

FANON, OS FILÓSOFOS E A QUESTÃO DO HOMEM NEGRO

FANON, LOS FILOSOFOS Y LA CUESTIÓN DEL HOMBRE NEGRO

FANON, THE PHILOSOPHERS, AND THE MATTER OF THE BLACK MAN



Paulo ANDRADE

e-mail: paulo.andrade@unesp.br



Rafael César PITT

e-mail: rafaelpittunifap@gmail.com

Como referenciar este artigo:

ANDRADE, P.; PITT, R. C. Fanon, os filósofos e a questão do homem negro. **Rev. Educação e Fronteiras**, Dourados, v. 13, n. 00, e023013, 2023. e-ISSN: 2237-258X. DOI: <https://doi.org/10.30612/eduf.v13i00.17799>



| Submetido em: 15/08/2023

| Revisões requeridas em: 22/09/2023

| Aprovado em: 05/10/2023

| Publicado em: 11/12/2023

Editora: Profa. Dra. Alessandra Cristina Furtado

Editor Adjunto Executivo: Prof. Dr. José Anderson Santos Cruz

RESUMO: Partindo da teoria pós-colonial enquanto uma área de estudo interdisciplinar que se preocupa com as estruturas históricas, políticas, filosóficas, sociais, culturais, estéticas e seus discursos, este artigo propõe refletir sobre a questão do reconhecimento do sujeito colonial a partir do diálogo que Fanon estabelece com três filósofos (Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre e Friedrich Hegel) em *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Será dada atenção especial ao problema do reconhecimento a partir do contraponto que Fanon estabelece com Hegel e a *Fenomenologia do espírito* (2003), obra na qual o filósofo alemão aborda a lógica do reconhecimento, um dos pontos fulcrais do processo da dialética. Fanon adverte que o homem negro está fora do processo da história, porque é sempre 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”, uma vez que não lhe é dada a reciprocidade do reconhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Fanon. Hegel. Teoria pós-colonial. Homem negro. Questão do reconhecimento.

RESUMEN: *Partiendo de la teoría poscolonial como un área de estudio interdisciplinaria que se preocupa por las estructuras históricas, políticas, filosóficas, sociales, culturales, estéticas y sus discursos, este artículo propone reflexionar sobre la cuestión del reconocimiento del sujeto colonial a través del diálogo que Fanon establece con tres filósofos (Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre y Friedrich Hegel) en “Pele negra, máscaras brancas” (2008). Se prestará especial atención al problema del reconocimiento a partir del contrapunto que Fanon establece con Hegel y su “Fenomenología del espíritu” (2003), obra en la cual el filósofo alemán aborda la lógica del reconocimiento, uno de los puntos cruciales del proceso dialéctico. Fanon advierte que el hombre negro está fuera del proceso histórico, ya que siempre se presenta dentro del circuito cerrado de la autoconciencia o “en-si”, y nunca como la etapa de la conciencia crítica de un “ser-para-si”, ya que no se le concede la reciprocidad del reconocimiento.*

PALABRAS CLAVE: *Fanon. Hegel. Teoría poscolonial. Hombre negro. Cuestión del reconocimiento.*

ABSTRACT: *From post-colonial theory as an interdisciplinary field of study that is concerned with historical, political, philosophical, social, cultural, and aesthetic structures and their discourses, this paper proposes a reflection on the matter of the recognition of the colonial subject from the dialogue settled by Fanon with three philosophers (Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, and Friedrich Hegel) in *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Special attention will be given to the issue of recognition from the counterpoint Fanon establishes with Hegel and the *Fenomenologia do espírito* (2003), in which the German philosopher addresses the logic of recognition, one of the central points of the process of dialectics. Fanon adverts that the Black man is out of the process of history because he is always presented inside the closed circuit of self-consciousness, or “in-itself” and never at the critical conscience stage of “being-for-itself”. After all, he is not granted recognition reciprocity.*

KEYWORDS: *Fanon. Hegel. Post-colonial theory. Black man. Matter of recognition.*

Introdução

Quem lê o conjunto dos capítulos de *Pele negra, máscaras brancas* (2008) reconhece comumente o estilo livre de Frantz Fanon para falar de si, de suas teorias e de outrem. Fanon dialoga com o paradigma eurocêntrico sobre a coerção deste na mente das pessoas colonizadas. Seu tema de interesse capital é, do início ao fim, pensar como é o fenômeno da negritude em uma perspectiva humanista, reconhecendo a parte que lhe cabe de brancura e negrura. O autor observa o mundo a sua volta e seu lugar como indivíduo histórico-social nele, muitas vezes mencionando os conceitos de “existência” e “culpabilidade metafísica” de Karl Jaspers (1980; 2018), as interações jurídicas e metafísicas da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (2003), e, por fim, Jean-Paul Sartre (1968), citado 36 vezes por Fanon, como o principal interlocutor na discussão sobre a condição do homem contemporâneo, especialmente a do homem negro.

O objetivo do presente artigo é perseguir, por meio de uma leitura contígua, as citações realizadas por Fanon a esses três filósofos modernos e discutir como essas passagens ilustram aspectos do pensamento fanoniano sobre o homem negro. O termo “homem” é utilizado abaixo sempre no sentido de “humanidade”.

