

ARTIGO

HISTÓRIAS ENTRELAÇADAS  
E TERRITÓRIOS  
SOBREPOSTOS  
DIÁLOGOS ENTRE  
EDWARD W. SAID E  
FRANTZ FANON

ELISA GOLDMAN

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
Universidade Veiga de Almeida  
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil  
goldman@uol.com.br  
orcid.org/0000-0002-6489-2883

Este artigo tem como objetivo analisar as aproximações teóricas entre os autores Edward W. Said e Frantz Fanon no que tange ao convívio entre um lugar de fala pós-colonial revestido de questionamentos acerca dos binarismos identitários e a busca por um *ethos* nacional no contexto da luta anticolonial. Identificamos como marcos de aproximação na *démarche* teórica de Said e Fanon reflexões acerca do problema da historicidade nas narrativas nacionais, o problema epistemológico da representação do colonizado entrelaçado com o colonizador, o que pode se desdobrar na desestabilização ontológica da alteridade.

*pós-colonialismo – Edward W. Said – Frantz Fanon*

ARTICLE

INTERTWINED HISTORIES  
AND OVERLAPPING  
TERRITORIES  
DIALOGUES BETWEEN  
EDWARD W. SAID AND  
FRANTZ FANON

ELISA GOLDMAN

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
Universidade Veiga de Almeida  
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brazil  
goldman@uol.com.br  
orcid.org/0000-0002-6489-2883

This article aims to analyze the theoretical approaches between Edward W. Said and Frantz Fanon regarding the coexistence of a place of post-colonial speech covered with questions about identity binarism with the search for a national ethos in the context of the struggle anticolonial. We identified as approximation landmarks in the theoretical démarche of Said and Fanon reflections about the problem of historicity in national narratives, the epistemological problem of the representation of the colonized intertwined with the colonizer, which can unfold in the ontological destabilization of otherness.

*post colonialism – Edward W. Said – Frantz Fanon*

O presente artigo tem por finalidade articular possíveis aproximações teóricas entre dois autores centrais para o chamado “pensamento pós-colonial”: Edward W. Said<sup>1</sup> e Frantz Fanon<sup>2</sup>. Embora por trajetórias e respectivos contextos distintos, os dois autores se aproximam no que tange ao debate sobre o nacionalismo, a identidade nacional e a problemática da historicidade no campo teórico do problema da representação.

Ao considerar o imperialismo como um processo, Edward W. Said adota o método do *contraponto* para realizar uma leitura oscilante entre o registro da história metropolitana e o de supostas histórias entrelaçadas, lidas como as narrativas coloniais. Nessa trajetória explicativa, o autor palestino incide na rejeição da doutrina nacionalista enquanto mecanismo de resistência permanente, contexto que se desdobra no característico processo de descolonização, entendido como armadilha de reflexo da postura do colonizado colada ao posicionamento do colonizador.

Reconhecemos em Said e na recusa ao nacionalismo defensivo um tributo à obra de Frantz Fanon, especialmente ao livro *Os condenados da Terra*<sup>3</sup>. Para Fanon<sup>4</sup>, apropriado por Said, a consciência nacionalista pode induzir à rigidez estática e essencialista das identidades. Ao longo do processo

---

<sup>1</sup> Edward W. Said nasceu em Jerusalém no ano de 1935. No cenário de seu nascimento, sua família estava vivendo no Cairo, Egito. Said tornou-se estudioso da teoria literária, professor da Universidade de Columbia e um militante da causa nacional Palestina. Teórico representativo dos estudos pós-coloniais, escreveu vários livros estabelecendo uma análise dos vínculos estreitos entre a cultura e o processo imperialista. A obra de Edward W. Said alcançou uma extensão significativa a partir dos anos 1970 com a publicação do livro *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente* (1978), consensualmente pensado como marco inicial dos chamados Estudos Pós-Coloniais. Identificamos que a elaboração desse livro manteve uma estreita relação com o início da militância de Said no Movimento Nacional Palestino.

<sup>2</sup> Frantz Fanon, intelectual de origem antilhana, psiquiatra, nasceu na Martinica em 1925. Aos 19 anos, deixou a Martinica para servir às forças armadas francesas. Desencantado com o racismo nas forças armadas e decepcionado com o artificial universalismo francês, voltou para a Martinica. Em 1947, ingressou na Universidade de Lyon. Nesse contexto, redigiu *Pele negra, máscaras brancas*, uma análise sobre as patologias do racismo colonial. Em 1953, adotou a escolha pela especialidade médica da psiquiatria e, nesse momento, aceitou um emprego na Argélia, ocupada pela França. Renunciou ao seu posto de médico e integrou a Frente pela Libertação Nacional. Foi expulso pelas forças francesas da Argélia e partiu para o exílio em Túnis. Em dezembro de 1960, foi diagnosticado com leucemia e faleceu precocemente em 1961, com 36 anos, nos EUA, para onde foi em busca de tratamento para sua doença.

<sup>3</sup> *Os Condenados da terra*, livro originalmente publicado em francês, postumamente em 1961, constitui a principal referência a Fanon na obra de Said. O prefácio de Jean-Paul Sartre (1961) é expressão marcante da luta anticolonial. Sartre se referia à hegemonia da cultura ocidental e do humanismo desmascarado como processo de dominação colonial da Europa na África e na Ásia. Sartre fala das consciências infelizes que “se emaranham nas contradições” e reproduzia a fala de Fanon sobre uma Europa que cavava sua própria ruína. O filósofo francês abordava a decadência de uma Europa que na metáfora orgânica agonizava no seu humanismo paradoxal. Fanon denunciava as artimanhas e estratégias coloniais, além de analisar os elementos de complacência dos agentes coloniais com a elite colonial. A violência colonial é denunciada como um mecanismo desumanizador. Sartre analisa a violência que emana da resistência como a possibilidade de recomposição existencial do homem colonizado. Trata-se de um reencontro com a própria identidade. O reconhecimento do caráter relevante do prefácio aparece na medida em que o livro não havia sido escrito para os europeus, o que promove a perspectiva dialética na sua escrita. Trata-se do apelo para que os europeus se descolonizem e que extirpem os colonos do seu interior. O manifesto sobre o desnudamento do humanismo europeu é o tema central do autor. Sartre menciona o falso postulado do universalismo que encobriria práticas reais. A França precisa ser renomeada para o nome de uma neurose, diagnosticada na contingência história da descolonização.

<sup>4</sup> A obra de Fanon é considerada um marco no pensamento pós-colonial. Reconhecemos a importância da revisão em torno de uma suposta modernidade universal, marco eurocêntrico. Fanon mostra em contraponto a lógica pós-colonial, uma visão crítica da ideia de expropriação.

descolonizador, não há qualquer garantia de que os militantes nacionalistas não reproduzirão os antigos arranjos coloniais. A sua crítica ao separatismo e à falsa autonomia obtida por uma política primordialmente essencialista de consolidação da identidade se deu de forma prolongada.

Fanon alerta para a problemática do nativismo e da xenofobia no processo de descolonização. O “tempo da libertação” é reconhecido como um processo de iminência da ambivalência identitária, de uma indecisão de papéis representacionais. A indissociação entre o colonizado e colonizador faz da luta da antiga colônia uma luta dela consigo mesma, quase endógena.

A descolonização é vista como a reivindicação inicial do colonizado. Este é um processo histórico e se dá por meio do encontro de duas forças antagônicas que extraem sua originalidade da substantivação que segrega e subsidia a situação colonial. O colono elabora o colonizado e ao mesmo tempo “tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial” (Fanon 1979, 26). A inteligibilidade desse processo ocorre por meio da historicidade que promove a identidade daquele que se liberta por meio da descolonização. Esta exige um reexame da situação colonial.

O autor martinicano elabora uma analogia das situações sociais e políticas do colonizador e do colonizado e de suas respectivas cidades. A cidade do colono é uma cidade sólida, iluminada, asfaltada, saciada, indolente. Já a cidade do colonizado, a cidade negra, indígena, ou a Medina, é um lugar acocorado, ajoelhado, uma cidade acuada.

Para o autor martinicano, o olhar do colonizado sobre o lugar do colono simboliza uma mirada de inveja, de luxúria e de posse. O colonizado deseja ocupar o lugar do colono. O advento racial inerente às relações sociais na colônia define um problema chave para entender a dominação colonial. A desumanização dos colonizados define não só um tipo de alienação, como também uma forma de vínculo social diferente. O maniqueísmo dessa sociedade desumaniza o colonizado.

A violência<sup>5</sup>, palavra-chave para Fanon, é um mecanismo de diluição de fronteiras, ou seja, a afirmação de uma singularidade absoluta do colonizado que não se manifesta por um meio racional. O papel da violência como resistência representa a síntese da superação da reificação, do homem branco como sujeito e do homem negro como objeto. A leitura do teórico Lukács orienta o sentido da reificação e o processo de superação por meio da reconciliação entre sujeito e objeto, ou mesmo do reencontro com a própria identidade consolidado no confronto colonial. A superação da fragmentação se dá por meio de um ato da vontade.

A analogia da alteridade e da similitude com o objeto imperial na dialética hegeliana marxista se desdobra na afirmação fenomenológica do eu e do outro associada à ambivalência psicanalítica do inconsciente. A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história, como também contesta sua concepção historicista de tempo linear e progressivo.

---

<sup>5</sup> O primeiro capítulo do livro *Os condenados da terra*, intitulado “Da violência”, foi originalmente publicado na revista *Tempos modernos*, editada e dirigida por Jean-Paul Sartre.

Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a revolução revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, eu ao contrário. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga. (Fanon 1979, 34).

O colonizado, na etapa processual de organização da sociedade pós-colonial, incorpora a cultura do opressor e encarna o pensamento da burguesia colonial. O nativismo, portanto, representa um tipo de ameaça à unidade nacional. Fanon fala em descolonizar as imaginações do colonizado no processo dialético da relação entre cultura e nação.

Na dinâmica histórica de elaboração de uma identidade forjada na contraposição processual do encontro com o outro, o processo de alienação é instituído. A alienação individual e a política estão relacionadas e são produtos de determinadas condições sociais e políticas que devem ser transformadas.

Para Said, leitor de Fanon, a representação se torna significativa não apenas como um dilema teórico, mas como escolha política. O debate sobre o nacionalismo e a questão da resistência colonial suscita uma reflexão sobre o problema da identidade.

Os movimentos de autonomia produziram Estados independentes no mundo pós-colonial, constituindo políticas nacionalistas de identidade que se revelaram insuficientes. O nacionalismo seria um estímulo necessário para os movimentos de libertação, apontando futuramente para uma consciência mais avançada.

No fundo, o que Fanon oferece de mais convincente é uma crítica do separatismo e da falsa autonomia obtida por uma pura política de identidade que durou tempo demais e foi utilizada em situações em que se tornou simplesmente inadequada. O que invariavelmente acontece no nível do conhecimento é que tornam signos e símbolos de liberdade e status pela realidade: você quer ser designado e considerado pelo simples fato de ser designado e considerado. Isso significa que ser apenas um árabe, negro ou indonésio independente pós-colonial não é um programa, nem um processo, nem uma visão. Não passa de um ponto inicial conveniente a partir do qual começa o trabalho verdadeiro e duro. (Said 2003, 182).

O nacionalismo é uma etapa a ser garantida, mas constitui-se ponto de partida e não fase conclusiva. Para quem tem a identidade negada e adiada, é necessário assumir um lugar que se fixa e se move entre algumas identidades. Said enquadra o nacionalismo como uma filosofia de identidade, transformada em uma paixão coletivamente organizada.

O problema central em Fanon se relaciona com a ideia de temporalidade e com as distintas subalternidades representadas pelo outro. Para Said, o pertencimento a vários mundos, ser um árabe palestino e ao mesmo tempo um norte-americano, portar uma dupla perspectiva, oferece um privilégio intelectual e epistemológico.

Podemos reconhecer a suspensão das essencialidades ou fronteiras estáveis em termos de identidade através da exaltação permanente do enredamento da experiência com a história. O reencontro com a identidade deve dar lugar ao processo de uma integração entre os povos e culturas que

foram colocados à margem. O esvaziamento do eurocentrismo como perspectiva predominante no mundo intelectual do Ocidente não pode ser substituído por outro tipo de chauvinismo. A historicidade é redentora para o risco iminente da construção das identidades estáveis e essencializantes.

A ênfase na descontinuidade do devir histórico demonstra um esforço antiessencialista característico do discurso pós-colonial. O pós-colonial é visto aqui como uma perspectiva simultaneamente epistêmica e cronológica que visa a uma superação de paradigmas e retrata uma etapa conclusiva, ou um “ir além”, no que se refere a determinados movimentos intelectuais.

Para Said, o problema da essencialização é visto como um progressivo abandono da história. Há um imperativo em transcender as formulações direcionadas às questões racial ou nacional. Segundo o autor, todas as culturas e sociedades constroem a identidade segundo uma dialética na relação entre o “eu” e o “outro”.

Para Fanon, é imperativo consolidar uma consciência social simultânea à liberação colonial. A consciência social é tão importante que, sem ela, a descolonização se converte meramente em uma substituição de uma forma de dominação por outra. Said e Fanon constroem um apelo ao devir histórico que, no âmbito da sua diacronia, pode responder, ainda que de forma contingencial, à problemática da representação.

A inserção das diferentes identidades no interior do processo histórico atenua a estabilidade ontológica da alteridade. Tanto Said como Fanon desenvolvem uma objeção aos binarismos identitários, mas ao mesmo tempo enfrentam o problema da identidade, afirmando que a sua consolidação se dá no encontro com o “outro”.

Para além da questão nacional, identificamos afinidades entre os dois autores no que tange ao chamado colonialismo epistemológico. A colonização aparece com toda força no cerne da linguagem, nos métodos intelectuais e na identidade cultural. Fanon fala da importância da linguagem no primeiro capítulo do livro *Pele negra, máscaras brancas*. O primeiro capítulo, denominado “O negro e a linguagem”, define que a linguagem forma um mecanismo de compreensão da dimensão *para o outro do homem de cor*.

Fanon procura ilustrar com a história do antilhano que serve de intérprete, ou mesmo o martinicano que mora na França e volta “consagrado” a Martinica, porque passa a falar fluentemente a língua francesa. Tomar uma posição diante da linguagem significa resistir à dominação colonial. Esta ocorre de maneira eficaz quando da assimilação do francês ou qualquer outra língua de dominação colonial. Todo idioma é um modo de pensar. Quando o colonizado adota uma linguagem diferente daquela falada na coletividade de sua origem, isso representa uma clivagem, um deslocamento.

Como se vê, não erramos ao pensar que um estudo da linguagem dos antilhanos poderia nos revelar alguns traços do seu mundo. Dissemos no início, há uma relação de sustentação entre a língua e a coletividade. Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. (Fanon 2008, 49-50).

Fanon<sup>6</sup> produziu uma crítica radical da colonização através de um olhar minucioso sobre as estratégias da violência, subordinação e desumanização produzidas no âmbito das relações coloniais. O autor trabalha a universalidade da exploração colonial. Fanon recupera Aimé Césaire para falar da responsabilidade europeia perante o racismo colonial. É o racista que faz o inferiorizado, é o antissemita que produz o judeu estereotipado, tal como diria Sartre por meio de Fanon.

À primeira vista, pode parecer surpreendente que a atitude do antissemita se assemelhe à do negrófobo. Foi meu professor de filosofia, de origem antilhana, quem um dia me chamou atenção: “quando você ouvir falar mal dos judeus, preste bem atenção, estão falando de você”. E eu pensei que ele tinha universalmente razão, querendo com isso dizer que eu era responsável de corpo e alma, pela sorte reservada a meu irmão. Depois compreendi que ele quis simplesmente dizer: um antissemita é seguramente um negrófobo. (Fanon 2008, 112).

A ontologia de Fanon fala de uma “imanência negra”, o que parece formar um paradoxo com o seu humanismo universal. A dialética que comporta um ponto de apoio para a liberdade do outro o expulsa dele mesmo. O negro não é uma potencialidade parcial de alguém. A consciência negra não pode ser tratada como a lacuna ou uma parte inconclusa. Fanon usa o afirmativo manifesto do verbo ser, *a consciência negra é, ela é aderente a si própria* (Fanon 2008, 112).

Reconhecemos o problema da mediação que se coloca e se relaciona com a questão da representação. Eu restituo ao outro a sua realidade humana, diferente da realidade natural. O reconhecimento deve ser recíproco. Para obter a certeza de si, é preciso o conceito de reconhecimento mútuo.

Na conclusão do livro *Pele negra, Máscaras brancas*, Fanon afirma a distinção entre os dois tipos de alienação: o primeiro de natureza intelectual, que concebe a cultura europeia como um meio de se desligar de sua raça; e o segundo tipo baseado na exploração de uma raça pela outra, no desprezo de uma parte da humanidade por uma cultura que se entende como superior. A forma como se cria a alienação intelectual é produto clássico da sociedade burguesa.

Percebemos a influência do autor martinicano na crítica das retóricas multiculturais e antirracistas justamente por elas permanecerem enredadas em um contínuo discurso de essencialização da diferença. A luta contra o racismo não é a luta contra o outro, o que pode ser definido por uma inserção dialética na relação entre as distintas alteridades. A identidade nunca é um fenômeno concluído, ela é sempre um processo que problematiza a totalidade de um ser.

O processo colonizador ocorre no intervalo contingencial entre a recusa da dominação e a designação. Esse pressuposto aproxima Fanon do pensamento pós-colonial e dos esforços de superação dos binarismos essencialistas.

---

<sup>6</sup> A missão colonial da França na Argélia produziu uma incompatibilidade entre a atuação profissional de Fanon no hospital de Blida-Joinville na Argélia colonial e sua consciência da necessidade de resistência à dominação colonial. Fanon renuncia a sua prática psiquiátrica nesse hospital e pronuncia que a missão colonial deveria ser incompatível com a prática ética psiquiátrica. Se a psiquiatria é a técnica médica que objetiva habilitar o homem a não ser mais um estranho ao seu meio e se o argelino permanece um alienado/estrangeiro em seu próprio país, o que provoca um absoluto estado de despersonalização, existe algo de errado com a prática profissional do psiquiatra no contexto colonial.

O lugar do outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira. O outro deve ser visto como negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica e histórica. (Bhabha 2001, 86).

No livro *Pele negra, máscaras brancas*<sup>7</sup>, há um desenvolvimento da polarização entre as raças a partir do enfoque psicanalítico. A implosão de um sujeito negro libertado do olhar e da fala do outro, o enredamento do negro escravizado por sua inferioridade e o branco aprisionado no pressuposto de superioridade, todos esses elementos promovem uma projeção pensada no interior de uma relação colonial qualificada como neurótica. A negritude se ergue como uma imitação mimética, mais do que uma fonte original ou matriz.

Na introdução pós-colonial do *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon coloca que a sua consciência não é dotada de “fulgurâncias essenciais” e que precisamos caminhar em direção a um novo humanismo.

