

CALIBÃ EM FRENTE AO ESPELHO: A EXPERIÊNCIA VIVIDA DO HOMEM NEGRO COMO RESPOSTA À ALIENAÇÃO COLONIAL¹

Lucas Passos de Moura²
Priscilla Melo Ribeiro de Lima³
Daniela Scheinkman⁴

Resumo: Este artigo investiga de que modo a articulação entre a condição de estrangeiro e a condição de homem negro contribuiu para a formulação da chamada “experiência vivida do homem negro” [*l’expérience vécue du Noir*]. Tal articulação é compreendida como resultado direto da alienação colonial, processo que impôs a diversos povos dominados a negação de seus referenciais culturais em favor de um modelo hegemônico. Para fundamentar esta análise, recorre-se ao pensamento do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, cuja vivência como estrangeiro na Metrópole evidenciou o estranhamento gerado pelas falsas promessas de pertencimento impostas pelo colonialismo. Amparado na crítica anticolonial e nos escritos de Fanon, o presente estudo analisa esse mesmo movimento no ensaio “*Stranger in the Village*”, incluído na coletânea *Notes of a Native Son*, do escritor norte-americano James Baldwin. Busca-se, assim, evidenciar como a experiência dupla de deslocamento pode se constituir como uma posição privilegiada para a construção de uma perspectiva literária e crítica.

Palavras-chave: Homem negro; Experiência vivida; Alienação colonial; Frantz Fanon;

¹ Algumas questões abordadas neste artigo foram inicialmente formuladas na dissertação *Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura* (MOURA, 2024), defendida em 28 de agosto de 2024 e depositada no repositório digital da Biblioteca da Universidade Federal de Goiás (UFG), sendo aqui retomadas e aprofundadas a partir de um recorte diferente.

² Bacharel e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutorando na linha “Psicanálise, Psicopatologia e Linguagem” do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC, UnB). E-mail: lucaspassosdemoura@gmail.com.

³ Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), Mestre e Doutora em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC, UnB), com estágio pós-doutoral em Literatura pelo Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade de Brasília (PosLIT, UnB). É docente do Curso de Psicologia da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG), do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Educação da UFG (PPGP, UFG) e do Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da UFG (PPGLL, UFG). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Narrativas Marginais, e o Grupo de leituras Laboratório de Literatura (LabLit). E-mail: primlima@ufg.br.

⁴ Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC, UnB). Possui Graduação em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula (1986). Pós-doutorado na USP pelo Programa de Pós-Graduação de Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano (2019). Pós-doutorado na Universidade de Tel-Aviv pelo Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências Sociais (2020). Mestrado em Psicanálise pela Université de Paris VIII (1994) e Doutorado em Filosofia pela Université de Paris VIII (1999). É Membro dos Fóruns do Campo Lacaniano-Brasília. E-mail: daniela.scheinkman@gmail.com.

James Baldwin.

Caliban in front of the mirror: the lived experience of black man as a response to colonial alienation

Abstract: This work investigates how the articulation between the condition of being a foreigner and that of being a Black man contributed to the formulation of the so-called “the lived experience of the black man” [*l’expérience vécue du Noir*]. This articulation is understood as a direct result of colonial alienation, a process that imposed on various dominated peoples the negation of their cultural references in favor of a hegemonic model. To support this analysis, we recurred to the thought of Martinican psychiatrist Frantz Fanon, whose experience as a foreigner in the Metropole revealed the estrangement caused by the false promises of belonging imposed by colonialism. Based on anti-colonial critique and Fanon’s writings, this study examines the same dynamic in the essay “Stranger in the Village,” included in the collection *Notes of a Native Son* by the African American writer James Baldwin. The aim is to highlight how the dual experience of displacement can serve as a privileged standpoint for the development of a critical and literary perspective.

Keywords: Black man; Lived experience; Colonial alienation; Frantz Fanon; James Baldwin.

Introdução

Calibã: Sim, vocês me ensinaram a sua língua, e meu lucro foi aprender a amaldiçoar. Que a peste rubra destrua os dois, por me ensinarem a sua língua.
(Shakespeare, 2022, p. 135).

Retirada da última peça de Shakespeare (2002), *A tempestade*, a citação que introduz este artigo foi exaustivamente referenciada por teóricos da diáspora negra — de Aimé Césaire à bell hooks, revelando uma aposta de crítica premonitória nessa que se tornará uma das obras mais enigmáticas do dramaturgo inglês. Escrita entre 1610 e 1611, período atravessado pelo empreendimento das Grandes Navegações, essa é tomada por muitos como um protótipo dos debates quanto aos efeitos da dominação colonial, principalmente através da emblemática e monstruosa figura de Calibã. Descrito como “um escravo selvático e deformado” (p.115), filho da bruxa Sycorax, este ser que representa o limiar entre o humano e o abjeto, foi

reivindicado como porta-voz da situação das colônias por sua insubmissão e pelo pano de fundo de sua lamúria proclamada durante toda a trama: em verdade, a ilha que serve de cenário à história lhe pertencia e foi roubada por ardil de Próspero, aquele que se tornará, também, o seu senhor. Mesmo sendo bastante retorquida, em especial pela crítica especializada, como a de Harold Bloom, essa reivindicação parece destacar um aspecto atual na obra de Shakespeare: o ressentimento existente nas relações de dominação e nas promessas que estas carregam.