Nascido em Martinica em 1925, o trabalho interdisciplinar fanoniano é impregnado pela sua experiência pessoal. Depois de concluir seus estudos em psiquiatria e filosofia na França, em 1953 foi designado como diretor do Departamento de Psiquiatria do Hospital Blida-Joinville, na Argélia, hoje conhecido como Hospital Frantz Fanon. Diante das narrativas frequentes de tortura compartilhadas pelos pacientes argelinos, Fanon renunciou ao cargo e partiu para a Tunísia, onde colaborou com o *Gouvernement Provisoire de la Révolution Algérienne* (GPRA). O trabalho de Fanon na Argélia o levou a se envolver ativamente no movimento de libertação argelino e a publicar uma série de obras fundamentais sobre racismo e colonialismo. Estas incluem a sua obra seminal *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), um estudo sobre os traumas psíquicos provocados pelo racismo construído pela empresa colonial, escrito quando o autor tinha 25 anos de idade.

Apesar de ter vivido uma vida consideravelmente breve, o intelectual de Martinica engajou-se com as forças de resistência no norte da África, assim como na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, recebendo duas condecorações por atos de bravura. Dentro dessa trajetória biográfica, as vivências com o nazismo e o colonialismo surgem como pilares essenciais, capazes de serem interpretados como lentes para compreender sua vida, obra e linguagem. A contribuição de Fanon teve um impacto significativo nos movimentos de resistência negra, como os *Black Panthers*, nos Estados Unidos, e também influenciou

pensadores brasileiros como Abdias do Nascimento, Alberto Guerreiro Ramos, Paulo Freire e o cineasta Glauber Rocha.

Pouco antes de sua morte, publicou “Os Condenados da Terra” (1961), um estudo mais amplo sobre como o sentimento anticolonial poderia abordar a tarefa da descolonização. Nestes textos, Fanon reuniu as percepções que derivou de seu estudo clínico dos efeitos da dominação colonial na psique dos colonizados e sua análise de controle social e econômico derivada do marxismo. A partir dessa conjunção, ele desenvolveu sua ideia de uma classe compradora ou elite que trocava papéis com a classe dominante colonial branca sem se envolver em uma reestruturação radical da sociedade. A pele negra desses compradores era “mascarada” por sua cumplicidade com os valores das potências coloniais brancas. Fanon argumentava que a *intelligentsia* nativa deveria reestruturar radicalmente a sociedade com base sólida no povo e em seus valores.

Como aponta Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007), Fanon, assim como os primeiros revolucionários dos movimentos de libertação nacional, como C.L.R. James, de Trinidad, e o cabo-verdiano Amílcar Cabral, não defendia uma visão ingênua do pré-colonial. O nacionalismo de Fanon sempre foi o que Edward Said, em “Cultura e Imperialismo”, definiu como “nacionalismo crítico”, ou seja, formado com a consciência de que as sociedades pré-coloniais nunca foram simples ou homogêneas e que continham formações de classe e gênero socialmente preconceituosas que precisavam ser reformadas por uma força radical (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 91).

Como observou Said (apud ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 91), “[Fanon] tinha a noção de que, a menos que a consciência nacional no momento de seu sucesso fosse de alguma forma transformada em consciência social, o futuro não traria libertação, mas uma extensão do imperialismo”. Para Fanon, a tarefa do libertador nacional, frequentemente originário de uma elite educada sob o domínio colonial, era “unir-se ao povo nesse movimento oscilante que eles estão apenas dando forma... que será o sinal para que tudo seja questionado” (FANON, 1968, p. 168).

For Fanon, the task of the national liberator, often drawn as he himself was from a colonially educated élite, was to ‘join the people in that fluctuating movement which they are just giving a shape to . . . which will be the signal for everything to be called into question’(1952:168) (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 92).

Em *Os condenados da terra* (1961), Fanon tinha uma visão complexa da tradição e do pré-colonial, bem como de seu papel na construção do estado pós-colonial moderno. Se ele

reconheceu como legítima a busca dos novos líderes por uma cultura nacional que existia antes da era colonial, como forma de se afastar da cultura ocidental, da qual corriam o risco de serem sufocados, por outro lado, ele também reconheceu o perigo de que esses passados pudessem ser facilmente mitologizados e usados para criar os novos grupos de poder da elite, disfarçados como os libertadores dos quais ele havia alertado. Para o pensador martinicano, a responsabilidade do homem de cultura colonizado não é uma responsabilidade perante a cultura nacional, mas uma responsabilidade global perante a nação global, da qual a cultura não é apenas mais um aspecto. Lutar pela cultura nacional é, antes de tudo, lutar pela libertação nacional.

Não é suficiente, portanto, mergulhar no passado do povo para aí encontrar elementos de coesão em face dos empreendimentos falsificadores e negativos do colonialismo. É necessário trabalhar, lutar no mesmo ritmo do povo a fim de determinar o futuro, preparar o terreno onde já manifestam impulsos vigorosos. A cultura nacional não é o folclore onde um populismo abstrato julgou descobrir a verdade do povo. Não é a massa sedimentada de gestos puros, isto é, cada vez menos vinculados à realidade presente do povo. A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da qual o povo se constituiu e se manteve. Nos países subdesenvolvidos, a cultura nacional deve, portanto, situar-se no centro mesmo da luta de libertação empreendida por esses países (FANON, 1968, p. 194).