O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negritude. Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações que ele implica. No início das nossas reflexões, pareceu-nos inoportuno explicitar as conclusões que serão apresentadas em seguida. Nossos esforços foram guiados apenas pela preocupação de pôr fim a um círculo vicioso. Mas também é um fato: alguns negros querem, custe o que custar, demonstrar aos brancos a riqueza de seu pensamento, a potência respeitável do seu espírito. Como sair do impasse? Há pouco utilizamos o termo narcisismo. Na verdade, pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos. Trabalhamos para a dissolução total desse universo mórbido. (Fanon 2008, 27).

Fanon fala de uma sociogenia, diferente de uma filogenia e de uma ontogenia. Quando cita Freud e a possibilidade de um diagnóstico por meio da análise do fator individual, Fanon o contrapõe à possibilidade de elaborar um diagnóstico social onde o fator da subjetividade não seja levado em conta exclusivamente.

Para Bhabha, a demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica se origina das reflexões perversas da cidadania nos atos alienantes do governo colonial francês. A psicanálise é utilizada nesse contexto para operacionalizar a transferência numa relação marcada pela neurose e repleta de incertezas.

O artifício da identidade diz respeito a uma divisão que se corporifica no negro e no branco. A existência fala de uma relação necessária com a alteridade. A base da identificação tem relação com o lugar do objeto. O próprio lugar do outro, no desejo colonial, é articulado pelo desejo da inversão de papéis, o lugar do outro invejado. Para Fanon, inspirado em Lacan, a repetição do eu se localiza no desejo do olhar e nos limites da linguagem.

---

<sup>7</sup> Esse livro é considerado uma espécie de obra precursora do pós-estruturalismo, porque valoriza os *insights* das formações psíquicas do racismo, representativo da primeira fase de produção do autor. Aos 25 anos, Fanon escreveu essa obra que se destinava a ser sua tese de doutorado em psiquiatria. Ela foi recusada pela comissão julgadora, uma vez que na época o paradigma predominante nos estudos da psiquiatria era de inclinação positivista-cientificista, o que exigia a realização de pesquisas físicas para uma reflexão sobre os fenômenos psicológicos. A recepção não foi acolhedora.



Said afirma, no livro *Cultura e Imperialismo*, que Fanon relê a dialética hegeliana projetando-a na conjuntura colonial. Na dialética hegeliana do escravo e do senhor, uma reciprocidade é pressuposta. No contexto colonial percebe-se a relação dialética entre o senhor e a consciência do escravo. Obter o reconhecimento é reorganizar o lugar das formas culturais imperiais. A visão dialética subsidia o que Said chama de “sobreposição de territórios”, uma vez que esta resgata traços ou formas já estabelecidas pelo Antigo Império.

A emergência do sujeito humano como social e psiquicamente legitimado depende da *negação* de uma narrativa originária de realização ou de uma coincidência imaginária entre interesse ou instinto individual e a vontade geral. Essas identidades binárias, bipartidas, funcionam em uma espécie de reflexo narcísico do Um no outro, confrontados na linguagem do desejo pelo processo psicanalítico de identificação. Para a identificação, a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade. (Fanon 2008, 85).

A pele negra atua como um mecanismo da experiência histórica e social que se desprende necessariamente da sua presença. A alienação, problema chave nesse contexto, diz respeito à perda dos sujeitos com os vínculos de sobrevivência e a respectiva superação dessa etapa está no encaminhamento da emancipação. O seu reconhecimento só se dá mediante o reflexo invertido do outro. A crítica de Fanon à *negritude* se desdobra no refletir sobre o risco da experiência essencialista e a ameaça de ativar uma identidade imutável. O problema da *negritude* tem relação com o pressuposto de que a recuperação do negro essencial inverte o maniqueísmo estruturante que concede ao racismo a sua lógica básica.

Lo que se intenta, al englobar todos los negros bajo el término “pueblo negro” es arrebatarles toda posibilidad de expresión individual. Lo que se intenta así es someterlos a la obligación de responder a la idea que se ha elaborado acerca de ellos, ¿que será el “pueblo blanco”? ¿No se dice que sólo existe una raza blanca? ¿Es necesario pues que explique la diferencia que existe entre nación, pueblo, patria, comunidad? Cuando se dice “pueblo negro” se supone sistemáticamente que todos los negros están de acuerdo respecto de ciertas cosas: que existe entre ellos un principio de comunión. La verdad es que no hay nada *a priori* que permita suponer la existencia de un pueblo negro.<sup>8</sup> (Fanon 1975, 26).

Compartilhamos a visão de alguns comentadores que estabelecem o privilégio de uma ambivalência inerente à sua obra. Alejandro de Oto chama atenção para a chave hegeliana da sua escrita de ascensão a uma consciência ampliada das relações sociais no colonialismo. O colonizado atravessa as seguintes etapas: a desumanização que esvazia a sua identidade, passando pelo reconhecimento da sociedade colonial até o sujeito emancipado que se esforça por consolidar as liberdades adquiridas.

---

<sup>8</sup> “A intenção ao englobar todos os negros sob o termo “povo negro” é arrebatar toda possibilidade de expressão individual. O que se intenciona é submetê-los a obrigação de responder a ideia que se elaborou sobre eles. O que será o povo branco? Não se diz que só existe uma raça branca? É necessário então que se explique a diferença que existe entre nação, povo, pátria, comunidade? Quando se diz “povo negro” se supõe sistematicamente que todos os negros estão de acordo a respeito de certas coisas: que existe entre eles um princípio e comunhão. A verdade é que não existe nada *a priori* que permita supor a existência de um povo negro” (tradução nossa).

O autor revela o grau de incerteza e tensão em torno do relato da liberação. Sua concepção de alienação, processo chave para a definição do confronto colonial, pode ser redefinida.

La alienación en este contexto no es con respecto a un núcleo de identidad estable, claro en su formulación y definido en términos históricos que ha sido obturado por el colonialismo, como de alguna manera es el espíritu que rodea a los postulados de la negritud. No, por el contrario, la alienación es con respecto a una potencialidad en juego en los cuerpos de los colonizados, es con respecto a las tramas que fuerzan a esos cuerpos a representarse de un solo modo y no de otros. Es con respecto a la ausencia de la alternativa, ya sea en el terreno de la cultura como en el de la explicación histórica. En ese sentido la alienación del colonizado es menos con respecto al conocimiento de un proceso global que le es escamoteado por el poder colonial que con respecto a la potencia de su constitución como sujeto si se enfrenta a ese poder desde donde podría constituir otro tipo de genealogías culturales e políticas.<sup>9</sup> (Fanon 1975, 27).

Oto enfatiza as incertezas em torno do destino do colonizado após a libertação, o que acaba por produzir um campo aberto de perspectivas. A história não tem um sentido predeterminado revolucionário. O sujeito colonial vive um conjunto de tensões que se conformaram na trama do reconhecimento mútuo do colonizador e do colonizado, no processo histórico do encontro.

A alienação e o desejo político são inseridos em um processo de conflito, que é o que importa em última instância. O desejo de ser outro, de estar em outro lugar, configura um cenário de onde se pode visualizar as motivações da resistência e o colonialismo como sistema. O desejo começa a se manifestar na sociedade colonial e culmina com os processos de resistência à dominação. O desejo aparece como lacuna, como ausência, e por isso está imbricado historicamente com a alienação.

Para o negro “não há nada além do destino de desejar ser branco”. Essa frase denota o sarcasmo do desejo conflituoso. Essa expressão denuncia ironicamente a busca artificial de um passado por meio da rearticulação do desejo colonial, o que conforma uma chave de entendimento do projeto político fanoniano.

O desejo pelo outro é fundador da subjetividade hierarquizada, ainda que formatada pelo espelho reflexivo do outro. O “ser outro” não requer a volta ao passado ou a autenticação histórica típica de um movimento nativista. A “ilegitimidade” do colonizado conforma o seu futuro histórico, político e social.

Percebemos que a historicidade tem relação com a alienação e a constituição de uma subjetividade resistente no âmbito do processo colonial. Em Fanon, o primado do desejo subjetivo é muitas vezes criticado como uma concessão teórica ao existencialismo sartriano e o suposto atenuante a uma

---

<sup>9</sup> “A alienação neste contexto não é com respeito a um núcleo de identidade estável, claro em sua formulação e definido em termos históricos, que tem sido obturado pelo colonialismo, como de alguma maneira é o espírito que rodeia os postulados da negritude. Não ao contrário, a alienação é com respeito a uma potencialidade em jogo nos corpos dos colonizados, é com respeito às tramas que forçam esses corpos a representar-se de uma só forma e não de outras. É com respeito à ausência da alternativa, no terreno da cultura, como no da explicação histórica. Nesse sentido a alienação do colonizado, é menos com respeito ao conhecimento de um processo global que foi escamoteado pelo poder colonial, do que com respeito à potência da sua constituição, como sujeito se enfrenta a esse poder onde poderia se constituir outro tipo de genealogia cultural e política” (tradução nossa).

identidade mais coletiva inserida na experiência histórica de um grupo. O tempo fanoniano é o tempo do agora, do presente, sem projeções para o futuro ou resgates míticos e primordiais do passado.

A historicidade se constrói no relato e não nas marcas factuais do processo histórico tal como captado pela historiografia. A historicidade é adquirida por meio da experiência do sujeito que habita o espaço colonial. O esvaziamento da alienação denota a única possibilidade de sobrevivência do subalterno e o prognóstico desse processo não garante que este possa acontecer na íntegra. O risco da mimesis reflexiva na etapa da libertação é uma possibilidade com que se deve contar. Talvez por isso a questão do reencontro com o nacional como primeira etapa não seja uma garantia de consolidação da libertação colonial.

