

A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO: FANON E A DIALÉTICA HEGELIANA

THE MATTER OF RECOGNITION:
FANON AND HEGELIAN DIALECTICS

Paulo César Andrade Da Silva¹

¹ Doutor em Letras (UNESP/Araraquara). Professor na Universidade Estadual Paulista – campus de Araraquara.

Resumo: Partindo do plano das atividades da “Década Internacional de Afrodescendentes”, proclamada pela Assembleia Geral da ONU (2015 a 2024), este artigo propõe refletir sobre o reconhecimento do sujeito colonial em duas dimensões: a) a negação do homem negro encenada na poesia de Cruz e Souza e Oswald de Camargo; b) o diálogo que Frantz Fanon estabelece com Hegel. Fanon adverte que o homem negro está fora do processo da história, porque é apresentado dentro do circuito fechado da consciência-de-si ou “em-si” e jamais como o estágio da consciência crítica de um “ser-para-si”, pois não lhe é dada a reciprocidade do reconhecimento.

Palavras-chave: reconhecimento, subjetividade colonial, Fanon, Hegel, poesia brasileira negra.

Abstract: From the Programme of Activities of the “International Decade for People of African Descent”, proclaimed by the UN General Assembly (2015-2024), this paper proposes a reflection on the recognition of the colonial subject in two dimensions: a) by the denial of the Black man enacted on the poetry of Cruz e Souza and Oswaldo de Camargo; b) by the dialogue that Frantz Fanon holds with Hegel. Fanon observes that the Black man is out of the process of History because he is presented inside the closed circuit of the self-consciousness or “in-itself” and never at the critical conscience stage of a “being-for-itself” because he is not granted recognition reciprocity.

Keyword: recognition, colonial subject, Fanon, Hegel, black Brazilian poetry.

*Aquele que hesita em me reconhecer se
opõe a mim.*

Frantz Fanon

Sob o tema “Povos Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento”, a Assembleia Geral da ONU proclamou o período de 2015 a 2024 como a “Década Internacional de Afrodescendentes”. O plano de atividades para a implementação da década menciona a necessidade de cooperação “nacional, regional e internacional em relação ao pleno aproveitamento dos direitos econômicos, sociais, culturais, civis e políticos de pessoas afrodescendentes, bem como sua participação plena e igualitária em todos os aspectos da sociedade.”

A resolução adotada pela Assembleia enfatiza a realização de ações objetivas para a promoção do reconhecimento e obtenção do direito à igualdade e à não discriminação racial, através de um debate propositivo contra o racismo, a xenofobia e a intolerância. Pensando no papel da Educação, de modo mais amplo, que assegura o conhecimento das atrocidades históricas provocadas pelo colonialismo e na potencialidade da literatura, de modo particular, enquanto espaço de representação simbólica e expressão de uma subjetividade que tensiona com o mundo objetivo, este ensaio procura participar da discussão, refletindo como as teorias pós-coloniais podem contribuir para pensar

a questão do reconhecimento, um dos pilares para a remoção dos obstáculos que impedem a igualdade de direitos econômicos, sociais e civis.

Ler, a partir das teorias pós-coloniais, significa re-visitare conceitos e discursos históricos hegemônicos que legitimaram o projeto da modernidade. Mais que um método de análise, trata-se de um modo de ler e interpretar o legado da empresa colonial, a partir de uma agenda ética de denúncia, buscando superar valores construídos para a manutenção do domínio do sujeito colonial, a partir de um olhar descentralizador do binarismo ocidental. Tal abordagem transdisciplinar fornece instrumentos para desarticular uma posição epistemológica que construiu um imaginário eurocêntrico sobre a civilização ocidental e a fixou como valor universal, conforme explicam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin na obra seminal *The Empire Writes Back: theory and practice in postcolonial literatures*:

The idea of 'post-colonial literary theory' emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writing. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of 'the universal'. Theories of style and genre, assumptions about the universal features of language, epistemologies and value systems are all radically questioned by the practices of postcolonial writing. Post-colonial theory has proceeded from the need to address this different practice. Indigenous theories have developed to accommodate the differences within the various

cultural traditions as well as the desire to describe in a comparative way the features shared across those traditions (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 11).