Por certo, a relação de dominação circunscrita no panorama citado não seria fortuita: diz das condições históricas para a estruturação do Capitalismo, vide a ligação entre o desenvolvimento industrial na Europa e a espoliação dos territórios que virão a ser as colônias. É imprescindível destacar que a expropriação não se restringiu apenas aos recursos naturais, pois também se estendeu aos recursos culturais dos povos originários das regiões ocupadas. A partir da violência, houve a imposição da cultura de determinado grupo como discurso identificatório e de reconhecimento, enquanto as demais culturas existentes e suas matrizes identificatórias se tornaram alvo de rechaço e esquecimento. Essa tentativa de anulação de determinadas culturas foi nomeada de “alienação colonial” por Fanon (2021) e, por muito, foi suavizada pela historiografia dominante, sendo anteriormente chamada de “assimilação” (Fanon, 2021). Segundo Munanga (2020), a possibilidade de críticas desse processo, mesmo já existentes na história de resistência dos povos oprimidos, ganhou mais notoriedade com a migração dos descendentes dos africanos sequestrados, os sobreviventes espalhados nas colônias, para as grandes universidades europeias nas últimas décadas do século XX.

Segundo essa leitura, as críticas que circularam nos meios acadêmicos e que, ainda hoje, animam os debates em torno das perspectivas anticoloniais, teriam suas raízes no estranhamento experimentado pelos estudantes das colônias em vista da maneira como eram recebidos na Metrópole. Muitos destes, convencidos de que faziam parte da cultura dominante, constituíram-se a partir de ideais que, via de regra, modularam os costumes, os padrões estéticos, imperativos socialmente investidos e as aspirações narcisisticamente prezadas pela cultura. Por certo, o

estranhamento poderia ser correlacionado à frustração desses estudantes negros ao perceberem que os imperativos culturais, em vez de os integrarem à cultura, eram efeito da alienação colonial; ou seja, remetiam à tentativa de anulação das culturas que os originavam.

Os exemplos de resposta a essa situação são inúmeros: *Notes of a native son* de James Baldwin (2017), *Diário de um retorno ao país Natal* de Aimé Césaire (2021), *Black Boy* de Richard Wright (2023), *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon (2020), entre outros. Destacamos como todos os exemplos escolhidos partem de um recorte de gênero e raça, homem negro, e também ressaltamos como todos esses escritores e teóricos estavam de alguma forma dialogando, diálogo evidenciado nas relações de filiação intelectual: James Baldwin foi discípulo de Wright durante os seus anos de formação nos EUA, assim como Fanon foi de Césaire quando este lecionava em um Liceu na Martinica, tendo inclusive militado a favor da candidatura deste para deputado em 1945. Também, Fanon leu a tradução para o francês do relato autobiográfico de Wright na revista *Temps Modernes*, sendo este fundamental para a escrita de seu primeiro trabalho de crítica anticolonial.

Embora nem todos os autores se citem diretamente, acreditamos que há entre eles um diálogo indireto, marcado por influências mútuas, que pode ser sintetizado pelo conceito de “experiência vivida do homem negro” [*l’expérience vécue du Noir*]⁵. Esse conceito, por sua vez, refere-se ao processo de constatação da diferença de tratamentos dados às pessoas negras em culturas racistas, sendo que, geralmente, essa constatação também apontaria para os furos das lógicas perversas que sustentam a perpetuação da dominação colonial. Em particular, defendemos que duas das obras citadas nos permitem explorar esse processo com maior profundidade. A primeira é *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2020), escrita no período em que o psiquiatra martinicano Frantz Fanon se reconhecia

⁵ Seguindo a consideração de Gordon (2015) e Faustino (2020), optamos por traduzir *l’expérience vécue du Noir* como “a experiência vivida do homem negro” em vez de “a experiência vivida do negro”. Essa escolha se ancora, sobretudo, nas observações de hooks (2022), por destacarem o viés sexista em Fanon ao tomar a categoria “homem” como sinônimo de “humano”, especialmente na obra em análise.

simultaneamente como negro e como estrangeiro na França (CHERKI, 2022; SHATZ, 2024). Em suas formulações teóricas, Fanon articula essas duas condições a um olhar crítico sobre a cultura dominante. A segunda é *Notes of a Native Son*, de James Baldwin (2017), em que o ensaio literário e memorialístico revela, de modo contundente, a experiência de deslocamento e o enlace entre a condição de estrangeiro e de homem negro vivida pelo autor.

A partir dessas aproximações, este artigo propõe como objetivo principal: investigar de que modo a articulação entre a condição de estrangeiro e a condição do homem negro contribuiu para a formulação do que se compreende aqui como uma resposta crítica à alienação colonial. Com isso em vista, elegemos como objetivos específicos: examinar a “experiência vivida do homem negro” proposta por Fanon como um destino à condição do homem negro na cultura Moderna; e avaliar as possíveis aproximações entre a crítica de Fanon e a perspectiva desenvolvida por James Baldwin em seus ensaios críticos e textos literários. O percurso de nosso estudo tem início com a retomada da formulação conceitual desenvolvida por Fanon (2020), especialmente no quinto capítulo da obra em foco, no qual se evidencia o entrelaçamento entre reflexão teórica e linguagem literária como crítica quanto aos impasses provocados pela dominação colonial. Neste momento, é alvo de nosso interesse observar como o teórico descreve o estranhamento vivido por aqueles que se deparam com os limites das promessas culturais de pertencimento. Em seguida, abordaremos o ensaio “*Stranger in the Village*”, da coletânea *Notes of a Native Son*, de James Baldwin, cuja escolha se justifica pela afinidade com as formulações fanonianas. Embora já se reconhecesse como negro nos Estados Unidos, é em um vilarejo suíço que Baldwin se vê reduzido a uma diferença radical, já que sua presença é concebida como algo que não pertence a nada previamente conhecido nesse determinado espaço. Por fim, defendemos que a crítica construída a partir da sobreposição dessas duas condições — ser homem negro e ser estrangeiro — revelaria uma posição privilegiada quanto ao juízo em relação às lógicas de pertencimento sustentadas pelo colonialismo, sobretudo quando nos referimos aos imperativos investidos socialmente e ao horizonte de ideais da cultura.