Libertar, no sentido dado por Fanon, é muito mais do que se emancipar do domínio colonial e desenvolver uma nação. É preciso ampliar o horizonte de expectativas para a criação de novos signos políticos, novas experiências históricas processadas na dialética da libertação.

La dimensión fanoniana de la nación ofrece un inesperado campo de reflexión. Para Fanon la cultura nacional era el lugar de la afirmación identitaria de un sujeto en expansión. Esse sujeto, por lógica de su propia producción histórica es una impugnación tanto del colonizador como del colonizado.<sup>10</sup> (Fanon 1975, 41).

A desorganização da episteme colonial pensada originalmente no dualismo rígido e opositor deve ser transposta e, paralelamente, deve se levar em conta a desestabilização do universo colonial por meio da violência. O primeiro capítulo do livro *Condenados da terra* denuncia a necessidade de dissolução de um corpo que não é reconhecido, está dissimulado tal como em *Pele negra e máscaras brancas*.

Para Fanon, ser colonizado é compartilhar uma linguagem exógena, e isso tem intensas implicações para a consciência. Quando o argelino fala francês, significa que a coação se dirige à aceitação da consciência coletiva francesa. A categoria racial ou étnica conforma a sua existência a partir da sua negação.

A questão central que se coloca é: de que forma o oprimido, o colonizado, pode romper com o círculo de opressão e substancializar o humanismo universal? A afirmação do humanismo universal e a relativização de uma essencialidade aparecem com energia tanto em *Pele negra, máscara branca* como em *Os Condenados da terra*. Albert Memmi<sup>11</sup>, Thomas Cassirer e Michael Twomey (1973) desenvolvem essa perspectiva no artigo *The impossible life of Frantz Fanon*.

Memmi se refere a uma “ilusão branca” em relação ao conflito de identidade na infância e juventude de Fanon. A sua identificação enviesada com a Martinica e o seu posterior alinhamento com o movimento de independência da Argélia são pensados a partir dessa trajetória descontínua de militância. Memmi (1973) se pergunta: por que a Argélia? Quando Fanon

<sup>10</sup> “A dimensão fanoniana da nação oferece um inesperado campo de reflexão. Para Fanon a cultura nacional era o lugar da afirmação identitária de um sujeito em expansão. Esse sujeito, por lógica da sua própria produção histórica, é uma impugnação, tanto do colonizador como do colonizado” (Tradução nossa).

<sup>11</sup> Albert Memmi nasceu na Tunísia em 1921. Durante a segunda guerra foi preso e levado para um campo de trabalho forçado na Tunísia. Após a independência do seu país migrou para a França, adotando a nacionalidade francesa em 1973.

descobre a fraude da Martinica e uma suposta equivalência com a cidadania francesa, no interior do seu lugar de origem, ele rompe com a França e com o “falso humanismo europeu”.

A hipótese de Memmi é a de que a identificação com a Argélia substituiu a identidade martinicana, supostamente inacessível, porque eivada de um conflito ambivalente do “se sentir inclusivamente Francês”. Nesse contexto, destacamos a breve influência de Aimé Césaire, como já assinalado aqui. A defesa da *negritude* foi recusada por Fanon que não via nessa afirmação uma solução para o problema do racismo. Resistir ao contraponto branco não significava fortalecer uma visão “essencialmente negra”.

Memmi formula sua própria hipótese em torno da preferência de Fanon pela Argélia, em detrimento da Martinica, como mecanismo fortalecedor de uma identidade colonizada que rejeita “a mãe terra” a partir do amadurecimento de uma consciência reconstituída. Quando o colonizado finalmente redescobre a sua identidade, ele precisa encontrar fontes psicológicas e materiais para levar adiante a luta contra o opressor. A Martinica não poderia ser a fonte subsidiária desse movimento na concepção fanoniana.

For the time being, at least, Martinique could help Fanon in neither of these endeavors, neither in the negative nor positive effort to free himself. As a department of France, Martinique still believed too much in its integration into the French community to view it as an outsider. Martinique did not even dare imagine separation from France. Revolt and armed struggle seemed scandalously matricidal, even though the mother was suspected of not being a very good mother. Was Fanon then going to fight alone?<sup>12</sup> (Memmi 1973, 21).

A identificação com a Argélia é entendida como uma experiência que o permite descobrir a África, que oferecia um patrimônio cultural e condições para a luta pela libertação. A Argélia<sup>13</sup> seria uma forte substituta para a Martinica.

Fanon falava em unidade africana ou afro-asiática sem passar pela fase chauvinista, nacional ou burguesa das lutas pela liberdade colonial. A sua resistência aos nacionalismos aparecia energicamente após a etapa argelina. Ele gradualmente se identificou com o destino da Argélia, depois com o terceiro mundo e, por fim, com toda a humanidade.

Em Memmi, o abandono da *negritude* em nome do universal aparece como uma concepção errônea. O autor fala em falso universalismo ou humanismo abstrato, baseado na negligência de toda e qualquer identidade específica. A cultura universal é feita por elementos particulares. Reconhecemos um paradoxo no engajamento de Fanon na luta pela libertação argelina que certamente possuía um caráter de movimento nacional.

<sup>12</sup> “Até o momento, ao menos, a Martinica não pode ajudar Fanon em nenhuma destas investidas, seja no esforço negativo ou positivo de se libertar. Como um departamento da França, a Martinica ainda acredita muito na integração junto à comunidade francesa para se ver como uma estrangeira. A Martinica nem ao menos ousa imaginar se separar da França. Revolta e luta armada parecem escandalosamente matricidas, mesmo que a mãe fosse suspeitar de não ser uma mãe muito boa. Fanon iria lutar sozinho?” (Tradução nossa).

<sup>13</sup> O livro *Por La revolución africana* expande o debate sobre a guerra Franco-Argelina e mostra o grau de expansão das questões argelinas em relação à descolonização do universo mais amplamente africano, além de ilustrar os dilemas inerentes à militância de Fanon na FLN. O tom de manifesto do livro não diminui a análise lúcida do caráter exploratório da colonização francesa na Argélia, além de vincular o movimento de libertação argelina à amplitude do movimento de descolonização na África.

O papel desempenhado pelos intelectuais franceses na revolução argelina aparece nitidamente nos artigos reunidos no livro em questão. Para Fanon, é um imperativo que os intelectuais se posicionem a favor dos colonizados. Há um contexto de um personagem que resiste globalmente ao colonialismo francês, não por simplismo ou discriminação, e sim porque todo francês mantém com o argelino relações baseadas na força.

As críticas à esquerda e aos democratas franceses se direcionavam mais à ausência e à superficialidade das suas posições mais altruístas do que propriamente à dominação colonial. Fanon define assim a esquerda francesa: “La guerra da Argélia tiende a convertirse en Francia, en el seno de la izquierda, en una enfermedad del sistema francés tal como la inestabilidad ministerial: las guerras coloniales son un tic de Francia, una parte del panorama nacional, un detalle costumbrista”<sup>14</sup> (Fanon 1975, 86).

O democrata francês tem um compromisso com a negação da colonização francesa na Argélia no que tange à forte opressão militar e policial. Fanon contesta a incorporação da Argélia vista como prolongamento da França. Em tom de manifesto, afirma que depois da França ter domesticado durante mais de um século o povo argelino, ela se encontrava prisioneira da sua própria conquista e incapaz de desfazer essas relações ou as novas orientações.

Es necesario que los demócratas franceses vayan más allá de las contradicciones que esterilizan sus posiciones si quieren efectuar una auténtica democratización con los colonialistas. Á medida que la opinión democrática francesa tenga menos reticencias su acción podrá ser eficaz y decisiva. Debido a que la izquierda obedece inconscientemente el mito de una Argelia Francesa, su acción se contenta con aspirar a una Argelia donde reinará más la justicia y la libertad o, a lo máximo, una Argelia gobernada menos directamente por Francia. El chovinismo pasional de la opinión francesa respecto de la cuestión argelina hace presión sobre esta izquierda, le inspira una prudencia excesiva, sacude sus principios y la coloca en una situación paradójica y rápidamente estéril.<sup>15</sup> (Memmi 1976, 96).

Fanon reivindica que a esquerda francesa se manifeste objetivamente contra o colonialismo na Argélia e que mantenha um posicionamento favorável ao seu movimento de libertação. A FLN pede às forças democráticas que se despojem dos seus ideais difusamente humanistas e encarnem o rigor doutrinário de um anticolonialismo.

A luta da Argélia marca um encontro com a totalidade, o que influi decisivamente nas lutas anticoloniais. A vontade de libertação do povo argelino impossibilita a ficção da Argélia Francesa e ao mesmo tempo funciona como

<sup>14</sup> “A guerra da Argélia tende a se converter na França, no seio da esquerda, numa doença do sistema francês tal como a instabilidade ministerial: as guerras coloniais são um tique da França, uma parte do panorama nacional, um detalhe costumeiro” (Tradução nossa).

<sup>15</sup> “É necessário que os democratas franceses possam ir além das contradições que esterilizam suas posições, se querem efetuar uma autêntica democratização com os colonialistas. À medida que a opinião democrática francesa tenha menos reticências, sua ação poderá ser eficaz e decisiva. Como a esquerda obedece ao mito de uma Argélia Francesa, sua ação se contenta com aspirar a uma Argélia, onde reinará mais a justiça e a liberdade, ou no máximo uma Argélia governada menos diretamente pela França. O chauvinismo passional da opinião francesa relacionada à questão faz pressão sobre esta esquerda, lhe inspira prudência excessiva, sacode seus princípios e a coloca em uma situação paradoxal e rapidamente estéril” (Tradução nossa).

uma intimidação ao povo francês, para que se despoje da mentalidade colonialista.