Entre os fundadores de um discurso questionador de sistemas de valores da empresa colonial, ocultos por falsas noções de “universal”, destaca-se Frantz Fanon. A presença do pensamento fanoniano, central para desvelar os efeitos traumáticos gerados na subjetividade do sujeito colonial, pode ser evidenciado em Grada Kilomba, bell hooks, Amílcar Cabral, Edward Said, Homi Bhabha e Angela Davis, e, no Brasil, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e no Movimento Negro Unificado (MNU).

1 O desejo de reconhecimento

As análises sobre identidade e alteridade e construção do conhecimento e do reconhecimento, elaboradas por Fanon, nos remetem a uma historização perturbadora da experiência colonial ao apontar os mecanismos para a manutenção das mais variadas formas de exclusão dentro da estrutura colonial. Pensando o racismo como um dispositivo de poder necessário para a manutenção desse sistema, Fanon desvela as estratégias utilizadas pela empresa colonial para impedir o ser negro de se constituir enquanto sujeito nas relações sociais, culturais e políticas.

A questão do reconhecimento é um dos aspectos das incômodas cicatrizes do legado da empresa colonial

e tema recorrente no discurso poético. Poemas como “Emparedado”, de Cruz e Souza, e “O estranho”, de Oswald de Camargo, produzidos em contextos sócio-históricos diversos, se inter cruzam por encenarem a mesma temática de exclusão epistêmica. O longo poema em prosa de Cruz e Sousa integra o livro *Evocações*, publicado postumamente, em 1898, ano da sua morte, pelo amigo do poeta Nestor Victor, tematiza o impedimento do sujeito em usufruir da dignidade, um dos fundamentos basilares do Estado democrático de direito. O discurso monológico protesta pelo esforço enfrentado para transpor os muros que lhe foram impostos e que aprisionaram sua existência.

A torrente metafórica que jorra do tecido poético emerge da consciência do sujeito negro emparedado num mundo regulado por um sistema de valores que não lhe reconhece. As imagens de muros e prisões reforçam o encarceramento no próprio corpo, um emaranhamento de sensações que o leva a um beco-sem-saída:

Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotências, tremenda, de granito, brancamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para trás, ah! ainda, uma derradeira parede, fechando tudo, fechando tudo — horrível! — parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto. (...) (CRUZ E SOUZA, 1995, p. 673)

As quatro paredes da opressão são compostas por oito elementos, que constroem os cenários pelos quais se pretende vetar o acesso do sujeito negro a ser: Egoísmo e Preconceitos; Ciência e a Crítica (literária); Despeitos e Impotência e a quarta, parede, Imbecilidade e Ignorância. Cruz e Sousa denuncia os falsos vínculos construídos entre raça e produção de determinada cultura, que a antropologia de Levi Strauss, nos anos 40 e 50, se dedicou a comprovar.

O poeta, que canta os amplos espaços do infinito no espaço subjetivo, é o mesmo poeta emparedado nas relações sociais objetivas. O estereótipo fixa a sua condição de artista, ao colocá-lo num polo de identificação ambivalente. Recusado e estigmatizado, a ele é negada a possibilidade de “diferença e circulação que liberaria o significante de pele/cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração” (BHABHA, 1992, p. 117). Desse modo, o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante “raça”, aprisionando-o à sua fixidez.

(...)

O Artista é que fica muitas vezes sob o signo fatal ou sob a auréola funesta do ódio, quando no entanto o seu coração vem transbordando de Piedade, vem soluçando de ternura, de compaixão, de misericórdia, quando ele só parece mau porque tem cóleras soberbas, tremendas indignações, ironias divinas que causam escândalos ferozes, que passam por blasfêmias negras, contra a Infâmia oficial do Mundo, contra o vício hipócrita,

perverso, contra o postigo sentimento universal mascarado de Liberdade e de Justiça. (...) (CRUZ E SOUSA, 1995, p. 669)

Ultrapassando o emparedamento jurídico que afronta os princípios da dignidade o poema é ainda uma alegoria do cerceamento das capacidades criativas, provocadas pela fixidez do estereótipo, que condena o sujeito a viver dentro de si próprio, como declara o poeta:

E, mais pedras, mais pedras se sobreporão às pedras já acumuladas, mais pedras, mais pedras... Pedras destas odiosas, caricatas e fatigantes Civilizações e Sociedades... Mais pedras, mais pedras! E as estranhas paredes hão de subir, — longas, negras, terríficas! Hão de subir, subir, subir mudas, silenciosas, até às Estrelas, deixando-te para sempre perdidamente alucinado e emparedado dentro do teu Sonho... (CRUZ E SOUSA, 1995, p. 673)

Escrita reflexiva, atravessada por temáticas que expõem os efeitos psíquicos no sujeito pós-colonial, a poesia de Oswaldo de Camargo encena uma experiência de emparedamento semelhante à apontada por Cruz e Sousa. Camargo nasceu em 1936, portanto, 48 anos após a Abolição da Escravatura, na zona rural de Bragança Paulista, onde seus pais plantavam café. Sua mãe morreu de tuberculose, quando ele tinha seis anos. Um ano mais tarde, seu pai também faleceu. Órfão, foi encaminhado ao Preventório Imaculada Conceição, instituição que abrigava crianças carentes com tuberculose.

Dos 12 aos 17 anos, cursou Humanidades (latim, português, francês e grego), teoria musical e órgão no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, em São José do Rio Preto, vivência determinante para sua formação cristã. Tal formação humanística e religiosa ressoa em sua produção literária.

Quando se mudou para São Paulo, ingressou no Conservatório Santa Cecília, onde estudou piano e harmonia. Os anos de formação no Seminário tornaram Oswaldo de Camargo um leitor atento dos poetas clássicos e modernos, como Mário de Sá Carneiro, Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade (FILIPPO, 2021).

Apesar de vocacionado a ser padre, Oswaldo de Camargo, foi impedido de seguir a vida religiosa, pois nenhum seminário de São Paulo o aceitava, pelo fato de ser negro, como afirma em entrevista à revista *Via Atlântica* (2010):

Diziam que o negro era muito “violento” e “sensual”. Era muito forte essa ideia de o negro ser um homem imprevidente, irresponsável, com uma dose de sensualidade muito maior do que o branco. Não havia coisa pior para a vida religiosa fundada na castidade. Eram os exageros da época. Não há nenhuma justificativa evangélica, pelo contrário. Cristo não viu diferença nenhuma [...] Então me diziam: “Aceitar, nós até aceitamos, mas a sociedade é que não vai entender”. Eu fui obrigado, morando em Poá, a estudar em São José do Rio Preto, no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, dirigido por padres holandeses que me aceitaram. (FONSECA, 2010, p.106)

O impedimento de viver sua vocação religiosa foi transfigurada em matéria de poesia. Não por acaso, a sua obra, *O estranho* (1984), traz como epígrafe um trecho de “Emparedado”, de Cruz e Souza. O intertexto indicia uma adesão às mesmas experiências de sufocamento, tanto no campo objetivo, quanto no interior de si, encenado num sujeito poético imóvel e impassível, pois vivencia um “exílio interior de si próprio e de seu próprio país”, como assinala Zilá BERND (1987, p. 98). Invisibilidade, solidão e desejo de reconhecimento são temas recorrentes em Oswaldo de Camargo, como se pode observar no poema homônimo ao livro, “O estranho”:

*Olhai! A noite que chega,
borrando o vão da janela
é bem conhecida minha.
Eu a carrego em baús
vazios de vossa herança
e eu a livro por vezes
berrando de desespero,
e a minha mensagem viaja
no dorso do uivo do vento.
E vós dizeis, repousados,
se, a medo, vossas faianças
velais, arcados de tédio:
“São lamentos, só lamentos,
aprendizado do eito...”
Senhores, vós não sabeis
quem sou,
ah, não sabeis quem eu sou!
Mirai-me o rosto de cobre
combusto de sóis e ardumes,
notai-me o passo, eis que aturo
a estreiteza da senda
que vosso mundo traçou.*

(...)

*No vosso rosto percebo
enojo ao que vos oferto...
Mas o que é meu tributo
à vossa força e firmeza:
sal e fel e ausência bíblica
de uma “escada de Jacó”!*

(...)