Entre o ressentimento e a experiência vivida

Este livro deveria ter sido escrito há três anos... Mas àquela altura as verdades nos incendiavam. Hoje elas podem ser ditas sem ardor. Tais verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens (...) Apenas alguns dos que nos lerão serão capazes de desvendar as dificuldades que enfrentamos na redação desta obra. (Fanon, 2020, p. 22-23, grifo nosso).

A escrita de *Pele negra, máscaras brancas* poderia ser definida como um difícil exercício. Para além das adversidades comuns ao ofício da escrita, havia, pelo menos, outras duas objeções ao empreendimento intelectual de Frantz Fanon: a oposição acadêmica na figura de seu orientador, o professor Dechaume, que recusou categoricamente o manuscrito apresentado como tese de exercício em medicina ainda com o título provisório de *Essai sur la désaliénation du Noir* [Ensaio sobre a desalienação do negro]; e a própria temática da obra, que atravessava a constituição subjetiva do autor. Em verdade, pouco se sabe acerca deste período em que o psiquiatra, ainda estudante, morava em Lyon, cidade eminentemente branca. Shatz (2024), seu biógrafo e comentador de seu espólio intelectual, em vista dos pouquíssimos registros acerca deste momento, afirma que é possível que este tenha sido marcado por um profundo isolamento e solidão.

Após participar dos conflitos da Segunda Grande Guerra, em que lutou no lado francês, acreditando defender ideais humanistas diante do nazismo, Fanon teve a possibilidade de seguir seus estudos na metrópole, escolhendo cursar, inicialmente, odontologia em Paris. Não se acostumando com o ambiente, os bordéis desativados da rua Blondel que deram lugar a moradias estudantis, e buscando uma educação que se estendesse, ainda, ao campo da filosofia, literatura e sociologia, ele escolhe mudar de curso e se fixar em Lyon (Cherki, 2022). Essa sua escolha, que o distanciava dos poucos amigos que ainda mantinha já que eles moravam na capital, parece conter, de modo embrionário, a posição de Fanon ante as promessas da cultura.

De fato, já nesse momento, havia uma desconfiança quanto ao que se apresentava como uma promessa de integração. Em sua terra natal, a Martinica, ainda hoje considerada um território francês ultramarino, era-lhe ensinado que ele também era um legítimo cidadão francês. Não obstante, essa crença era sustentada de uma maneira muito específica, tão irônica quanto perversa: “nas Antilhas, o jovem negro (...) na escola repete incessantemente ‘nossos pais, os gauleses’” (Fanon, 2020, p. 162). Essa repetição, que Faustino (2018) descreve como um pilar da alienação colonial, provocava “identificação, ou seja, o jovem negro [adotava] subjetivamente uma atitude de branco” (Fanon, 2020, p. 163). Certamente, essa adoção não seria uma mera imitação, mas algo que incidiria no *continuum* cultura e psiquismo, influenciando na dialética da constituição subjetiva dos sujeitos sob a dominação colonial: “pouco a pouco, vemos formarem-se e cristalizarem-se no jovem antilhano uma atitude e um hábito de pensar e de ver que são essencialmente brancos” (Fanon, 2020, p. 163).

Como já detalhamos, essa condição, que se constrói a partir da cultura moderna, pressupunha um pertencimento fadado à frustração. Isso ocorreria pois, mesmo se considerando cidadãos franceses, filhos dos gauleses, o contingente da população dominada tinha, a partir da cor de sua pele, um lembrete que desmentia toda essa construção ideal. Fanon recorre a Nietzsche (2009) para entender que o alinhamento entre a contrapartida moderna de pertencimento cultural, os ideais compartilhados socialmente e a frustração diante do racismo como braço da dominação colonial teria como desenlace o ressentimento. O resultado é o ressentimento, pois se cria uma situação em que o outro se torna responsável pela condição do dominado. Sustenta-se, assim, uma dinâmica em que o dominado, buscando corresponder aos imperativos da cultura, assumiria uma posição no esquema de dominação colonial que corresponde ao status de “vítima”. Essa escolha impediria tanto a responsabilização subjetiva quanto a possibilidade de transformação social, que desembocaria, inevitavelmente, em ressentimento: “o comportamento do homem não é apenas reativo. E sempre há ressentimento em

uma reação. Nietzsche já havia indicado isso em *A vontade de poder*” (Fanon, 2020, p. 242).

Ainda quanto a isso, Fanon observa a sutileza da alienação colonial através do contínuo desprezo pela população que não dominava a língua francesa e que se comunicava em crioulo em sua terra natal. Fanon (2020, p. 31) denuncia, já no primeiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*, que possuir ou não o domínio da língua expressa-se como parte da dinâmica de dominação e de pertencimento à cultura: “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. É partindo dessa lógica que encontramos uma das principais críticas de seu pensamento: o contato entre o colonizador e o colonizado, permeado por diferenças evidentes entre as culturas, produz uma narração fantasiosa em que essas diferenças culturais se inscrevem ordenadas em uma escala valorativa.