Partindo da teoria pós-colonial, enquanto uma área de estudo interdisciplinar que se preocupa com as estruturas históricas, políticas, filosóficas, sociais, culturais, estéticas e seus discursos, nesta segunda seção, será possível refletir sobre a questão do reconhecimento do sujeito colonial a partir do diálogo que Fanon estabelece com alguns filósofos em *Pele negra, máscaras brancas* (2008). Será dada atenção especial ao problema do reconhecimento a partir do contraponto que Fanon estabelece com Hegel e a *Fenomenologia do espírito* (2003), obra na qual o filósofo alemão aborda a lógica do reconhecimento, um dos pontos fulcrais do processo da dialética.

Fanon argumenta que as contribuições intelectuais empreendidas por produzidos por filósofos europeus, cujas estruturas de pensamento sustentam a visão ocidental da civilização, representam um legado universal da experiência humana e, como tal, devem ser assimiladas e não rejeitadas pelo sujeito de cultura colonizado. É nesse contexto que Fanon, ao investigar as estruturas do colonialismo, utiliza conceitos do pensamento de Karl Jaspers, Hegel e Sartre para destacar os pontos cegos epistemológicos criadas pelo projeto colonial.

Karl Jaspers e a existência

O nome de Karl Jaspers aparece associado a seu conceito de “culpabilidade metafísica” no capítulo quatro de *Pele negra, máscaras brancas*, chamado “Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado”. Entretanto, o nome de Jaspers vem ao final de uma crítica de Fanon a Octave Mannoni e seu livro *Psychologie de la colonisation* (1950). A questão de fundo desse litígio está na divergência contida nas respectivas respostas de Fanon e Mannoni à mesma questão: quem é o responsável pelo complexo de inferioridade do homem colonizado?

Mannoni defende que razões externas, como minoria populacional e divergências econômicas de classe, sejam estopins para a manifestação patológica do racismo enquanto sentimento de inferioridade que, todavia, já se acha em gérmen no homem. É por isso que, segundo ele, “[...] na África do Sul, os operários brancos mostram-se tão racistas quanto os dirigentes e os patrões – e às vezes mais ainda” (MANNONI apud FANON, 2008, p. 85).

Por sua vez, Fanon reconhece que o dito sentimento é um sintoma patológico e que a postura do homem diante das situações concretas históricas é determinante para explicar como recebe e processa tais influências; mas Fanon discorda de Mannoni ao perguntar: “[...] por que fazer do complexo de inferioridade algo pré-existente à colonização?” (FANON, 2008, p. 85).

A resposta de Fanon à mesma pergunta é bem diferente e passa pela seguinte tese: “Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não o é” (FANON, 2008, p. 85). Isso significa que, para ele, não importa se a patologia do sentimento de inferioridade é causada por um racismo proletário ou por um racismo burguês, assim como não há diferença entre um comportamento desumano causado contra um judeu ou um negro. Discutir níveis ou tipos de mal é retórica vazia para quem os sofre.

O ponto central da defesa de Fanon é que, seja qual for a injustiça ou a maldade causada a um ser humano, todas – reiteramos, todas – as circunstâncias concretas são irrelevantes diante do mau maior, a saber, a perda do próprio homem:

O antissemitismo me atinge em plena carne, eu me emociono, esta contestação aterrorizante me debilita, negam-me a possibilidade de ser homem. Não posso deixar de ser solidário com o destino reservado a meu irmão. Cada um dos meus atos atinge o homem. Cada uma das minhas reticências, cada uma das minhas covardias revela o homem (FANON, 2008, p. 87).

É neste ponto que o nome de Jaspers surge pela referência ao conceito “culpabilidade metafísica”:

A culpa metafísica é a falta de solidariedade absoluta com o ser humano como tal. Ela permanece como uma reivindicação indelével mesmo no ponto em que a exigência moralmente pertinente já cessou. Essa solidariedade foi ferida no momento em que estou presente quando acontecem injustiça e crime. Não basta que eu arrisque minha vida com cuidado para evitar isso. Se isso acontece e eu estive presente e sobrevivi quando o outro foi morto, então dentro de mim há uma voz que me faz saber: o fato de eu ainda estar vivo é culpa minha (JASPERS, 2018, p. 76).

O que isso ilustra a respeito da discussão anterior entre Fanon e Mannoni? Karl Jaspers foi um dos primeiros filósofos existencialistas, junto a Martin Heidegger, a fundar as bases dessa linha de pensamento. O conceito de *Dasein*, por exemplo, é um dos mais divulgados e se refere à dimensão fática da vida humana. Todos os homens estão em um corpo localizado no espaço, na sociedade e no tempo e têm que tomar decisões dentro de limites externos que lhes são inegociáveis. O *Dasein* é a objetividade manifesta na vida de cada um e, nesse sentido, é o caráter de “objeto” de cada um para o outro; afinal, o homem é um ser concreto entre outros seres físicos e é obrigado a se relacionar como tal, tanto em seu próprio corpo quanto referente aos corpos alheios.