*Vinde, provai do meu pão!
A noite sentada à mesa,
é bem conhecida minha...
A angústia, serve de ancila...
Eu vos convidei, Senhores!
Provai, provai do meu pão!
(CAMARGO, 2017, 29-31)*

Numa espécie de monólogo dialógico que expõe a tensão entre o eu e o *outro* ausente, o sujeito rememora, na primeira estrofe, as experiências dolorosas que emergem na solidão da noite e provocam a efusão lírica. Nesse jogo de discursos que se rivalizam, a consciência busca o reconhecimento do outro, mas este, por sua vez, quer silenciá-lo, utilizando um discurso que minimiza as feridas da experiência traumática da escravidão: “São lamentos, só lamentos,/aprendizado do eito...”.

As flexões verbais no modo imperativo, cujo tom evocam os textos bíblicos, expressam autoridade e pedido, desafio e convite (olhai, mirai-me, notai-me, vinde, abancai-vos). A trajetória de restrição dos espaços de ordem social, econômica e cultural imposta aos herdeiros da diáspora reitera a falta de reconhecimento:

“Notai-me o rastro, eis que meço/a estreiteza da senda/ que vosso mundo traçou”. As imagens de encarceramento denunciam a exclusão étnico-social na poesia de Oswaldo de Camargo.

O lirismo de “Emparedado”, de Cruz e Souza e de “O estranho”, de Oswaldo de Camargo, aponta para a condição do negro encerrado numa zona do “não-ser”: “uma região extraordinariamente estéril e árida”, como define Frantz Fanon (2008, p. 27).

Embora em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), Fanon esteja desvelando o complexo processo de constituição da identidade do negro antilhano, a obra fornece instrumentos teóricos para compreender os efeitos psíquicos e sócio-culturais de países que sofreram as marcas da colonização europeia, assim como os modos de coisificação do sujeito colonial, a partir do diálogo com a teoria da consciência construída por Hegel em *Fenomenologia do espírito* (2003), obra que promove uma virada epistemológica da filosofia moderna, ao conceber o conhecimento pela autorreflexão fenomenológica e empreende um complexo arcabouço para demonstrar o processo de formação da consciência e sua luta por reconhecimento.

Fanon defende que os esforços intelectuais produzidos por filósofos europeus, cujos sistemas de pensamento sustentam a visão de mundo ocidental da civilização, são patrimônios universais da experiência da humanidade e devem, portanto, ser incorporados, e não descartados. É a partir dessa perspectiva que Fanon,

ao buscar entender as estruturas do colonialismo, se apropria do pensamento hegeliano para expor os limites epistemológicos construídos pela empresa colonial.

2. O texto: Hegel e o reconhecimento

Na seção “Consciência-de-si”, encontra-se o cerne da reflexão hegeliana sobre a constituição da identidade, que fornecerá subsídios às teorias marxistas sobre a alienação, ao existencialismo de Sartre, à psicanálise lacaniana e à crítica pós-colonial que analisa as relações entre o sujeito colonial e o colonizador, elaboradas por Fanon, tema de interesse deste ensaio. Eis o parágrafo que suscita o debate com Fanon:

178 - A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2003, p. 142)

Do parágrafo 178 ao 184, Hegel aborda a lógica do reconhecimento, um dos pontos fulcrais do processo da dialética de Hegel e que se desdobrará por meio da figura da consciência-de-si. Sendo a consciência uma

estrutura relacional, vale dizer, só existe em relação a outra consciência, ela aponta para uma simetria entre o sujeito e o objeto. Mas, a consciência-de-si é fechada, vê a si mesma como autônoma e se relaciona consigo mesma sob a forma de objeto. Como explica Vladimir Safatle², o objeto não é um dado externo, algo que a consciência observa por meio da sua percepção, ao contrário, está contido no interior da consciência. No entanto, há outra consciência-de-si na mesma situação. Para Hegel, o sujeito se vê como oposto ao mundo exterior, e é isso o que impede a mediação verdadeira, como podemos conferir no parágrafo seguinte:

179 - Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro (HEGEL, p. 143)

No processo que se desenrolará no pensamento idealista hegeliano, esse mundo se tornará um espelho onde a consciência poderá descobrir-se a si mesma. A autoconsciência se perde a si mesma ao ver o outro como essência, no entanto não é o outro que ela vê, mas a si mesma nesta outra autoconsciência. A consciência mantém uma dupla relação, com ela mesma e com o