A ficção das construções coloniais que buscam lidar com as diferenças no encontro entre culturas remete a verdadeiros mitos em que, no polo do “bom” encontra-se a brancura, e no polo do “ruim” encontra-se a negrura (Munanga, 2020). Constituir-se em uma cultura racista é assumir essa escala valorativa que, ao cabo, refere-se ao que é considerado, ou não, humano: “tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa” (Fanon, 2020, p. 31). Falar francês como um verdadeiro francês, ou seja, falar o francês que se fala na metrópole e não outras variantes, como o crioulo, traduz-se como uma possibilidade para ser reconhecido como parte integrante de uma cultura, assegurando, inclusive, a possibilidade de ser reconhecido como humano. Portanto, na escala valorativa de culturas racistas, ser reconhecido como humano é ser reconhecido como branco.

Ainda quanto a isso, podemos mencionar os mitos veiculados à leitura cultural dominante acerca da diferença que, como já tratado, condensam na negrura tudo aquilo de ruim. Um destes é o mito do estuprador negro, analisado por Davis (2018), e que Fanon trabalha arduamente em sua obra. Este consistiria no terror associado

à possibilidade de que, conjugada à imagem do homem negro, há a de uma besta sexual insaciável. Em *Pele negra, máscaras brancas*, esse mito é trabalhado criticamente, demonstrando que há neste um encobrimento das dinâmicas de dominação e de suas fantasias: os povos dominadores imaginam que os povos dominados responderiam à violência empregada na dominação colonial da mesma maneira. O que está escamoteado com o mito do estuprador negro são os estupros efetivamente perpetrados durante o processo de alienação colonial e que ainda remetem aos projetos de embranquecimento populacional.

Ante o exposto, retomamos a perspectiva de Lélia Gonzalez (2020) acerca da crítica fanoniana sobre a escala valorativa criada a fim de dar conta das diferenças culturais. Para a antropóloga e intelectual brasileira, essa construção ficcional teria implicações na maneira como lidamos com o nosso próprio passado. Como observado, os povos dominados recebem uma história contada e se reconhecem nos mitos que a sustentam, tomando-a, igualmente, como a sua própria história. Esses mitos impedem a emergência da história oprimida pela dominação ideológica, história que nos conduz à materialidade. Assim, conseguimos entender que, por exemplo, o mito do estuprador negro agiria impedindo a construção da história dos estupros realizados na dominação.

Para Fanon, os efeitos subjetivos desse movimento seriam evidentes. O teórico observa como esse esquema valorativo apareceria na vida psíquica dos sujeitos inseridos na dinâmica colonial e, geralmente, operaria a partir de uma tentativa de corresponder às exigências narcísicas da cultura, as “máscaras brancas”. Neusa Santos Souza (2021) e Isildinha Baptista Nogueira (2021) retornam a essa importante noção e descrevem como há uma transmissão geracional dessas exigências a partir de ideais investidos socialmente, ideais que aspiram pela humanidade maquiada na brancura. Em outro lugar, abordamos como esse fechamento narcísico, transmitido pelo discurso racista, operaria de maneira que até mesmo movimentos críticos a esse fenômeno se enquadrariam de acordo com a lógica redutora do processo de branqueamento (Moura; Scheinkman; Lima, 2025). Por certo, isso que Fanon (2020) chama de “duplo narcisismo” — o encerramento do

branco em sua brancura e o do negro em sua negrura — alimentaria uma busca incessante por branqueamento, uma vez que isso sintetiza o que é o humano em culturas racistas. O teórico ilustra esse movimento nas escolhas amorosas abordadas no segundo e no terceiro capítulo de sua obra, que invariavelmente recaem sobre parceiros brancos.

Mesmo com esse esforço generalizado em sustentar a hierarquia valorativa construída para classificar as diferenças culturais, defendemos que há sempre algo de irredutível à construção ficcional, um verdadeiro resto que não se inscreve na escala valorativa, e que retorna apontando a sua fragilidade. Em *Pele negra, máscaras brancas*, esse resto que se configura a contrapelo dos mitos difundidos na cultura e que se revolta contra as promessas de pertencimento, avessa ao ressentimento cristalizante tão comum à subjetividade negra em culturas racistas, poderia ser encontrado na experiência vivida do homem negro (Fanon, 2020).

A experiência vivida do homem negro se constitui no pensamento fanoniano como uma verdadeira noção conceitual. Como Gordon (2015) e Judy (1993) analisam, poderíamos defini-la como uma identidade consciente [*conscious identity*], isto é, uma identidade que evidencia a situação em que o negro se encontra na cultura: ele já é negro de partida e, ao mesmo tempo, é tornado negro pela perspectiva insistente e dominante do racismo. Trata-se, portanto, de uma identidade consciente no sentido fenomenológico, pois se revolve na intencionalidade e na atribuição de sentido, revelando a experiência da consciência em processo de se tornar negro, movimento que se articula de modo análogo a uma dialética.

Como Renault (2014) observa, as raízes desse aspecto no pensamento fanoniano poderiam ser localizadas na filosofia existencialista, em especial, na contribuição de Simone de Beauvoir. De acordo com Provost (2021), é no segundo tomo de seu principal trabalho que somos introduzidos à possibilidade de produzir uma perspectiva crítica em relação à abstração da realidade a partir da experiência vivida, tomando-a como referencial para a teorização. Beauvoir utilizou sua experiência vivida como mulher a fim de produzir uma leitura singular e contrária

acerca das principais produções de sua época, que tomavam o *locus* social da mulher a partir de uma concepção patriarcal. É interessante ressaltar como esse movimento parece se integrar ao diálogo estabelecido entre os intelectuais da diáspora negra: foi também pela influência dos escritos autobiográficos e de cunho antirracista de Richard Wright, amigo próximo de Beauvoir que lhe apresentou a situação do homem negro durante sua passagem nos EUA durante o final da década de 1940, que a filósofa conseguiu desenvolver sua teoria a partir da experiência vivida.