O próprio lugar de identificação retido na tensão da demanda e do desejo é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor vingativo do escravo. A pele negra e a máscara branca não formam uma divisão dual ou uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser a partir de dois lugares simultâneos. Aqui reconhecemos o problema central da identidade colonial e suas vicissitudes.

O homem negro deseja o confronto de objetificação com o outro. Este é visto como a negação de uma identidade primordial. Se o sujeito desejado nunca é o eu essencial, o outro projetado também não é ou outro verdadeiro, embora o outro projetado se sujeite a uma medida de objetividade. Essa projeção sempre sugere uma falta ou uma desmedida. A “estratégia de duplicidade”<sup>16</sup> é elaborada como um indício da falta dentro da qual a relação do sujeito com outro se conforma.

Não é o eu colonialista, nem o outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a alteridade colonial, o artifício do homem branco no corpo do homem negro. É somente pela compreensão da ambivalência do desejo do outro que podemos evitar a adoção cada vez mais tentadora da noção da alteridade homogeneizante.

Vimos que o colonizado sonha sempre em se instalar no lugar do colono. Não em se tornar um colono, mas em substituir o colono. Esse mundo hostil, pesado, agressivo, pois que rechaça com todas as suas asperezas a massa colonizada, representa não o inferno do qual todos desejariam afastar-se o mais depressa possível, mas um paraíso ao alcance da mão, protegido por terríveis molossos. (Fanon 1979, 39).

Fanon propõe que no sistema poder-saber que sustenta o colonialismo, é o homem branco que reclama a categoria do outro, ou seja, há um monopólio do homem branco pelo outro para assegurar uma ilusão do acesso à subjetividade. O interesse pela psicanálise, especialmente pelo pensamento de Lacan no problema da identificação e na diagnose do caráter neurótico da relação colonial, culmina com a investigação da dinâmica da alteridade psicológica. Reconhecemos os limites da nossa análise ao não enveredar por um rastreamento das aproximações do pensamento de Fanon e da teoria psicanalítica. O que nos interessa precisamente no escopo desta reflexão é a possível aproximação entre a obra de Fanon e Said, no que tange ao problema da representação e o campo da historicidade.

Investigar o problema da oposição entre a estabilidade das identidades do colonizado e do colonizador na sincronia e a instabilidade movida pela diacronia do processo histórico nos ajuda a compreender alguns dilemas dos autores estudados e da sua respectiva inserção no campo da produção pós-colonial.

---

<sup>16</sup> As referências à psicanálise na produção fanoniana, especialmente o pensamento lacaniano, são muito presentes. Por uma questão de limites e objetivos do nosso artigo não pretendemos desenvolver e rastrear a genealogia dessa apropriação.

A descolonização, sabemos, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. (Fanon 1979, 26).

A particularidade da obra de Fanon vai muito além de uma reação defensiva do colonizado, cujo problema consiste em aceitar implicitamente e deixar de superar as oposições binárias entre o europeu e o não-europeu. Condicionado por uma dominação sem remorsos, sua oposição dialética emerge como se o nativo se mostrasse cansado da lógica que o reduz, da geografia que o segrega, da ontologia que o esvazia de humanidade e da epistemologia que o limita a uma essência. A força do colonialismo é sustentada pela antinomia da resistência.

Fanon resgata a teoria de Lukács e a transfere para a ambiência do espaço colonial, onde territórios, culturas, saberes e mesmo ontologias são reificadas. Para Fanon, o movimento totalizante é a violência insurrecional. A violência reúne mundos separados, atribuídos ao colonizado e ao colonizador.

Para Fanon, a consciência nacionalista pode levar com facilidade à rigidez estática, que visa substituir as autoridades e os burocratas brancos por equivalentes colonizados. Não há nenhuma garantia de que os funcionários nacionalistas não repetirão os velhos arranjos coloniais. Fanon alerta para os riscos do nativismo e da xenofobia no processo de descolonização. O tempo da libertação é reconhecido como um processo de ambivalência e de indecisão de papéis representacionais.

No livro *Os condenados da terra*, Fanon traça uma demografia da cidade colonial que reflete sua visão da estrutura psíquica da relação entre colonizador e colonizado. O autor alerta para a ameaça dos perigos da fixidez e do fetichismo das identidades no interior da consolidação das culturas coloniais. A demografia da cidade colonial reflete a sua visão da dualidade psíquica da relação colonial. A estratégia da subversão possui um duplo registro, a saber, o psíquico e o político.

Nesse mesmo livro, o imperialismo é lido como um encontro coletivo que revigora e redireciona o perfil identitário dos nativos em direção a uma nova concepção de história. Said reconhece em Fanon um leitor de Lukács e afirma que a fragmentação e a reificação, como efeitos perversos do capitalismo, estariam presentes na visão sobre o colonialismo no livro *Os Condenados da terra*.

Reconhecemos a importância da análise sobre a separação entre a consciência subjetiva e o mundo dos objetos, elementos apropriados por Fanon que aparecem com intensidade na sua obra póstuma supracitada. Said refaz o percurso epistemológico da busca das explicações lukacsianas que subsidiam a visão sobre o colonialismo de Fanon.

Percebemos a centralidade do processo de *reificação*. Esse é originalmente um mecanismo de funcionamento do fetichismo, da mercadoria que sintetiza, em termos práticos e teóricos, o obstáculo a ser ultrapassado. A questão da reificação se origina nos escritos de Marx e possui uma contrapartida decisiva na teoria de Weber e seus respectivos processos de racionalização. O próprio Lukács avalia sua obra de juventude como a consolidação de um mecanismo contraditório que se desenvolve em paradoxo com o marxismo posterior. A sua análise da reificação encaminha o argumento

de que esta pode ser superada pela teoria da totalidade na consciência proletária.

Seguimos os rastros de um Lukács que pensa a História por meio da alteração das formas estruturais através do qual se dá o confronto do homem com o seu meio conformador da objetividade do processo de vida. Lukács, em geral, é associado ao historicismo alemão, quase como um tributário, devedor de uma percepção que problematiza a relação sujeito–objeto e que faz do observador o próprio objeto.

Para Said, a tarefa da crítica é precisamente reler o texto em termos totalizantes, como se a separação entre texto e mundo fosse lida como a consolidação da reificação. Portanto a reificação é um suporte possível para a teoria literária de Said.

Se nos orientamos pela análise da obra de Lukács realizada por István Mészáros (2013), a fragilidade da totalidade e sua distância em relação ao suporte histórico é patente. A categoria de mediação deveria ser plenamente saturada de concretização. Essa fragilidade dificulta a superação do dualismo entre sujeito e objeto.

A adesão ao marxismo é vista nesse contexto como processual e tem relação direta com a centralidade da dialética na obra Lukács. Para Mészáros, o livro *História e consciência de classe* define a questão da totalidade num alto nível de abstração e generalização. A totalidade nesse contexto significa a realidade concreta ilustrada por meio do processo histórico social.

O primeiro Lukács foi incapaz de formular o conceito de “totalidade concreta” porque não estava em posição para conceber essas mediações que poderiam transcender os “detalhes, fragmentos, coisas isoladas do “imediatamente dado” na unidade última de uma totalidade dialética em mutação dinâmica. A descrição de um conglomerado não mediado, segmentado, não interconectado e congelado de coisas discretas só poderia gerar um conceito igualmente estático de totalidade; um nostálgico “postulado de valor” da unidade. Na época em que Lukács escreveu *História e Consciência de classe*, sua visão mudou qualitativamente. (Mészáros 2013, 58-59).

Mediante o conceito de totalidade, Lukács enfrenta o problema da mediação e sua concretude, que é dinamicamente atravessada pela realidade histórica. O encontro com o marxismo estabelece respostas para esse dilema através das atividades práticas críticas. Mészáros sintetiza a importância da obra em questão, afirmando que ela levanta elementos acerca da compreensão da relação dialética entre “sujeito e objeto”, “alienação e objetificação”, “realidade e reflexão”.

O próprio Lukács considera *História e Consciência de Classe* um livro repleto de perspectivas idealistas, um esforço para ir além de Hegel por intermédio de Marx. Para Mészáros, a crise com o livro analisado produz um retorno ao realismo ingênuo após 1923. Lukács assume no prefácio ao livro que o recurso à dialética hegeliana significava um duro golpe à tradição revisionista. Afirma-se que o problema do parentesco entre o materialismo histórico e a filosofia hegeliana aparece com toda a força na temática da realidade.

No livro citado acima Lukács estabelece a centralidade do proletariado como o grupo que corporifica e materializa a abstração da condição de toda a humanidade. Nas condições de vida desse grupo social, a sociedade vive um paradoxo em sua plenitude, porque nele o homem se perdeu dele mesmo e, ao mesmo tempo, viveu a culminância da consciência dessa perda.



O paradoxo aparece na medida em que a libertação ocorre na supressão das condições de vida humanas que resumem sua situação. A evolução da sociedade caminha em duas rotas paralelas, a perspectiva de classe e o conhecimento da realidade produzido pelo materialismo dialético. A luta oscilante se reflete numa luta ideológica pela consciência, pelo desvelamento ou dissimulação do caráter de classe da sociedade.

Como o proletariado é impulsionado pela história, a agudização da consciência de classe surge na contradição dialética entre o interesse imediato e o fim último, entre o fator individual e a totalidade.