² Para uma leitura mais ampla e detalhada sobre as três figuras, a *consciência-de-si*, a *consciência* e o *espírito*, sugiro as aulas de Safatle sobre Hegel (SAFATLE, 2007).

objeto do mundo, ou seja, ela irá descobrir que o “objeto da experiência tinha a mesma estrutura do Eu”, (...) “A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si”, tal como elucidada Vladimir Safatle³, “a primeira manifestação do Outro é como aquele que me leva à perda de mim mesmo por me fazer defrontar com algo de mim que se dá na minha exterioridade”. A consciência-de-si perde a si própria quando se percebe como outra.

O Outro não é aquele que me confirma em minhas certezas. Ele é aquele que me destitui, que me despossei de minhas ilusões de independência. Vejo no Outro apenas a imagem de mim mesmo, ou apenas a imagem de mim como um outro (...). A perda de si é também perda do Outro, uma vez que o Outro só o é enquanto reconhecido: “A consciência-de-si deve superar esse seu-ser-Outro”. Esta superação da consciência é necessariamente retorno a si através da construção de um conceito renovado de auto-identidade (não mais a auto-identidade enquanto experiência imediata de si a si, mas a identidade enquanto o que é reconhecido pelo Outro (SAFATLE, 2007, s.p.):

Como Safatle aponta, passa-se de uma relação interna de sujeito e objeto (com a consciência) para uma relação externa de sujeito e objeto com a consciência-de-si. No mesmo movimento, ela é reconhecimento da

3 Para uma leitura mais ampla e detalhada sobre as três figuras, a consciência-de-si, a consciência e o espírito sugiro as aulas de Wladimir Safatle sobre Hegel, que estão disponíveis ao público no *Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel* (2007). Safatle faz uma leitura cerrada dos parágrafos de *Fenomenologia do Espírito*, em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_-_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel_2007_

sua diferença para com o Outro. Diferença que poderá ser então reconhecida porque a consciência sabe que ela traz a diferença em relação a si mesma, ou seja, ela verá no Outro a mesma diferença que ela encontra em suas relações *a si*.

A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro. (HEGEL, 2003, §180, p. 143)

O sentido de “suprassumir” merece atenção. Na tradução para o português, Paulo Meneses explica que manteve algumas opções terminológicas das edições anteriores, como é o caso de “suprassumir”. “Calcado no *sursumer* de Labarriere, já que o “*supprimer*” de Bourgeois e o “abolir” de Lefebvre só retêm o lado negativo de *aufheben* e suprimem sem conservar” (HEGEL, 2003, p. 9). Para Hegel o *Aufhebung*, traduzido por “suprassunção”, é uma negação, mas que não significa o nada ou o vazio, e sim preservação e mudança ao mesmo tempo. Nas etapas do processo dialético é preciso passar pela negação de si para alcançar a etapa seguinte, como exemplifica Hegel, no prefácio da *Fenomenologia*:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se

como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momento mutuamente necessário (HEGEL, 2003, p. 26)

Sendo a contradição o motor do pensamento hegeliano, todo movimento apresenta uma dinâmica própria, de preservação e mudança, na qual cada etapa não apenas nega a si própria, mas é afirmada e superada. O botão nega-se a si próprio enquanto botão para apresentar sua verdade enquanto rosa. Vale dizer, o botão é suprassumido, negado em sua individualidade e conservado em sua essência, na rosa.

Sobre o parágrafo 185, no qual discutirá a lógica do reconhecimento, André Oliveira Costa e Agemir Bavaresco (2013, p. 45) observam que, nesta segunda parte do movimento da consciência, Hegel faz a aplicação da experiência fenomenológica abordando a autoconsciência e seu processo de duplicação nela mesma em sua unidade. Segundo Hegel, “um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (HEGEL, 2003, p. 144), quer dizer, o reconhecimento é um movimento de autoconsciências que se reconhecem mutuamente, a partir da

negação da consciência-de-si, auto-suficiente e fechada em si mesma, para o início da consciência-para-si.