Em um movimento similar, Fanon lança mão de sua condição como homem negro que migra para a metrópole a fim de desmontar os mitos sobre a negrura em culturas racistas. De certa forma, esse empreendimento é visível na totalidade de *Pele negra, máscaras brancas*, mas recebe um tratamento especial no quinto capítulo da obra. Este já se inicia com um tom de relato literário em que a identidade de migrante e estrangeiro se mistura com a de homem negro: a todo momento nos é apresentada a afirmação “olhe, um negro!” combinada a perguntas próximas ao “de onde você veio?”. A narração se articula como um debate interno marcado por um impasse: devo ou não assumir isso que dizem de mim, “negro” e “estrangeiro”, como algo meu? Eu sou isso? — indagação que não se encerra, mas que aponta o seu alvo, a possibilidade de ser reconhecido como um ser humano: “queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Queria ter chegado lépido e jovial a um mundo que fosse nosso e que juntos construíssemos. Mas eu recusava qualquer tetanização afetiva. *Queria ser humano, nada além de humano*” (Fanon, 2020, p. 128, grifo nosso). Assumir-se negro diante da perspectiva racista poderia implicar em assumir uma história contada sobre essa negrura, uma história marcada, como já elaboramos, pela dominação colonial e por sua escala valorativa, assumir a responsabilização “pelo [próprio] corpo, pela [própria] raça e pelos [próprios] ancestrais (...) [descobre-se a] negrura, [os próprios] traços étnicos (...) [arrebentando] o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais [e] os negreiros” (p. 127).

A resposta de Fanon é árdua. Nasce por meio do confronto direto com o polo correspondente à negrura na escala valorativa da cultura racista. A cena que melhor exemplifica esse momento é a narração do encontro com uma criança e sua mãe:

— Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente...

Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. *O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: mamãe, o negro vai me comer.*

À minha volta o branco, no alto o céu se rasga pelo umbigo, sob meus pés a terra range e um canto branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (Fanon, 2020, p. 129, grifo nosso)

Shatz (2024) analisa essa passagem considerando-a como um extrato biográfico de Fanon. Em Lyon, epítome do “mundo branco”, como o teórico professa durante todo o seu livro, situações como essa seriam comuns, de forma que a importância dada ao evento parece injustificável. Mesmo ao longo do capítulo que recortamos para a discussão, há uma série de passagens parecidas com essa. No entanto, o encontro com a criança, o “belo menino” que já carregava consigo o olhar que qualifica o negro como o “ruim” da cultura, parece escancarar como esse processo não é algo momentâneo ou estritamente individual: advém do laço social e, conseqüentemente, marca o advento do sujeito.

Ainda quanto a esse impasse, o capítulo se desdobra na dialética entre assumir ou não a negrura. O seu ponto crucial remete ao comentário de Sartre acerca da poesia negra produzida pelo movimento *Négritude*. Esse movimento foi encabeçado por Aimé Césaire, em conjunto de Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, a fim de questionar o juízo racista que condensava no negro tudo considerado como ruim na cultura. Na revista *Étudiant Noir* [Estudante Negro], eram veiculados textos debatendo os imperativos racistas e incitando a “liberdade criadora do negro, [condenando] a imitação ocidental. [Apontava-se] como meios de

libertação a volta às raízes africanas, o comunismo e o surrealismo” (Munanga, 2020, p. 49). Com isso, o que se almejava era negar o juízo racista, revertendo-o a uma qualificação que não fosse ruim, pelo contrário: buscava-se uma qualificação que fosse boa. A síntese desse pensamento é evidente nas palavras de Césaire (2021, p. 80): “nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força”.

Sartre, ainda que elogioso ao movimento *Négritude*, acreditava que esse seria somente uma passagem. Seria um movimento de passagem por assumir a negrura a fim de destruir a noção de raça imposta pelo colonialismo como leitura das diferenças culturais. É aqui que encontramos a possível síntese da dialética da experiência vivida do homem negro: o humanismo radical. Faustino (2022, p. 106) o reconhece já nessa obra, lendo-a como a recusa “ao humanismo abstrato de caráter eurocêntrico burguês e a afirmação de um novo humanismo, voltado à articulação contingente de demandas particulares e universais da agência humana”. Diante disso, a experiência vivida do homem negro, assumiria a negrura unicamente para, em seguida, colocá-la em questão: “a afirmação da identidade (negra, no caso) (...) é condição política e estética para desautorizar as ‘verdades’ do colonizador” (p. 126). Esse novo humanismo seria pressuposto para a possibilidade de transformações sociais concretas, distanciando do ressentimento comum à negrura e apontando um caminho diferente à condição do homem negro na cultura Moderna. Parece-nos que essa mesma resolução foi alcançada, através de caminhos diferentes, por outro intelectual da diáspora, James Baldwin, mas também produzindo uma perspectiva crítica quanto à alienação colonial, só que, por sua vez, por meio da literatura.

O bastardo do Ocidente

Talvez ela o amasse, talvez sim: mas se ela o amava, como era possível os dois se manterem tão apartados um do outro? Talvez fosse ele que não soubesse como dar amor, que não soubesse como amar. *Amar era uma terra estranha que ele desconhecia totalmente.*

E ele pensou, sem querer, que talvez não a amasse. Talvez ele tivesse ousado oferecer a si mesmo porque ela não era branca. Talvez ele tivesse pensado, bem no profundo de si, que ela não ousaria desprezá-lo.⁶ (Baldwin, 2001, p. 329, grifo nosso).