Enquanto existente (*Dasein*), ser objetivo, nós somos a diversidade dos seres individuais se afirmando a si próprios. Enquanto consciência absoluta, somos o único sujeito do pensamento absoluto, sujeito presente em escala maior ou menor nas diversas subjetividades de existentes (JASPERS, 1980, p. 50).

Todavia, essa dimensão fática não esgota a humanidade, pelo contrário, somente a abre para algo maior, o campo da liberdade em que o homem pode tomar decisões na sua consciência e re-ver-se como sujeito autônomo incondicionado.

Enfim, enquanto existência possível (*Existenz*) somos liberdade. Em sua liberdade, a existência sabe-se em relação com a transcendência pela qual se oferece a si mesma. A realidade de nossa existência é o eu em seu devir temporal. Está em nosso amor, fala e é nossa consciência; põe-nos em relação com outros e é nossa razão (JASPERS, 1980, p. 49-50).

É nessa segunda dimensão da filosofia da existência de Jaspers que Fanon encontra o sentido da culpa, e o motivo é o seguinte: a abertura do homem para seu ser-livre pressupõe sua relação com o mundo e com os outros homens, e, ao querer a vida pessoal e autêntica, amorosa e racional, o homem esbarra nos limites de seu próprio *Dasein*, que qualifica o seu querer e o insere em uma dialética de alteridade da qual ele, o homem, não possui mais controle. Em outras palavras, ao querer ser incondicionado, o homem tropeça em sua própria condição fática e descobre a angústia de sua existência. O homem é um pássaro de voo curto que almeja as

nuvens. Ali, sozinho com suas forças, o homem se culpa por não conseguir ser quem ele quer ser. A liberdade incondicionada é incompatível com a facticidade.

É essa culpa metafísica, resultado do fracasso da incondicionalidade da liberdade humana, que Fanon identifica como superior ao pensamento oferecido por Mannoni: seguindo a tese de Mannoni, haverá sempre pessoas isentas da responsabilidade pelo mal causado a outrem. É possível ser branco e rico na África do Sul e estar isento de responsabilidade pelo racismo praticado pelo branco proletário da periferia de Johannesburgo. Mas, nesse caso, onde estaria nosso humanismo? É por isso que o capítulo quatro de Fanon é aberto com um excerto de um poema de Césaire (apud FANON, 2008, p. 83):

Não há no mundo um pobre coitado linchado,
um pobre homem torturado,
em quem eu não seja assassinado e humilhado.

A proposta de Fanon é que há uma dimensão humanista de fundo que subjaz a todas as experiências de desigualdade entre os homens, e que o mal, não importa quem o sofra, ataca a todos; da mesma forma, não importa quem pratique o mal, pois se não o combatemos, somos cúmplices dele. Os temas do racismo e da condição do homem negro são os principais de Fanon, mas a concepção existencialista de Jaspers é mais genérica e abrange todas as relações humanas. Na filosofia mencionada, a vida de cada um está lançada em relação à de outros, e o desafio da liberdade é a chance do sucesso, da autenticidade e a possibilidade do sentimento de culpa pelo fracasso.

Além disso, e no que se refere ao sujeito, este também nunca está completamente acabado. A existência-com-o-outro-no-mundo reforça esse inacabamento e torna a experiência do fracasso ainda mais profunda. Tão profunda que se torna *culpabilidade*. O sujeito vive um *sentimento de culpa* que nasce da impossibilidade original do *Dasein* que não se basta a si mesmo e deve morrer, por um lado, e da sua própria liberdade, por outro. O sujeito contrai culpa porque, ao querer o impossível, não pode ser completamente o que quer (PERDIGÃO, 2001, p. 552).

Friedrich Hegel e a questão da identidade

Embora em *Pele negra, máscaras brancas* (2008) Fanon esteja desvelando o processo de constituição da identidade do negro das Antilhas, essa obra é fonte de compreensão dos efeitos psíquicos e socioculturais de países colonizados pela Europa. Com base nesses escritos, será discutido modos de coisificação do sujeito colonial, a partir do diálogo que Fanon estabelece com Hegel, em *Fenomenologia do espírito* (2003), que promove a virada

epistemológica da filosofia moderna ao conceber o conhecimento pela autorreflexão fenomenológica. A teoria da consciência é uma das mais significativas para o pensamento moderno, pelo esforço do filósofo alemão em construir um complexo arcabouço para demonstrar o processo de formação da consciência e sua luta por reconhecimento.

Como observa Paulo Andrade (2023, p. 112):

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, 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.

Na seção “Consciência-de-si”, da *Fenomenologia do espírito*, encontra-se o cerne do pensamento hegeliano a respeito da constituição da identidade, que fornecerá subsídios para as teorias marxistas (sobretudo em relação à alienação), para o existencialismo sartriano, para a psicanálise lacaniana e para as teorias que refletem sobre as relações entre o sujeito colonial e o colonizador, elaboradas por Fanon, tema que será abordado neste ensaio. Eis o parágrafo de Hegel que suscitou a reflexão em Fanon:

178 – A consciência-de-si é em si e para si quando e porque 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, conforme a organização do tradutor Paulo Meneses, 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, quer dizer, ela só existe em relação a outra consciência, ela aponta para uma simetria entre o sujeito e o objeto.