Ao abordar a dialética do senhor e do escravo, a partir do parágrafo 190, Hegel analisa como a lógica do reconhecimento se realiza pela mediação do escravo. À medida que a consciência ingênua supera a “certeza sensível” e vai se tornando consciência crítica, percebe que o processo de obtenção de conhecimento está condicionado por processo de dominação:

190 - O Senhor também se relaciona *mediatamente* por meio do Escravo com a coisa; o Escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o Escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o Senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o Senhor introduziu o Escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao Escravo, que a trabalha (HEGEL, p. 148)

Tendo em vista que o outro só se revela a partir da reciprocidade do sujeito, o reconhecimento a partir do outro, o objeto, o escravo, ele também sujeito. Dentro dessa estrutura relacional, cada autoconsciência se relaciona com a outra, seja como uma autoconsciência do sujeito sobre o objeto ou a autoconsciência do objeto

sobre o sujeito. Em suma: as relações intersubjetivas são sempre relações de servidão e escravidão. O senhor confronta com a outra consciência-de-si, a do escravo. Mas, para reafirmar-se em sua certeza e auto-reconhecimento, o senhor domina o escravo, negando ao escravo toda alteridade e tudo que lhe é essencial. Neste ato de dominação, o senhor suprassume o escravo, pois o outro não é outro para ele.

Neste movimento de suprassunção/dominação/ao submeter o escravo, o senhor depende que este o reconheça como senhor. Desta maneira o escravo supera sua condição de consciência submetida à do senhor, enquanto este, dependendo do reconhecimento e do trabalho daquele, rebaixa-se a uma condição inferior. Assim, invertem-se, dialeticamente, as posições das consciências e quem antes era sujeito se reduz a objeto e o objeto se eleva a sujeito. Em breve síntese, o espírito vai tomando consciência-de si, a consciência individual, que a nega para transformá-la em consciência para-si, quando toma consciência do outro, que, ao negar retorna à consciência de si, no qual a consciência está integrada com todos os outros.

3. O contratexto: o negro e o reconhecimento

A contradição na dialética do senhor e do escravo descrita acima e que fundamenta a constituição da identidade em Hegel, será apropriada por Fanon. Enquanto

pensador materialista, Fanon busca uma compreensão teórica da realidade, a partir das relações de causa e efeito e do acúmulo de transformações do próprio devir histórico, colocando-se numa perspectiva que busca não refutar o sistema hegeliano, mas apontar vazios, a partir de novos objetos de análise da realidade. É a tensão entre a tese e a antítese, o movimento de negação de si enquanto negação e transformação ao mesmo tempo, que servirá de aporte a Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*.

Se, segundo Hegel, é na relação de reciprocidade entre os sujeitos que as identidades se constituem e que a autorrealização pode ser alcançada, Fanon observa que o sujeito colonial está fora do processo da história, uma vez que a empresa colonial anula a contradição. O homem negro será sempre apresentado como consciência-de-si ou “em-si” e jamais como um “ser-para-si”, que é o estágio da consciência crítica referido acima. Vetada a reciprocidade do reconhecimento, ele não ultrapassa o seu ser em si, o ser imediato que apreendeu na relação com o outro: “Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento dos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si” (FANON, 2008, p. 180). Assim, o sistema não se concretiza, porque o reconhecimento não lhe é dado:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste

outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p. 180)

O sujeito colonial se constitui na relação com o outro, mas numa relação ambivalente, cujo efeito nega o jogo da diferença. É o poder da ambivalência, em seu processo de “fixidez imutável” (BHABHA, 1992) e a repetição de um discurso, que dá validade ao estereótipo colonial (FANON, p. 180). Esse dispositivo de poder recusa a diferença e dá ancoragem à construção da falsa representação de uma dada realidade, transformando o sujeito colonial num estigma, num excluído e deslocado, como exposto na poesia de Cruz e Sousa e Oswald de Camargo.

Para romper este “círculo infernal” que mantém o outro sempre fechado no interior de si mesmo é preciso restituí-lo “através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natural”:

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (FANON, p. 181),

No aparato de poder do colonialismo não há relação de dupla reciprocidade, na qual as posições de sujeito

e objeto são móveis e interdependentes, pois quando o objeto age, neste caso não assume o lugar de sujeito, na relação do eu e o outro. É este ponto que Fanon faz perguntas, cujas respostas serão desdobradas em vários aspectos, nos sete capítulos que compõem *a sua obra*:

Que quer o homem?