A obra de James Baldwin, ainda pouco debatida nos círculos acadêmicos brasileiros, impera entre as principais referências no pensamento da diáspora negra. Poderíamos analisar essa importância dedicada ao autor associando-a ao seu pioneirismo, já que Baldwin foi um dos primeiros intelectuais negros públicos a se comprometer em discutir, seriamente, as implicações da dominação colonial nos EUA durante o período da segregação racial. Assim como Fanon, o seu envolvimento com as perspectivas libertárias foi um segmento de sua experiência vivida de homem negro e, ainda, de sua experiência como migrante, estrangeiro. Em 1948, o escritor decide mudar-se para a França, a fim de escapar do racismo. Logo percebe que sua escolha não necessariamente lhe asseguraria qualquer salvaguarda, entendendo que o racismo é uma opressão generalizada no sistema Capitalista de Produção. No entanto, defendemos que essa experiência de duplo deslocamento teria lhe possibilitado desenvolver uma perspectiva singular acerca da incidência desse fenômeno.

Inquestionavelmente, a problemática em torno de ser enxergado como estrangeiro e negro reapareceria em suas obras. Um exemplo evidente é *Another Country* (2001), publicado inicialmente em 1962. O terceiro romance de Baldwin, e o mais denso de seus escritos até o momento, percorre uma série de assuntos complexos, tendo como eixo central da narrativa as vicissitudes das parcerias amorosas assombradas pela especificidade racial. Semelhante a Fanon (2020), que dedica dois capítulos de sua obra para examinar como a busca pela brancura torna os relacionamentos alvos de verdadeiras “aberrações afetivas” [*aberrations affectives*], Baldwin se questiona, nessa obra, sobre a possibilidade do amor. Seria

⁶ Tradução nossa para: *Perhaps she loved him, perhaps she did: but if she did, how was it, then, that they remained so locked away from one another? Perhaps it was he who did not know how to give, did not know how to love. Love was a country he knew nothing about. And he thought, very unwillingly, that perhaps he did not love her. Perhaps it was only because she was not white that he dared to bring her the offering of himself. Perhaps he had felt, somewhere, at the very bottom of himself, that she would not dare despise him.*

possível o amor em uma cultura que toma a raça como elemento diferencial tendo em vista uma escala valorativa? Seria possível amar a negrura? Essas são algumas perguntas que perpassam o romance. A trama, em verdade, é bastante intensa: inicia-se com Rufus Scott, baterista negro do Harlem, e sua namorada, Leona, mulher branca do sul; os dois enfrentam dificuldades em manter o relacionamento, que é marcado por agressividade e episódios de violência. Rapidamente, a violência se agrava, provocando a morte de Rufus por suicídio. Assim, o enredo segue como o desdobramento da perda, principalmente entre outros dois personagens: Ida Scott, irmã de Rufus que pretende se tornar cantora, e Vivaldo Moore, melhor amigo de seu irmão e jovem aspirante a escritor. Após a morte do familiar e amigo, os dois se aproximam e passam a viver um romance.

A citação que escolhemos como epígrafe para esta parte descreve a complexidade da relação, uma vez que Ida é uma mulher negra, enquanto Vivaldo é um homem branco. Na passagem, Vivaldo se questiona se realmente consegue receber e dar amor à sua companheira, questionamento que é associado à raça. Percebemos, por essa passagem, que Baldwin enxerga como a incidência do racismo na vida em cultura seria transversal, sendo presente em todas as suas instâncias e desvelando a sutileza nesse tipo determinado de opressão. Outro personagem que parece retomar a questão do deslocamento experimentado por Baldwin é Eric. Este é descrito como antigo parceiro de Rufus que foge para a França por não conseguir lidar com os maus tratos cometidos no relacionamento. Ao voltar, este se sente alheado, pois tudo o que conhecia anteriormente havia mudado, inclusive o amor experimentado.

Outro romance em que a alienação colonial e o deslocamento como estrangeiro aparecem como temáticas é *Giovanni's room* (Baldwin, 2017), originalmente publicado em 1956. Embora não se trate de uma narrativa com personagens negros, essa obra também descreve como os imperativos culturais incidem sobre a brancura, remetendo ao duplo narcisismo formulado por Fanon (2020). Nesse romance, é contada a história do encontro entre David, um americano branco que escolhe Paris como destino para seu exílio voluntário, e Giovanni,

imigrante italiano marginalizado que busca melhores condições de vida na metrópole. Os dois travam uma relação afetiva atravessada por violência que evidencia como a busca por corresponder aos ideais de brancura em pessoas brancas também é passível de ressentimento.

Porém, a obra em que a costura entre a experiência vivida do homem negro e a condição de estrangeiro é tratada de maneira direta e explícita é *Notes of a native son* (Baldwin, 2017), publicada, primeiramente, em 1955. Esse livro consiste na reunião dos ensaios escritos antes da publicação de seus principais trabalhos, momento definido pelos primeiros anos distantes dos EUA e de sua imersão na efervescente cultura francesa. É também nesse momento em que a voz autobiográfica de seus trabalhos se torna um caminho inevitável para referenciar a particularidade do vivido. Com o estilo reportando à influência de Henry James e Richard Wright, essa coletânea de textos críticos corrobora a intenção do escritor em descobrir o reverso do *American Way of Life*.

É evidente que todos os ensaios desta coletânea tratam da aproximação entre as duas condições experimentadas pelo escritor. A própria nota autobiográfica já inaugura a reunião de textos com uma noção que será fundamental para a análise de sua obra: a de “bastardo do Ocidente” [*bastard of the West*]. Em verdade, a noção poderia ser considerada como advinda da experiência vivida do homem negro, pois expressa uma consciência às definições impostas à sua condição racial e de gênero. O próprio Baldwin (2017, p. 7) parece relatar esse processo com bastante precisão: “ao traçar a linha em direção ao meu passado, eu não me encontrava na Europa, mas em África”⁷. Para o escritor, o homem negro seria o bastardo do ocidente ao buscar suas raízes em origens que não lhe pertencem, origens que, pelo contrário, atuariam em sua anulação: “sei, de qualquer maneira, que o momento mais crucial em meu desenvolvimento aconteceu quando tive de

⁷ Tradução nossa para: *when I followed the line of my past I did not find myself in Europe, but in Africa.*

reconhecer que eu era como que um bastardo do Ocidente”⁸ (p. 7). Acreditamos que esse percurso, inequivocamente, condensa a noção de alienação colonial.