Por outro lado, a consciência-de-si é fechada, vê a si mesma como autônoma e se relaciona consigo mesma sob a forma de objeto. Como bem explica Vladimir Safatle (2007, p. 140 et seq.), 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 pode-se 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, 2003, p. 143).

No processo que se desenrolará no pensamento idealista hegeliano, esse mundo se tornará um espelho onde a consciência poderá descobrir 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 nessa outra autoconsciência. A consciência mantém uma dupla relação, com ela mesma e com o objeto do mundo, isto é, irá descobrir que o “[...] objeto da experiência tinha a mesma estrutura do Eu [...]” e que a “[...] consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si [...]”. Tal como elucida Vladimir Safatle¹, “[...] 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, p. 144).

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 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 nas suas relações a si, como sintetiza Hegel no parágrafo 180:

¹ Para uma leitura mais ampla e detalhada sobre essas três figuras (“consciência-de-si”, “consciência” e “espírito”), sugerimos as aulas de Vladimir Safatle sobre Hegel, disponíveis no *Curso Integral “A fenomenologia do espírito”, de Hegel (2007)*. Ali, Safatle faz uma leitura cerrada dos parágrafos da *Fenomenologia do espírito*. Cf. Referências.

180 – 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, p. 143).

O sentido de “suprassumir”, questão central na dialética hegeliana, merece ser melhor explicitado. Ao comentar as suas escolhas para a tradução dessa obra para o português, Paulo Meneses explica, na “Apresentação”, 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 (Ibid., p. 9). Para Hegel, o *Aufhebung*, traduzido por “suprassunção”², é uma negação, mas que não significa o nada ou o vazio, e sim, “preservação” e “mudança” ao mesmo tempo. Em cada etapa do processo dialético, é preciso passar pela negação de si para alcançar a etapa seguinte, tal como exemplifica Hegel no prefácio da obra:

A contradição é o motor real e fundamental 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. Noutras palavras, o botão é suprassumido, negado em sua individualidade e conservado, em sua essência, na rosa.

Em relação ao parágrafo 185, no qual discute a lógica do reconhecimento, André Oliveira Costa e Agemir Bavaresco (2013, p. 45), em *Movimento lógico da figura hegeliana do senhor e do servo*, observam que, nessa 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), ou seja, o reconhecimento é um movimento de autoconsciências que se reconhecem mutuamente, a partir da negação da consciência-de-si, autônoma, autossuficiente e fechada em si mesma, para o início da consciência-para-si.

Nos parágrafos que se seguem, a partir do 190, Hegel reflete sobre a dialética do Senhor e do Escravo, discutindo como a questão da lógica do reconhecimento se realiza pela mediação do Escravo. À medida que a consciência ingênua supera a “certeza sensível”, ela vai se tornando consciência crítica, percebendo que o processo de obtenção de conhecimento está condicionado por um processo de dominação, como visto no parágrafo a seguir:

² Cf. discussão sobre o termo em Figueredo (2013).

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 (Ibid., 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 mesmo é também sujeito. Dentro dessa estrutura relacional, portanto, cada autoconsciência se relaciona com a outra, seja como uma autoconsciência do sujeito sobre o objeto ou como a autoconsciência do objeto sobre o sujeito. As relações intersubjetivas são sempre relações de servidão e escravidão. O Senhor se confronta com a outra consciência-de-si, a do Escravo. Mas, para reafirmar-se em sua certeza e autoreconhecimento, o Senhor domina o Escravo, negando a este toda a alteridade e tudo que lhe é essencial, quer dizer, ao Escravo. Nesse movimento de dominação, o Senhor suprassume o outro, pois o outro não é outro para ele.

Nesse ato de suprassunção/dominação ao submeter o Escravo, o Senhor depende de que este o reconheça como Senhor. Dessa 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, agora 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, na qual a consciência está integrada com todos os outros.

Sartre e a luta pós-colonial

Sartre é talvez o maior interlocutor e parceiro intelectual de Fanon; por isso, existe entre ambos um grau de confidencialidade que não se mede por um ou dois momentos, mas por uma grande bandeira defendida em conjunto: a luta contra a colonização. Se começarmos a investigar a recepção que Fanon faz da obra de Sartre, especialmente pelas críticas negativas

de Fanon a trechos da obra *Orphée noir* (1948), corre-se o risco de supor que não existam laços mais profundos entre eles do que o conteúdo manifesto nessas críticas. O tom é sempre sério entre os dois, mesmo nos momentos leves e de comunhão de interesses, mas o menor deslize de um já é argumento suficiente para o outro “puxar a orelha” do companheiro e fazê-lo retornar ao juízo à força.

Como exemplo, tem-se a crítica de Fanon a Sartre por este ter cometido o erro de falar a respeito do ser do negro, mas sem a participação deste (replicando formalmente o colonialismo, portanto): “E o erro de Sartre foi não apenas querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte” (FANON, 2008, p. 121). Na amizade que nutre por Sartre, Fanon percebe que o seu aliado ingenuamente julgou ter conseguido, em algum momento, abordar a questão da colonização *tout court*. Fanon analisa esse erro de Sartre e identifica – pelo recurso à obra de Sigmund Freud – características da infância: ingenuidade, sensação de fartura, solidão autoimposta. Isso nos coloca em um interessante jogo de leituras entre os autores: Fanon lê Freud para ler Sartre, o que nos dá Freud lendo Sartre através de Fanon.