O “reino da liberdade”, o fim da “pré-história da humanidade” significa precisamente que as relações objetificadas entre os homens, que as reificações começam a restituir seu poder *ao homem*. Quanto mais esse processo se aproxima do seu fim, tanto maior é a importância da consciência do proletariado sobre sua missão histórica, isto é, da sua consciência de classe tem de determinar cada uma dessas ações. Pois o poder cego das forças motrizes só conduz “automaticamente” ao seu fim, em direção ao auto aniquilamento, enquanto esse ponto estiver ao seu alcance. Quando o instante da passagem ao “reino da liberdade” é dado de modo objetivo, isso se manifesta com mais precisão no fato de as forças cegas impelirem para o abismo de uma forma realmente cega, com uma violência cada vez maior e aparentemente irresistível, e apenas a vontade consciente do proletariado pode proteger a humanidade de uma catástrofe. Em outros termos, desde que a crise econômica final do capitalismo entrou em cena, *o destino da revolução (e com o ela o da humanidade) depende da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe.* (Lukács 2012, 173-174).

Lukács chama atenção para o caráter mercantil e desumano da apropriação da força de trabalho como mercadoria pelo trabalhador. A auto-objetivação, o tornar-se mercadoria, revela a força do caráter desumanizado da relação mercantil. A reificação penetra na consciência dos homens no desenvolvimento capitalista de maneira cada vez mais profunda. Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade.

Reconhecemos alguns vínculos entre Lukács e Simmel no que tange aos dilemas em torno da separação sujeito-objeto. O que nos interessa na conexão em questão pode ser identificado pela analogia do fetichismo da mercadoria em Marx e o destino dos nossos conteúdos culturais.

Recorremos à análise de Marcos Nobre (2001) para levantar questões estruturais em Lukács. A vinculação estreita Simmel-Lukács aparece na analogia das duas formas de objetificação. Nobre levanta os problemas referentes ao desvinculamento do conteúdo econômico do fenômeno da reificação. A associação entre o fetichismo da mercadoria como forma de objetividade e o comportamento do sujeito definem a dimensão do projeto de Lukács.

Interessa-nos recorrer à demarcação do advento da filosofia da história na obra *História e consciência de classe*. Se o historicismo se mostra incapaz de explicar o acontecimento histórico, transformando a realidade em coisa em si, Nobre mostra que somente com a conceitualização do fenômeno da reificação, por meio da categoria de totalidade, e da estrutura da forma mercadoria que a história se converte em ciência histórica. O autor levanta a hipótese sobre a crise posterior vivida por Lukács em torno dos escritos de *História e consciência de classe* em função do caráter historicista e weberiano do livro no contexto de adesão sólida aos princípios da relação entre economia e dialética no ideário marxiano.

O problema da identidade especulativa da consciência da classe operária e da teoria da sociedade nos interessa e aproxima a teoria lukacsiana da obra de Frantz Fanon, o que constitui nosso foco de interesse.

A passagem de uma constatação em torno da existência da reificação e da superação desse fenômeno é nomeada como contratendência da reificação. O esvaziamento do maniqueísmo aparece através de um repertório do contingente, e a perspectiva que aponta para o futuro demonstra que, no contexto global neocolonialista, as fronteiras do colonizado e do colonizador seriam progressivamente diluídas e a prática da violência não será mais efetiva. A questão da violência aparece de forma ambivalente no livro *Condenados da terra*, o que suscitou inúmeras leituras equivocadas desse componente da obra de Fanon.

Devemos lembrar o contexto de produção do livro: a sua escrita foi contemporânea aos últimos meses de vida do autor, consumido por um desejo e comprometimento de deixar um legado que deveria apontar as complexidades da luta anticolonial e estabelecer orientações para a reorganização da ex-colônia. Além da tipologia das doenças psicopatológicas que envolveram os protagonistas da disputa colonial, havia uma convocação para a ampliação dos horizontes da luta anticolonial.

Na obra citada, Fanon disserta sobre as desventuras da ideologia nacional, argumentando que o futuro não traria a libertação e sim uma extensão do imperialismo, a menos que a consciência nacional, no momento de sua vitória, se transformasse de alguma maneira em uma consciência social. Percebemos uma desconfiança do nacionalismo anticolonial, uma vez que ele é representado como uma derivação política da experiência ocidental.

A questão nacional tal como concebida no livro *Os condenados da terra* nos remete ao debate teórico sobre a questão das *ontologias* identitárias. Para alguns comentadores da obra de Fanon, tal como Anthony Alessandrini (2009), essa preocupação se insere na segunda etapa da sua obra.

O Fanon do livro *Pele negra e máscaras brancas* seria uma espécie de precursor do pós-estruturalismo quando valoriza a genealogia das formações psíquicas do racismo, enquanto o segundo Fanon, identificado pelas reflexões inerentes ao livro *Os condenados da terra*, aparece como um teórico do humanismo pós-colonial.

Acompanhando a divisão da obra de Fanon realizada por Alessandrini, devemos estabelecer um recorte que privilegie o segundo Fanon para uma aproximação com algumas reflexões características da obra de Edward W. Said.

Alessandrini chama atenção para uma inspiração hegeliana na concepção de história presente na parte intitulada *Da violência*, onde emerge uma visão da história na qual o colonizado, por meio da violência crescente, vai inevitavelmente superar o colonialismo e substituir os colonizadores.

No resto do livro, há uma progressiva reconsideração dessa possibilidade, em que o contexto de substituição dos colonizadores por uma elite de colonos deve ser visto com um grau de ceticismo. A continuidade dessa reflexão inibe uma visão maniqueísta do processo colonial. Por outro lado, depreender essa ambivalência da obra de Fanon significa um risco parcial, porque o autor produz uma leitura crítica do racismo e do colonialismo, o que, por vezes, recorre à reafirmação de uma forma de identidade mais autêntica que pode emergir da etapa pós-colonial. O autor aponta a inexistência de uma narrativa da culminância de um momento histórico finalista e conclusivo, encarnada na práxis pós-colonial.

A oscilação entre uma ontologia crítica e a possibilidade da agência humana em torno da resistência parece ser um dilema constante em Fanon. Nesse contexto lembramos da aproximação teórica de Fanon e Said no que tange aos dilemas entre um *ethos* nacional e o cosmopolitismo pós-colonial avesso às essencialidades binárias. O dilema entre o maniqueísmo e o humanismo mais universal permeia a obra de Fanon e parece visível na produção crítica da sua obra, especialmente na leitura produzida por Homi Bhabha. Para este autor, a negação do outro sempre extrapola as bordas da identificação e revela um lugar perigoso onde se fundem agressividade e identidade.

Entretanto, o sonho hegeliano de Fanon de uma realidade humana em-si-e-por-si é ironizado, até satirizado, por sua visão da estrutura maniqueísta da consciência colonial e sua divisão não-dialética. O que ele diz em [*Os condenados da terra*] a respeito da demografia da cidade colonial reflete sua visão da estrutura psíquica da relação colonial. As áreas dos nativos e colonos, como a justaposição de corpos negros e brancos, são opostas, mas não a serviço de uma unidade superior. Nenhuma conciliação é possível, conclui ele, pois, dos dois termos, um é supérfluo. (Bhabha 2001, 99-100).

Para Bhabha, a ambivalência do pós-colonial em Fanon permite uma adequação que pensa a diferença cultural como categoria *enunciativa*, contraposta a noções relativistas de diversidade cultural ou ao exotismo da diversidade de culturas. Bhabha percebe no interior de uma visão hegeliana uma história esperançosa, a restauração de um eu existencialista que corporifica o subalterno e a demarcação psicanalítica que visualiza traços neuróticos do racismo.

A história da alienação da natureza humana representada na condição colonial, mais do que a artificialidade da opressão de um grupo sobre o outro, é o esvaziamento da condição humana. A indagação do próprio *self* é atravessada pela projeção do outro, que desvia a sua presença corporal mediante a representação externa.

O sujeito colonial é sempre “determinado externamente” por meio da fantasia e da imagem, portanto, ilustrado nas margens da história. Fanon parte das ambivalências da identificação para as identidades antagônicas da alienação política e da discriminação cultural. Bhabha considera que Fanon se precipita ao nomear o Outro e personalizar sua presença na linguagem do racismo colonial. É do conjunto de tensões psíquicas e políticas que pode emergir uma estratégia de subversão.

A condição de subalterno, daquele que tem que viver sob um signo necessário de identidade, real ou imaginário, promove uma interrogação que pode desviar para o campo da ambivalência a autoridade da fala. A leitura de Bhabha enaltece o potencial de ambivalência que a instância subalterna “duplamente inscrita” possui, ao dimensionar a presença e a ausência do sujeito.

O subalterno ou metonímico não são *nem* vazios nem cheios, *nem* parte nem todo. Seus processos compensatórios e vicários de significação são uma instigação à tradução social, a produção de algo mais *além*, que não é apenas o corte ou lacuna do sujeito, mas também a interseção de lugares e disciplinas sociais. Este hibridismo inaugura o projeto de pensamento político defrontando-o continuamente com o estratégico e o contingente, com o pensamento que contrabalança seu próprio “não pensamento”. Ele tem de negociar suas metas através de um reconhecimento de objetos diferenciais e níveis discursivos articulados não simplesmente como conteúdos, mas em sua *interpelação* como formas de sujeições textuais ou narrativas – sejam estas governamentais, judiciais ou artísticas. (Bhabha 2001, 103).