Que quer o homem negro?

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem (FANON, p. 26).

Partindo do célebre questionamento “O que quer a mulher”, fruto das reflexões de Freud com a sua paciente Ida Bauer, em *Fragmento de uma análise de histeria* (1905), Fanon busca respondê-las a partir do sujeito colonial. Destituído de um conjunto axiológico que fundamenta a existência, Fanon conclui que os esforços do homem negro são impulsionados para atingir os valores que a civilização eurocêntrica moderna lhes nega. A resposta à pergunta não é difícil de responder: o homem negro quer alcançar a “consciência para-si”, por meio do reconhecimento nas relações intersubjetivas. Como ele está fechado num circuito sem saída, Fanon constata: “Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (2008, p. 28).

Dentro do projeto de desvelar a estrutura social do colonialismo, Fanon propõe que se ultrapasse a consciência-de-si e que se supere a condição de fixação dos sujeitos, tanto do negro quanto do branco, ambos presos em suas neuroses. A saída deste estágio

narcísico rumo ao universalismo é possível pela desalienação e questionamento das epistemes ocidentais. Por essa razão, Fanon se apropria das epistemologias que estruturam os saberes e a cosmovisão do ocidente, produzidas por pensadores brancos e não-brancos para entender o processo de colonização⁴. Fanon se apropria do sistema hegeliano para expor os limites do discurso essencialista que aprisiona o sujeito negro numa zona de “não-ser”, ausentando-lhe da perspectiva do “universal”, de humanidade, que é sempre branco.

Os estudos freudianos sobre os traumas surgidos na fase infantil no seio da estrutura da família europeia, também são apropriados pelo psiquiatra martinicano por concebê-lo como projeção da estrutura do estado em termos de leis, comportamentos, valores e centralização da autoridade. Para Fanon, há uma íntima relação entre a vida familiar branca e a vida nacional na sociedade, em geral, uma vez que a criança branca, ao ser treinada e modelada para saber se comportar diante das regras da vida em sociedade, internalizou muito rápido o comportamento social desde a infância.

O mesmo não acontece com o jovem da colônia. A família de um jovem negro antilhano não possui essa experiência de replicação da família e a estrutura da sociedade europeia. Por isso, Fanon conclui que o indivíduo “que *ascende* na sociedade - a branca, a civilizada,

⁴ Para análise aprofundada sobre a defesa que Fanon faz da universalidade da experiência humana e qual o tipo de comportamento o sujeito colonizado deve ter diante dos saberes ocidentais, sugiro o curso on-line Diálogos sobre a Atualidade de Frantz Fanon, ministrado por Deivison Faustino (2020).

- tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano imaginário”, em relação às vivências infantis” (FANON, p. 133). Por isso ele afirma que “o preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas”.

Além das famosas conferências de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*, a passagem da dialética do senhor e do escravo suscitou várias interpretações, desde a leitura feita por Marx, como uma metáfora das lutas de classe até os desdobramentos empreendidos por Lukács e Marcuse. Mas, como observa Susan Buck-Morss (2011, p. 145), a questão central é que os leitores marxistas brancos não consideravam a escravidão como algo significativo. Tal sistema era visto como parte de um mundo pré-moderno e, portanto, relegado ao passado, ignorando o quão este modelo ainda atua no mundo contemporâneo.

Ao buscar estabelecer uma clivagem entre a dialética do senhor e do escravo e o sistema colonial, Fanon se depara com a impossibilidade de inserir o sujeito negro no sistema hegeliano. “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas ser diante do branco” (FANON, 2008, p. 104). O problema fenomenológico apresentado por Fanon traduz o dilema existencial vivido pelo sujeito negro. Ele conclui que na estrutura epistemológica que está investigando ele é um objeto fixado sobre si mesmo, entre tanto outros objetos, enclausurado

em sua coisidade, e que implora o olhar libertador do outro, o branco, que por sua vez, lhe nega o acesso, tanto à ontologia, quanto à progressão histórica, impedindo a possibilidade do negro desenvolver a sua auto-consciência, como analisa Ethan Kleinberg:

The black is always already fixed in the realm of thing. It is encoded in his skin and in the colonized world in which he lives. He is denied access into the historical progression by the gaze of the white Other who arrests any possibility of teleological development by denying the possibility of black Self-Consciousness (KLEINBERG, 2003, p.122).