Assim, o que impõe é a necessidade de entender o “conteúdo freudiano” utilizado por Fanon para acessar sua leitura sobre Sartre, já que é desse material que é feita a crítica. Em outro trecho do seu livro, encontra-se citado o psicólogo Alfred Adler, de quem Fanon retira a metodologia para avaliar qualquer homem a partir da linha que o liga até sua infância. E como Adler é leitor de Freud, essa citação nos ligará a Freud de uma maneira interessante, porque conecta o que foi visto sobre Hegel à contribuição freudiana. Por isso, abaixo usaram-se de uma citação longa de Fanon, parágrafo a parágrafo, quando cita a obra *Connaissance de l’homme*, de Adler, e pondera sobre como “encaixá-lo” em seu próprio pensamento. Veja:

Para inventariar a concepção do mundo de um homem, convém efetuar investigações como se, a partir de uma impressão da infância, traçássemos uma linha até o estado atual. Em muitos casos, conseguiremos efetivamente traçar o caminho percorrido até então pelo sujeito. É a curva, a *linha de orientação* sobre a qual a vida do indivíduo, desde a sua infância, desenhasse esquematicamente [...], pois, na verdade, o que age é sempre a linha de orientação do indivíduo, linha cuja configuração sofre certas modificações, mas cujo conteúdo principal, a energia e o próprio sentido subsistem, implantados e sem alteração desde a infância, com uma certa conexão com o ambiente da infância, que mais tarde se destacará do meio mais vasto, inerente à sociedade humana (A. Adler, *Connaissance de l’homme*, Ed. Payot, p. 57-58.) (ADLER apud FANON, 2008, p. 67).

Ao passo que Fanon comenta:

Mas estamos antecipando, e já se percebe que a psicologia caracterológica de Adler nos ajudará a compreender a concepção do mundo do homem de cor. Como o negro é um ex-escravo, apelaremos também para Hegel; e, para concluir, recorreremos a Freud (FANON, 2008, p. 67-8).

Em Fanon, esse modo de ler a psiquiatria segue o lema teórico do qual os homens não teriam problemas em suas existências se, fortuitamente, não tivessem tido infância. Ali nascem os problemas que florescerão mais tarde. E Sartre cometeu um desses erros infantis ao seguir um dos roteiros típicos do homem branco. Basicamente, seu erro foi supor que a luta contra a colonização pode ser feita sem o engajamento dos colonizados, ou à revelia deles, como uma libertação vinda de cima. Esse julgamento, formalmente assemelhado ao de uma criança que espera a ordem paternal para sair do castigo imposto por seus próprios pais, replica aquela ausência ontológica entendida a partir de Hegel e faz do negro, novamente, um infante sem maturidade para assumir seu ser intrínseco.

Por seu próprio lado, e um bom tempo depois de *Pele negra, máscaras brancas*, Sartre aceita o convite de Fanon para prefaciar sua última obra, o livro *Os condenados da terra* (1961), redigido às pressas. Foi a ocasião perfeita para Sartre mostrar seu tributo e aliança eterna com o martinicano. Basicamente, as primeiras três páginas do prefácio de Sartre são para apresentar Fanon no sentido de elogiá-lo, ou melhor, de lhe prestar mérito em sua eloquência como homem negro, militante de uma proposta elevada de humanismo.

Aos olhos do existencialista francês, o mérito de Fanon se sobressai no cenário intelectual ao negar peremptoriamente qualquer positividade do processo colonizador. Mais que isso, Fanon quebra a máscara colonialista que crê ter feito um bom trabalho histórico ao detectar ingenuamente que colonizou com tanto sucesso que os colonizados agora falam por si. Isso é tão verdadeiro quanto querer manter acesa a sanha narcisista. Longe disso, aberto ao homem e tendo a questão negra como pilar central do texto, Fanon pede para que “[...] deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo. Há séculos [...]” (FANON, 2008, p. 4-5). Se temos que vaticinar algo a respeito de como Sartre vê a obra e o autor, é que o respeita e admira sua perspectiva psiquiátrica.

Quando Fanon, ao contrário, diz que a Europa cava a própria ruína, longe de soltar um grito de alarme, apresenta um diagnóstico. Este médico não pretende nem condená-la sem apelação – há tais milagres – nem lhe fornecer os meios de cura; constata que ela agoniza (SARTRE, 1968, p. 5).

Olhando o lado de Sartre, sempre lhe foi muito clara a inspiração libertacionista de Fanon, na qual pouco importavam o fim e o destino de toda a Europa. São dois revolucionários que põem em prática ensinamentos de Karl Marx. Entre pares tão fincados em suas respectivas lutas nacionais – Sartre, na esperança de sustentar uma Europa republicana com a sua França livre; Fanon, com suas lutas terceiro-mundistas perfurando a crosta do racismo em que agoniza o homem negro, antilhano e escravo no geral – são dois guerreiros pareados em bandeiras e dispersos pela geografia. É até mesmo razoável que entre Sartre e Fanon houvesse uma barreira teórica devido a seus respectivos engajamentos. Mas saltam aos olhos a grandeza da amizade e o companheirismo deles – ambos sonham com a descolonização. Leiamos Sartre:

Evidentemente, Fanon menciona de passagem nossos crimes famosos, Sétif, Hanoi, Madagascar, mas não perde o seu tempo a condená-los; utiliza-os. Desmontam-se as táticas do colonialismo, o complexo jogo das relações que unem e opõem os colonos aos “metropolitanos”, faz isso *para seus irmãos*; seu objetivo é ensiná-los a desmantelar-nos (SARTRE, 1968, p. 6).