Para Bhabha (2001), a relação entre poder e saber coloca os sujeitos em uma relação de reconhecimento que não se insere em uma simetria. A crítica do autor indiano indica o sentido de uma relativa simplificação histórica e teórica em que o discurso e o poder colonial são de propriedade exclusiva do colonizador, sendo que a plenitude do estereótipo está sempre ameaçada pela falta.

Para Said, o problema da essencialização é visto como um progressivo abandono da história. Há um imperativo em transcender as formulações direcionadas às questões racial ou nacional. Para Said, todas as culturas e todas as sociedades constroem a identidade segundo uma relação dialética entre o eu e o outro.

Se venho citando Fanon com tanta frequência, é porque, a meu ver, é ele quem expressa da forma mais intensa e decisiva a imensa guinada cultural do terreno da independência nacionalista para o domínio teórico da libertação. Essa guinada ocorre, sobretudo, nos países onde o imperialismo subsiste, depois que a maioria dos outros estados coloniais já conquistou a independência: por exemplo, Argélia e Guiné-Bissau. Em todo caso, só é possível entender Fanon se compreendermos que sua obra é uma resposta a elaborações teóricas produzidas pela cultura do capitalismo ocidental tardio, recebida pelo intelectual nativo do terceiro mundo como uma cultura de opressão e escravização colonial. Toda a *oeuvre* de Fanon consiste na tentativa de vencer a rigidez dessas mesmas elocubrações teóricas como um ato de vontade política, de voltá-las contra seus próprios autores de modo a conseguirem, nos termos que ele toma de empréstimo a Césaire, inventar novas almas. (Said 1993, 332).

Para Fanon, é imperativo criar uma consciência social simultânea à libertação colonial. A consciência social é tão importante que, sem ela, a descolonização se converte meramente em uma substituição de uma forma de dominação por outra. A transição de uma consciência para outra produz o reencontro com o verdadeiro humanismo.

As imagens utilizadas por Fanon são orgânicas. O antagonismo cultural e político do imperialismo é biológico. Nas metáforas biologizantes, o colonialismo é um corpo putrefato, e para o colonizado a vida surge do cadáver em decomposição do colono. O nascimento é associado ao surgimento de uma nova nação e a morte atribuída ao estado colonial.

As divisões entre colonizador e colonizado são exploradas tal como na obra de Albert Memmi. A tese de Memmi objetiva um debate em torno da definição da identidade do colonizado em relação ao colonizador. A representação do colonizador tem relação com a sistemática das justificativas ideológicas do colonialismo. A ideologia que fundamenta a dominação colonial deve partir da centralidade da superioridade do colonizador.

Nada pode escapar à engrenagem que articula e configura a vida econômica, política e cultural da colônia. Tudo se estrutura e se define em função da empresa colonizadora. A situação colonial é uma totalidade constituída por interesses antagônicos e contraditórios. Na primeira etapa da colonização essa contradição permanece latente, mascarada pela aparente e provisória acomodação do colonizado.

A representação do colonizado tem estreita vinculação com a elaboração de um ideário racista que naturaliza um elemento cultural, transforma o fato social em essência atemporal. O racismo resume e simboliza a relação que une colonizador e colonizado. Dada a essência diferenciadora do racismo, o colonialismo ganha uma essência metafísica que o situa além do tempo, fora da história, em caráter permanente e imutável.

Para Memmi, o colonialismo engendra um paradoxo na sua existência uma vez que fabrica simultaneamente o colonizador e o colonizado e traz no seu interior elementos que precipitariam o esgotamento desse sistema. Nesse contexto, a mais grave carência do colonizado é ser excluído do processo histórico. A condição de colonizado é contingencial e ocorre em função do processo colonizatório. Memmi não acredita na assimilação; embora com aspectos universalistas, ela se torna impossível por definição.

A assimilação e a colonização, vistas em sua antinomia, tendem a confundir colonizadores e colonizados e a suprimir a relação colonial. A colonização é um processo falseador das relações humanas que destrói as instituições e corrompe os homens. Percebemos nesse contexto de representação sobre a colonização afinidades com o pensamento de Fanon no diagnóstico sobre as identidades dissociadas no processo de dominação colonial. A supressão da colonização é vista como condição para “a reconquista de si” (Memmi 2007, 126).

Para que o colonizador seja inteiramente senhor, não basta que o seja objetivamente, é preciso ainda que acredite na sua legitimidade; e, para que essa legitimidade seja completa, não basta que o colonizado seja objetivamente escravo, é necessário que se aceite como tal. Em suma o colonizador deve ser reconhecido pelo colonizado. O laço entre o colonizador e o colonizado é assim, destruidor e criador. Destrói e recria os dois parceiros da colonização em colonizador e colonizado: um é desfigurado em opressor, em ser parcial, mau cidadão, trapaceiro, preocupado unicamente com seus privilégios, com sua defesa a todo preço; o outro em oprimido, partido no seu desenvolvimento, conformando-se com o próprio esmagamento. Assim como o colonizador é tentado a aceitar-se como colonizador, o colonizado é obrigado, para viver, a aceitar-se como colonizado. (Said 1993, 84).

No contexto de análise da questão árabe, Memmi analisa desde o Nasserismo até o projeto político de Saddam Hussein. O esfacelamento dos mitos que permeiam o mundo árabe contemporâneo abrange a visão idealizada do incômodo que o estado de Israel representa no Oriente Médio. Associado a esse mito equivocado, unem-se os dois ideais, o da unidade árabe e o da extinção do estado de Israel como pré-condição para a existência do pan-arabismo.

No âmbito da reflexão crítica sobre um ideal de sionismo concretizado no estado de Israel, Memmi introduz sua reflexão sobre as nações erigidas no processo de descolonização. Nesse sentido, o teor crítico dirigido às novas nações e seus desvios encontram-se de forma convergente com o pensamento de Fanon e Said. Memmi fala de um projeto que já nasceu caduco e que se esgotou antes de ter começado.

Ora, no interior das jovens nações, o tirano bloqueia tudo, reduz tudo a si e aos seus. As nações descolonizadas são como filhos de idosos, que nascem débeis e doentios, frutos ressecados antes de terem amadurecido. O projeto nacional do descolonizado parece esgotado antes de ter verdadeiramente começado. Pois sua nação sofre de uma deficiência histórica; nasceu tarde demais. As causas disso são múltiplas: o adormecimento provocado pela colonização, que se prolonga como após a ingestão de um sonífero, a letargia persistente do povo, a imprecisão da noção de território nacional, que só recentemente se fixou, a aspiração sempre tentadora a um mesmo conjunto supranacional. (Memmi 2007, 78).

Para Memmi, o projeto nacional do descolonizado representa um paradoxo. Este teria adquirido intensidade quando o nacionalismo europeu se enfraquecia no mundo ocidental. O projeto nacional pós-colonial aparece como frágil e isolado, o que no caso árabe promove uma propensão ao retorno do ideário da “nação árabe”, uma unidade mal nomeada e artificialmente engendrada. As críticas ao nacionalismo imaturo dos países descolonizados podem ser atreladas ao pensamento fanoniano.

Para Fanon, o colonialismo é a organização de um mundo maniqueísta, de um mundo compartimentado. O papel da violência como mecanismo libertador é a grande mediação de libertação e reencontro com o seu próprio *ethos*. A violência e a contraviolência do colonizado equilibram-se e correspondem-se numa totalidade. O maniqueísmo do colono produz o maniqueísmo do colonizado. A violência representa o encontro com a regeneração da identidade por meio da resistência. Essa etapa representa a superação da reificação como já foi dito em termos lukacsianos.

Se o aparecimento do colono significou “sincreticamente a morte da sociedade autóctone, letargia cultural e petrificação dos indivíduos”, a vida do colonizado só poderia ressurgir por meio da decomposição do cadáver do colono. A violência se reveste de caracteres positivos e “formadores”. Citando Fanon, no livro *Os condenados da terra*, “a práxis violenta é totalizante”, visto que cada um se transforma em um elo violento da grande cadeia. Os grupos se reconhecem entre si na relação e a nação já está indivisa.

Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizado por uma descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um, o líder não tem mérito especial. A violência ergue o povo à altura do líder. Daí essa espécie de reticência agressiva com relação à máquina protocolar que os jovens governantes se apressam a montar. Quando participaram na violência, da libertação nacional, as massas não permitem que ninguém se apresente como “libertador”. (Fanon 1979, 74).

A perspectiva nacionalista em Fanon é particular e constitui um grande guia de orientação para a obra de Said no que tange à reflexão crítica sobre a etapa nacionalista na luta pela libertação colonial. Algumas das reivindicações concretas, como a supressão de desvios humanos, trabalho forçado, limitação de direitos políticos, desigualdade salarial e sanções corporais vão se fundir e culminar com uma luta abrangente e menos definidora que se limita à reivindicação nacional.

A consciência nacional é vista nesse contexto como uma mobilização parcial, limitadora e frágil. A explicação para os desvios tem relação com o perfil das lideranças e as dificuldades para superar a distância da burguesia nacional em relação à práxis popular.

A formação profundamente cosmopolita da burguesia nacional colonizada é vista como uma limitação de perspectiva que compromete o caráter libertador dos movimentos nacionais. Para Fanon, a burguesia nacional comporta um perfil mesquinho<sup>17</sup>, uma imprecisão doutrinária que não representa a totalidade do povo, incapaz de dilatar sua visão de mundo, o que gera a propensão para o fenômeno do chauvinismo. A apologia a uma unidade africana imprecisa e abstrata retarda o processo de libertação. A unidade pode se fragmentar em regionalismos que, se sustentados pela burguesia nacional, se revelam incapazes de erigir uma solidez alternativa ao colonialismo.