Ao dialogar com o pensamento hegeliano, Fanon promove a rasura dos discursos hegemônicos legitimadores da modernidade. O que seu contradiscurso revela é construído na colonialidade como forma de negar a alteridade. Lewis Gordon (2008) faz a mesma reflexão ao dizer que o racismo força um grupo de pessoas a ficar de fora da dialética entre o eu e o outro, afetando em todos os níveis da existência desses sujeitos. Portanto, conclui Gordon, a luta contra o racismo não é contra o “ser o Outro”, mas uma luta para “*entrar* na dialética do Eu e do Outro” e essa luta, como bem afirma Fanon, não é apenas no âmbito da negação da inserção social, mas é todo um eixo axiológico que fundamenta a civilização ocidental que é lhe é negado.

Por isso são bem recebidos os planos de ação publicados na resolução da ONU que recomendam

que os países engajados na Década Internacional de Afrodescendentes devem implementar e fortalecer políticas públicas orientadas à ação para combater o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância como modo de assegurar as liberdades fundamentais para a população negra, assim como elaborar planos de ação nacionais para promover a diversidade, justiça social, mas sobretudo a igualdade de oportunidades para todos.

REFERÊNCIAS

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 2004.
- BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- BHABHA, Homi. 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, 1992. p. 178-203.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e Haiti*. Trad. de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 90, p. 131-171, jul. 2011.
- CAMARGO, Oswaldo de. *Luz e breu: antologia poética, 1958-2017*. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2017.
- COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. Movimento lógico da figura hegeliana do Senhor e do Servo. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 37-60, 2013. DOI: 10.1590/S0101-31732013000100004.
- CRUZ E SOUSA, João da. Emparedado. In: CRUZ E SOUSA. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. p. 658-673.
- FILIPPO, Thiara Vasconcelos de. Oswaldo de Camargo: Depoimento. *literafro: portal da literatura afro-brasileira*, Belo Horizonte, 9 fev. 2023. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autores/360-oswaldo-de-camargo>. Acesso em: 17 abr. 2021.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 59, ago. 2021.
- FAUSTINO, Deivison. *Pele negra, máscaras brancas, revisitado: diálogos sobre a atualidade de Frantz Fanon*. São Paulo: Ubu, dez. 2020. Curso on-line.

FERREIRA, Lígia Fonseca. Entrevista com Oswaldo de Camargo. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 18, p. 103-120, 2010.

FIGUEREDO, Fábio Luís Rodrigues. Hegel e o momento dialético da denegação [*aufhebung*] revelado no escrito de Freud: “a negação”. In: SEMINÁRIO DOS ESTUDANTES DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR, 2013, São Carlos. Anais [...]. São Carlos: UFSCar, 2013. CD-ROM.

GORDON, Lewis R. Gordon. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

HEGEL, George W. F. Fenomenologia do espírito. Trad. de Paulo Meneses e Karl-Heinz Efen. Petrópolis: Vozes, 2003.

KLEINBERG, Ethan. Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness. In: ABBEELE, Georges van den; STOVAL, Tyler (org.). *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. Lanham: Lexington, 2003. p. 115-128.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Plano de ação. *Década Internacional de Afrodescendentes (ONU)*, Nova York, 13 nov. 2017. Disponível em: <https://decada-afro-onu.org/plan-action.shtml>. Acesso em: 17 abr. 2023.

SAFATLE, Vladimir. *Curso integral: A Fenomenologia do espírito*, de Hegel. São Paulo, [s. n.], 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel_2007_. Acesso: 16 jan. 2020.

UNITED NATIONS. General Assembly. *Resolution adopted by the General Assembly on 18 November 2014*. New York: UN, 1 dez. 2014. Disponível em: https://decada-afro-onu.org/en/events/africandescentdecade/pdf/A.RES.69.16_IDPAD.pdf. Acesso em: 17 abr. 2023.