Ainda refletindo acerca disso, Baldwin (2017, p. 7) afirma que o legado do mundo branco, como as produções de “Shakespeare, Bach, Rembrandt, [as] pedras de Paris, [a] Catedral de Chartres e [o] Empire State Building”, criações prezadas pela cultura, não contemplaria a história dos povos africanos sequestrados e espalhados na diáspora: “essas não eram minhas criações, não continham minha história; provavelmente procurarei nelas, sempre em vão, por algum reflexo meu. Eu era um intruso; não era a minha herança. Ao mesmo tempo, não havia outra herança que pudesse me valer”⁹ (Baldwin, 2017, p. 7). No entanto, diante da dominação colonialista e da alienação colonial, restaria assumir este mundo branco: “eu teria de me apropriar destes séculos brancos, teria de fazê-los meus — teria de aceitar minha atitude especial, meu lugar especial neste esquema — senão, não teria lugar em esquema nenhum”¹⁰ (Baldwin, 2017, p. 6). Todo este processo, segundo Baldwin (2017, p. 7), se revolve em um “limbo de autodestruição” [*self-destroying limbo*], no qual o desprezo pelos negros, bem como o ódio e temor às pessoas brancas, assumem papéis de grande importância. Esse “limbo de autodestruição” exposto por Baldwin (2017) ao falar de sua experiência como homem negro parece dialogar com *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 2020). Como já discutido, neste estão presentes o aspecto autobiográfico, como afirmam os estudiosos de Fanon, em que o caráter confessional implícito declara uma correlação entre a crítica e a elaboração de sua experiência como homem negro, podendo ser tomado, como observam Faustino (2018) e Cherki (2022), também como resposta quanto ao incômodo diante do mundo branco.

⁸ Tradução nossa para: *I know, in any case, that the most crucial time in my own development came when I was forced to recognize that I was a kind of bastard of the West.*

⁹ Tradução nossa para: *Shakespeare, Bach, Rembrandt, to the stones of Paris, to the cathedral at Chartres, and to the Empire State Building, a special attitude. These were not really my creations, they did not contain my history; I might search in them in vain forever for any reflection of myself. I was an interloper; this was not my heritage. At the same time I had no other heritage which I could possibly hope to use.*

¹⁰ Tradução nossa para: *I would have to appropriate these white centuries, I would have to make them mine — I would have to accept my special attitude, my special place in this scheme — otherwise I would have no place in any scheme.*

Ainda quanto à primeira seção do livro, as “notas autobiográficas”, e a imagem crítica formulada pelo escritor de “bastardo do Ocidente”, seu comentador David Leeming (2015) entende que essa construção metafórica seria subsidiada pela própria origem de Baldwin e pelo sentimento de *outsider* presente em sua trajetória. Segundo essa leitura, a crença do escritor seria alimentada desde antes de seu nascimento, até o seu ocaso, já que seus avós teriam sido negros escravizados no sul, seu genitor era desconhecido e ele era o “Jimmy”, a criança que seu padrasto chamava, incessantemente, de feia — todas essas imagens cobertas pelo ar de estranheza e pelo desprezo que lhe incitava a não olhar, a negar. Porém, Baldwin, em seu exercício artístico, fez o contrário: olhou para aquilo que evocava o horror em sua história, não valendo dos mitos que, como vimos, agem em favor das construções ficcionais e ideológicas mantidas pela cultura racista. A partir disso, conseguimos compreender que o interesse de sua obra, ao abordar a situação da negrura e do estrangeiro, não era o de se colocar, irremediavelmente, à parte de toda a situação do colonialismo na diáspora negra. De maneira oposta, o que o escritor desejava e o que ele realizou foi afirmar como status de *outsider* poderia servir para revelar as partes ofuscadas e perdidas, a verdadeira história oprimida pelos mitos da cultura racista. Assim, o artista subvertia os destinos providos pela alienação colonial ao homem negro.

Após as notas autobiográficas, há a primeira parte do livro, constituída por três ensaios: “Everybody’s Protest Novel”, “Many Thousands Gone” e “Carmen Jones: The Dark is light enough”. Nestes, Baldwin (2017) busca analisar a cena artística norte-americana sob a tensão do problema negro, contrariando o cinismo do olhar racista e a maneira distorcida em que são construídos os personagens negros em narrativas como *Uncle Tom’s Cabin*, traduzido para o Brasil como “A Cabana do pai Tomás”. Para o escritor, essas obras literárias representariam e transmitiriam os mitos da cultura racista, em um movimento de manutenção das condições materiais para que o racismo persista como uma opressão operante no Sistema Capitalista de Produção. Assim como os diversos povos africanos foram alienados e conjugados, perversamente, na imagem estereotípica do “negro”, nós, originados da lógica de

extermínio e de dominação, enquadramo-nos no rígido duplo narcisismo sobre o qual delata Fanon (2020). Isso é amplamente delineado na passagem inicial de “Many Thousands Gone”, quando o escritor reitera: “alguém poderia dizer que o negro na América não existe de verdade, exceto na obscuridade de nossas mentes”¹¹ (Baldwin, 2017, p. 26), sendo que essa afirmativa ganha ainda mais peso quando se descreve o que seria este negro que habita o profundo de nós: “pensar nele é pensar em estatísticas, favelas, estupros, injustiças, violência”¹² (p. 26). O diagnóstico disso parece um eco de *Pele negra, máscaras brancas*: “nossa desumanização do negro então é indivisível de nossa desumanização de nós mesmo: a perda de nossa própria identidade é o preço que pagamos pela anulação da dele”¹³ (Baldwin, [1956] 2017, p. 28).