Cada qual lutando em uma arena própria, Sartre sabe que terá mais força quanto mais franceses convencer a ler Fanon! Isso lhe parece razoável, pois, com a independência intelectual de Fanon, o único que pode sair ganhando alguma coisa com essa relação é o homem europeu, porque, em sua luta interna, saberá como ele próprio é visto por pessoas de outros continentes e países. Isto é, terá a experiência de ser objeto para outro homem, saberá como é visto, caráter objetual de si mesmo que, por suas próprias forças, jamais seria capaz de vir a conhecer, exceto por um autor estranho – Frantz Fanon: “Tende a coragem de o ler, por esta primeira razão de que ele fará com que vos sintais envergonhados, e a vergonha, como disse Marx, é um sentimento revolucionário” (SARTRE, 1968, p. 8).

Até este ponto, é difícil dizer que Sartre não compreende e até mesmo não faz suas as bandeiras políticas e ideológicas de Fanon, embora do outro lado do arame farpado. A descrição que Sartre faz da luta do homem negro pelo seu sentido pleno (fanoniano) de libertação é bem próxima da do martinicano e lhe permite a releitura a partir de um sutil deslocamento do ponto de que se fala, mas não do dito. A forma direta com a qual Sartre fala a outros europeus do livro de Fanon (posto como objeto único de alteridade histórico-cultural ao homem colono europeu) é claríssima em sua apologia à maneira como Fanon põe os termos litigiosos em linguagem simples e clara: “O indigenato é uma neurose introduzida e mantida pelo colono entre os colonizadores com o consentimento deles” (SARTRE, 1968, p. 13).

Considerações finais

Pela exposição feita acima, conclui-se que Frantz Fanon contém uma perspectiva filosófica aberta sobre o homem negro. Sem pretender esgotar o assunto ou construir uma estrutura conceitual coesa e fechada, o autor dialoga com filósofos europeus na medida em que as obras destes comportam os aspectos e sentidos do objeto daquele.

Nesse sentido, Karl Jaspers pode ser visto como o filósofo menos incômodo a Fanon. O existencialismo, como doutrina, é dilatado o suficiente para abraçar as categorias de “branco” e “negro” utilizadas, e, justamente por isso, o conceito de “culpa metafísica” tem a sua aplicação estrita no texto de Fanon. De fato, diferentemente de Hegel e sua filosofia da subjetividade, a teoria de Jaspers não precisa ser adequada ou moldada por Fanon; ao contrário, é aplicada tal como é pelo próprio autor. Isso nos mostra como, de um lado, Fanon se apropria pontualmente de Jaspers e, por outro, como também Jaspers para ele é um autor auxiliar e complementar, sem grandes arestas a serem aparadas.

Já Hegel é diferente para Fanon. Sua obra, como um todo, é inassimilável. A marcha da consciência em direção ao Espírito Absoluto é uma trajetória da brancura pelo tempo da história, em que o negro é apenas uma etapa a ser assimilada pela próxima forma do espírito. Todavia, se o todo não é compatível com seus próprios interesses, as partes da filosofia hegeliana não perdem seu valor.

Além das renomadas conferências de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia* do Espírito, o segmento referente à dialética do Senhor e do Escravo tem suscitado diversas interpretações ao longo do tempo, analisadas a partir de várias perspectivas. Desde a leitura efetuada por Marx, que a interpretou como uma metáfora das lutas de classe, até os desdobramentos hegeliano-marxistas realizados por teóricos como Georg Lukács e Herbert Marcuse. Como destacado pela filósofa e historiadora Susan Buck-Morss (2011, p. 145), a questão central reside no fato de que os leitores marxistas brancos não tendiam a considerar a escravidão como algo significativo. Isso se dava pelo entendimento desse sistema como parte de um mundo pré-moderno, já excluído da história e relegado ao passado, ignorando, assim, o quanto esse modelo continua a exercer influência no mundo contemporâneo.

Com a breve apresentação de alguns parágrafos nos quais Hegel expõe o dinamismo da realidade, manifestado pela consciência que se expande gradualmente e se apresenta como um fenômeno em constante devir, não se teve a intenção de realizar uma leitura aprofundada dessa complexa e desafiadora gramática da *Fenomenologia do Espírito*. Em vez disso, buscou-se contribuir para a interpretação realizada por Fanon.