Fanon descreve um movimento de diluição do ímpeto revolucionário das massas em função do movimento oscilante entre a unidade africana e o retorno de um chauvinismo indesejável. O ideário da unidade africana caminha na contramão dos regionalismos nacionalistas dirigidos por uma burguesia distanciada das massas populares.

Para o autor “tudo repousa na educação das massas”, na elevação e amadurecimento do seu pensamento, ou seja, um processo denominado politização. Politizar as massas não é falar por elas, citando Césaire, significa “inventar almas”. O demiurgo não pode ser representado por um intelectual com a missão de dirigir as massas em nome delas.

Existe uma direção revolucionária etapista que Fanon admite que os povos africanos muitas vezes tratam de suspender. No capítulo *Desventuras da consciência nacional*, Fanon desenvolve a ideia de que os povos Africanos muitas vezes chegam à consciência social sem passar pela etapa da consciência nacional. Por isso se observa que nos países subdesenvolvidos a exigência violenta de uma justiça social desemboca paradoxalmente no tribalismo, sempre primitivo. O nacionalismo deve se transformar na consciência social e no humanismo inevitável.

A expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo. É a práxis coerente e esclarecida dos homens e mulheres. A construção coletiva de um destino é a aceitação de uma responsabilidade na dimensão da história. O contrário é a anarquia, a repressão, o aparecimento de partidos tribalizados, do federalismo etc. O governo nacional, se quer ser nacional, deve governar pelo povo e para o povo, para os deserdados e pelos deserdados. Nenhum líder, por maior que seja o seu valor, pode substituir-se à vontade popular, e o governo nacional deve, antes de se preocupar com prestígio internacional, restituir a dignidade a cada cidadão, enriquecer os cérebros, encher os olhos de coisas humanas e desenvolver um panorama humano porque habitado por homens conscientes e soberanos. (Fanon 1979, 167).

O colonialismo como estrutura perversa aniquila o passado do povo dominado. A tarefa da desvalorização da história do período anterior à colonização se conforma numa realização dialética. Fanon defende que a cultura é algo contrário à tradição, que precisa ser ressignificada diante da

---

<sup>17</sup> Said cita essa parte em que Fanon caracteriza a burguesia nacional argelina com teor de críticas à sua atuação paritária com a metrópole. Said ressalta a divisão entre a burguesia nacional argelina e as tendências libertárias da FLN. Após a eclosão da insurreição, as elites nacionalistas tentam estabelecer paridade com a França. O perfil assimilacionista da colonização francesa faz com que os partidos nacionais oficiais se vejam forçados a uma cooptação das autoridades dirigentes.

conjuntura histórica. Apegar-se à tradição é contrariar a história. Fanon apela para o universalismo, tal como em *Pele negra e Máscaras brancas*, quando elabora uma apologia à “nação global”.

Trânsfuga ou substancialista, o colonizado é ineficaz precisamente porque a análise da situação colonial não é levada a cabo com rigor. A situação colonial determina em sua quase totalidade a cultura nacional. Não há, não poderia haver, cultura nacional, vida cultural nacional, invenções culturais ou transformações culturais nacionais no quadro de um domínio colonial. Aqui e ali surgem às vezes tentativas ousadas de reativar o dinamismo cultural de reorientar os temas, as formas, as tonalidades. O interesse imediato, palpável, evidente de tais sobressaltos é nulo. Mas, esquadrinhando as consequências até seu limite máximo, percebemos que se prepara uma desopacização da consciência nacional, um reexame da opressão, uma abertura para a luta da libertação. (Fanon 1979, 198).

Said e Fanon vivenciam a problemática pós-colonial em busca da superação dos essencialismos binários, construindo um apelo ao devir histórico que, no âmbito da historicidade, pode responder, ainda que de forma contingencial, à problemática da representação. A inserção das diferentes identidades no interior do processo histórico atenua a estabilidade ontológica da alteridade. Fanon fala do homem novo para uma iminente totalidade que necessita de uma condição inaugural para se contrapor à Europa e ao modelo que a dominação colonial impôs. Reconhecemos que o dilema inerente à démarche explicativa de Said e Fanon não se limita ao escopo das suas obras. Ela se amplia como um grande problema epistemológico no campo das ciências humanas.

## REFERÊNCIAS

- ALESSANDRINI, Anthony. “The Humanism effect: Fanon, Foucault, and ethics without subjects”, *Foucault Studies*, No.7, New York: City University of New York, Setembro: 2009.
- BHABHA, Homi K., “Introduction: narrating the nation” In: *Nation and Narration*, New York: Routledge, 2001.
- BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do Colonialismo, In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.), *Pós-Modernismo e Política*, Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*, 2a edição. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.
- BHABHA, Homi K. Adagio, *Critical Inquiry*, Vol.31, No. 2, Chicago: University of Chicago Press, Winter, 2005.
- BHABHA, Homi K; MITCHELL, W. J. T. (comps.) *Edward Said, Continuando la Conversación*, 2a edição. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- BHABHA, Homi K. *O Bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses, textos seletos*, Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- COSTA, Sérgio, Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.21, número 60, São Paulo: Fevereiro de 2006.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro, como a antropologia estabelece seu objeto*, Petrópolis: Vozes, 2013.
- FABIAN, Johannes. *Anthropology with an attitude, Critical Essays*, Stanford: Stanford University Press, 2001.



- FANON, Frantz. *Por la revolución Africana, Escritos Políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FANON, Frantz. *A Dying Colonialism*, 2a edition. New York: Grove Press, 1965.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Salvador: EDUFBA, 2008.
- GOLDMAN, Elisa, *O Jogo de espelho das colonizações, Nacionalismo e Pós-Colonialismo na obra de Edward W. Said*, 2014. Tese de Doutorado, (Doutorado em História) -PPGH – UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), RJ.
- HALL, Stuart. “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”, In: *SOVIK*, Liv, (org.), *Da Diáspora, Identidades, e mediações Culturais*, SOVIK, Liv. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2006.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, 10a edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Editora 34; 2012.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de classe, estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- LUKÁCS, Georg. *Realismo crítico hoje*, Brasília: Editora de Brasília, 1969.
- LUKÁCS, Georg. *Marxismo e teoria da literatura*, São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
- MEMMI, Albert; CASSIRER, Thomas; TWOMEY, G. Michael, The impossible life of Frantz Fanon, *The Massachusetts review*, v. 14, No.1, winter 1973.
- MEMMI, Albert, *Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.
- MEMMI, Albert. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.
- MEMMI, Albert. *O homem dominado*, Lisboa: Editora Seara Nova, 1975.
- MEMMI, Albert. *La liberación del judío*, Buenos Aires: Ediciones Osa-Diálogo, 1976.
- MÉSZAROS, István, *O Conceito de Dialética em Lukács*, São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- MIGNOLO, Walter D., *Histórias Locais/ Projetos Globais, Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento liminar*, Belo Horizonte: EDUFMG , 2003.
- MIGNOLO, Walter D. (org.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento, El eurocentrismo y La filosofía de La liberación en el debate intelectual contemporâneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34; 2001.
- PRAKASH, Gyan. Orientalism Now, *History and Theory*, vol. 34, No. 3, Wesleyan University Press, October, 1995.
- PRAKASH, Gyan. *After Colonialism, Imperial Histories and PostColonial Displacements*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- SAID, Edward W., *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, 6a edição. N. York: Columbia University Press, 2008.
- SAID, Edward W. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*, 4ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward W. *A Questão da Palestina*, 2ª. Edição. São Paulo: editora UNESP, 2012.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003. (1ª. Edição - 2001).
- SAID, Edward W. *Power, Politics, and Culture: interviews with Edward W. Said*, Nova York: Vintage Books, 2002.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual, As conferências Reith de 1993*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (1ª. Edição - 1994).
- SHOHAT, Ella. Antinomies of exile: Said at the frontier of National narrations In: *Edward Said, a critical Reader*, SPRINKER, Michael (ed.), Massachusetts: BlackWell Publishers, 1992.
- SHOHAT, Ella. The “PostColonial” in Translation: Reading Edward Said between english and hebrew, In: *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham: Duke University Press, 2006.
- SHOHAT, Ella. Notes on “Post-Colonial”, *Social Text*, No.31/32, Third World and Post-Colonial Issues, Duke University Press, 1992.
- SILVA, Arlenice Almeida da, Georg Lukács: autonomia e heteronomia da arte, In: ALMEIDA, Jorge de, BADER, Wolfgang, *O Pensamento Alemão no século XX*, V. 2, São Paulo: Editora Cosac Naify, 2013.
- SIMMEL, Georg, *O conflito da cultura moderna e outros escritos*, São Paulo: Editora Senac, 2013.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

HISTÓRIAS ENTRELAÇADAS E TERRITÓRIOS SOBREPOSTOS  
DIÁLOGOS ENTRE EDWARD W. SAID E FRANTZ FANON  
ARTIGO SUBMETIDO EM 26/08/2020 • ACEITO EM 08/12/2020  
DOI | <https://doi.org/10.5216/rth.vi2.65274>  
REVISTA DE TEORIA DA HISTÓRIA | ISSN 2175-5892



ESTE É UM ARTIGO DE ACESSO LIVRE DISTRIBUÍDO NOS TERMOS DA LICENÇA *CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION*, QUE PERMITE USO IRRESTRITO, DISTRIBUIÇÃO E REPRODUÇÃO EM QUALQUER MEIO, DESDE QUE O TRABALHO ORIGINAL SEJA CITADO DE MODO APROPRIADO