descoberta, ao contrário, tratou-se de uma invenção forjada no contexto da ordem moderna/colonial europeia para justificar a dominação e a exploração dos povos e culturas que já viviam no continente antes da chegada dos europeus.

Podemos perceber o quanto a história do continente está fortemente marcada por contextos de discriminação e racismo contra os povos subalternizados de modo que, todas as categorias de análise aqui mencionadas se inscrevem no objetivo maior que é compreender os processos pelos quais viveu e vive o continente latino americano. Depreende-se também que toda qualquer busca por alternativas requer, necessariamente, que sejam questionadas o conjunto de saberes que foram produzidos à custa da imposição de uma ideia de superioridade que, ademais de completamente e etnocêntrica, assumiu também características hostis e perversas.

A partir dos autores apresentados aqui, pode-se afirmar que, se queremos pensar, refletir ou teorizar sobre a colonialidade/descolonialidade do ser, do saber e

do poder, faz-se necessário que haja, precisamente, a existência e a manutenção de um contato afetivo ativo ou, por assim dizer, uma experiência concreta com os seres oprimidos. As questões apresentadas nos levam à compreensão quanto à necessidade de pensar e formular alternativas, teóricas e políticas, a atual e profunda conformação desigual e excludente do mundo moderno no qual vivemos. Consideramos também que o pensamento descolonial exige, antes de tudo, um esforço de desconstrução e desnaturalização do caráter universal que pressupõe a história da humanidade como linear, universal e sempre direcionada para o progresso.

5. Referências Bibliográficas

ARANTES, Marco Antônio. Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartreana de Fanon. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n.27, maio/agosto. 2011 p, 382-409.

ARDÃO, Arturo. América Latina y la latinidade. 1ª ed. UNAM. México, D.F., 1993, p. 53-73

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio – agosto de 2013, p.89-117.

BHABHA, Homik. O local da Cultura. Introdução. Capítulo II: Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa do sujeito pós-colonial e III: A Outra Questão: O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. 2ª edição. Editora UFMG. Belo Horizonte. 2013.

BORDA, Erik Wellington Barbosa. Ecos de Fanon em Florestan Fernandes: abordagens preliminares. **Revista Florestan. Graduação em Ciências Sociais da UFSCar**. Ano 01. Maio de 2014.

BURAWOY, M. O marxismo encontra Bourdieu. Editora UNICAMP, Campinas, 2010.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. Sequência, UFSC, Florianópolis - SC, nº 61, p.85-109, dezembro de 2010.

FANON, Frantz. Los Condenados de la Tierra. Buenos Aires. 1ª Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009

_____. Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador. Editora: EDUFBA. 2008.

_____. Racismo e cultura. *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). Malhas que os Impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Ed. Lugar da História. Portugal. 2011, p. 273-283.

_____. Sociología de una revolución. México, D. F. Ediciones ERA. 1968, p. 9-19.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. 3ª ed. São Paulo, SP: Dominus, EDUSP, 1965. (Ciências Sociais Dominus; 3);

FUENTES, Samuel Sosa. La vigência del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Distrito Federal, México, nº 199: 107-131, enero-abril, año/vol. XLIX. 2007;

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. **Novos Estudos CEBRAP**. Nº 81, julho, p. 99-114. 2008.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. (Org.) Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MIGNOLO, Walter. Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid. Ed. Akal. 2003.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005

_____. Desobediência epistémica. A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e**

Identidade. Nº 34, p. 287-324. 2008

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. A colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Revista Latino-americana Polis.** Santiago – Chile. Nº 31. 2012.p. 1-28.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. **Colección Sur Sur**, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina, setembro 2005.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. *In:* CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007

_____. ¡Qué tal Raza! ALAI: América Latina en Movimiento. Nº. 320. 2000. Disponível em < <http://alainet.org/active/929>> acesso em 18 de maio de 2014.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. *Estud. hist. (Rio J.)* vol. 26 n.52, Rio de Janeiro Jul./dez. 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.82, p. 3-12, set. 2008.