A leitura de alguns parágrafos do capítulo 4, de *Fenomenologia do espírito*, e de *Pele negra, máscaras brancas*, mostra dois projetos filosóficos diferentes. O empenho de Fanon está em buscar marcar a diferença entre a dialética do Senhor e do Escravo de Hegel e o senhor e o escravo do sistema colonial. Mas, ao marcar essa diferença, Fanon busca fazer um paralelo com o texto hegeliano, mesmo sabendo da completa incompatibilidade do sistema hegeliano, porque ao negro colonizado é negada uma explicação ontológica, como assinala no capítulo “A experiência vivida do negro”: “Claro, bem que existe o momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (FANON, 2008, p. 103). Por essa razão, há uma visível distância entre o sistema hegeliano e o sistema colonial³.

E, por fim, Sartre é lido, relido, criticado, assimilado, defendido, vilipendiado, adorado, soletrado e perdoado por Fanon. Seus pontos de discórdia intelectual são parecidos com as diferenças de estratégias de dois generais que comandam o mesmo exército. Discordam sobre como agir, mas não de que ambos têm que agir e contra quem agir. Assim, as suas respectivas faces teóricas são superadas por sua práxis conjunta e, se os dois compõem a mesma imagem de resistência e luta, o fazem com o olhar direcionado para lados diferentes, mas com o mesmo horizonte em vista.

No brilhante “Prefácio” de *Pele negra, máscaras brancas*, Lewis Gordon (2008) sintetiza uma ideia que serve de ponto de inflexão: a partir do pensamento instigante de Fanon, Gordon afirma que a “[...] liberdade requer um mundo de outros [...]”, e em seguida, questiona: “Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem o reconhecimento?”. Gordon quer mostrar que o racismo força um grupo de pessoas a ficar de fora da dialética entre o Eu e o Outro, afetando 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, afirma Fanon, não é apenas no âmbito da negação da inserção social, mas em relação a todo um eixo axiológico que lhes é negado, seja a razão ou o conhecimento que fundamenta a civilização ocidental.

³ Muitos pesquisadores têm buscado desenvolver esse ponto (cf. KLEINBERG, 2003; FAUSTINO, 2021).

REFERÊNCIAS

- ASHCROFT, B, GRIFFITHS G, TIFFIN H. **Post-Colonial Studies: the key concepts**. 2. ed. London: Routledge, 2007.
- ANDRADE, P. A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética hegeliana. *In*: COSTA E SILVA, N. F. da (org.). **Literatura, decolonialidade e trânsitos**: Guiana Francesa e Suriname. Rio Branco, AC: Nepan Editora, 2023. p. 145-166.
- BUCK-MORSS, S. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 90, p. 131-171, jul. 2011. DOI: 10.1590/S0101-33002011000200010.
- COSTA, A. O.; BAVARESCO, A. Movimento lógico da figura hegeliana do Senhor e do Servo. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 36, n. 1, p. 37-60, 2013. DOI: 10.1590/S0101-31732013000100004.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- FAUSTINO, D. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação canibalizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 33, n. 59, ago. 2021.
- FIGUEREDO, F. L. R. 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. **Anais [...]**. [S. l.: s. n.], 2013. CD-ROM.
- GORDON, L. R. Prefácio. *In*: FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- JASPERS, K. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1980.
- JASPERS, K. **A questão da culpa**: a Alemanha e o nazismo. Tradução: Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.
- KLEINBERG, E. Kojève and Fanon: the desire for recognition and the fact of blackness. *In*: ABBEELE, V. D.; STOVAL, T. (org.). **French civilization and its discontents**. Nationalism, colonialism, race. Lanham, MD: Lexington Books, 2003. p. 115-128.
- PERDIGÃO, A. C. A filosofia existencial de Karl Jaspers. **Análise psicológica**, ano XIX, n. 4, p. 539-557, 2001.

SAFATLE, V. **Curso integral “A fenomenologia do espírito”, de Hegel (2007)**. Disponível em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%AAdrito_de_Hegel_2007. Acesso em: 16 jan. 2020.

SARTRE, J.-P. Prefácio. *In*: FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

Sobre os autores

Paulo ANDRADE

Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara – SP – Brasil. Professor Assistente, Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas (DLLLC). Doutorado em Estudos Literários (UNESP). Co-chair da Brazil Section da LASA (*Latin American Studies Association*).

Rafael César PITT

Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Santana – AP – Brasil. Professor Adjunto. Doutorado em Estudos Literários (UNESP/FCLAr). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (UnB).

CRediT Author Statement

- Reconhecimentos:** Não aplicável.
 - Financiamento:** O presente artigo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - Código de Financiamento 001 – como parte das atividades do Doutorado Interinstitucional - Dinter Unesp/Unifap (2018-2022) e apoio da CAPES (AUXPE – PROEX, processo 23038.00387/2022-38).
 - Conflitos de interesse:** Não há conflitos de interesse.
 - Aprovação ética:** O artigo é teórico e não passa por experiência com seres vivos.
 - Disponibilidade de dados e material:** Não aplicável.
 - Contribuições dos autores:** **Autor 1 (Paulo Andrade)** contribuiu com o artigo delimitando o diálogo de Frantz Fanon com Hegel dentro do campo da teoria pós-colonial. O **Autor 2 (Rafael César Pitt)** contribuiu com o artigo delineando o diálogo de Frantz Fanon com os filósofos Karl Jaspers e Sartre.
-

Processamento e edição: Editora Ibero-Americana de Educação.
Revisão, formatação, normalização e tradução.