A parte seguinte do livro é composta por três ensaios: “The Harlem Ghetto”, “Journey to Atlanta” e “Notes of a native son”, que refletem acerca da condição das pessoas negras norte-americanas. Baldwin (2017) volta o olhar à sua comunidade de origem, o Harlem, e relaciona a precariedade e a aspereza das condições de vida com a exploração daqueles que construíram o país e que, em um dado momento, foram vendidos como produtos. No retorno a esse fato e na correlação quanto à sua história de vida, o escritor tece um de seus mais referenciados textos, “Notes of a native son”. Inspirada no livro de Richard Wright, a construção narrativa se inicia em 1943, associando a morte do padrasto do escritor a um violento conflito racial [*race riot*] que acabara de estourar no Harlem. No mesmo dia, nascia o último filho deste homem que repetidamente o assombrava. Era, também, a data do aniversário de Baldwin, que completava dezenove anos. A emocionante e agitada sucessão de eventos o levou a encarar a face daquilo que o aterrorizava — a face do homem que não falava com frequência, o homem que tinha feito parte da primeira geração de escravizados libertos. Ao cabo, o escritor percebe que ambos se pareciam muito,

¹¹ Tradução nossa para: *one may say that the Negro in America does not really exist except in the darkness of our minds.*

¹² Tradução nossa para: *to think of him is to think of statistics, slums, rapes, injustices, remote violence.*

¹³ Tradução nossa para: *Our dehumanization of the Negro then is indivisible from our dehumanization of ourselves: the loss of our own identity is the price we pay for our annulment of his.*

principalmente na teimosia, e, nessa reflexão que se forja a contragosto, Baldwin (2017) enxerga o padrasto como alguém que nunca aprendera a manter a ternura nos contatos e nas relações que manteve; uma pessoa que repelia os próprios filhos e que imergiu no ódio racial. Seguindo com sua meditação, o escritor vê o adoecimento que levou o padrasto ao óbito como consequência deste ódio, que parecia ser legado como herança e, então, como destino.

A partir disso, o escritor se lembra de como, antes da morte do padrasto, ao trabalhar em New Jersey, experimentou os efeitos da segregação racial. Relata uma cena de quando, persistentemente, não foi servido em uma lanchonete, algo que o confundiu. Só depois conseguiu compreender: “negros não eram servidos por lá, disseram-me, e eles esperavam que eu percebesse que eu era o único negro presente”¹⁴. A cena acontecia em diversos outros estabelecimentos, em que lhe pediam para que se retirasse. As pessoas na rua o olhavam, as crianças zombavam quando o viam e os mais velhos cochichavam ou gritavam com ele. Com tudo isso acontecendo, Baldwin (2017, p. 95) constata como a dinâmica social operava de uma maneira enlouquecedora: “eles realmente achavam que eu era louco. E isso começou a funcionar na minha cabeça, obviamente. Eu comecei a ter medo de sair para qualquer lugar”¹⁵. Essa confissão precede o relato de um episódio intrigante que começou após a repetição da mesma cena de não ser servido, em um restaurante, por ser negro. Ele e um amigo saíam do estabelecimento e, na rua, as luzes, as pessoas e tudo ao seu redor se imiscuíam em uma névoa etérea. Ele experimentava o ódio racial e “[desejava] fazer algo para esmagar as faces brancas, as faces brancas que o esmagavam”¹⁶ (p. 97). Em seguida, ele entrou em outro estabelecimento, escutou a frase comum — “nós não servimos negros”, e demonstrou sua raiva jogando uma xícara contra a atendente. Depois disso, armou-se uma confusão quando a polícia foi acionada, mas ele consegue fugir. O

¹⁴ Tradução nossa para: *Negroes were not served there, I was told, and they had been waiting for me to realize that I was always the only Negro present.*

¹⁵ Tradução nossa para: *They really believed that I was mad. And it did begin to work on my mind, of course; I began to be afraid to go anywhere.*

¹⁶ Tradução nossa para: *I wanted to do something to crush these white faces, which were crushing me.*

ato de fúria arremata “que a [sua] vida, a [sua] vida real, estava em perigo, e não por algo que alguma outra pessoa fizesse, mas pelo ódio que carregava em [seu] coração”¹⁷ (p. 99).

A última parte do livro é composta por quatro ensaios: “Encounter on the Seine: Black Meets Brown”, “A Question of Identity”, “Equal in Paris” e “Stranger in the Village”. Em todos, há a descrição e análise da experiência de Baldwin como estrangeiro, contrastando com o que ele conhecia a partir do seu status de homem negro nos EUA. Mesmo já distante do país que lhe ensinou a odiar a si mesmo, Baldwin (2017) entende que a alienação colonial estaria presente em todo o Ocidente. Por isso, Leeming (2015) ressalta como a obra que o escritor construirá em seguida é marcada pelo incômodo que acompanha sua conclusão. Esta também serviu para o seu interesse pelas reivindicações da luta pelos direitos civis dos anos de 1960 e pelas trocas com militantes e intelectuais que encabeçaram esse movimento — Medgar Evers, Malcolm X e Martin Luther King foram seus amigos pessoais e confidentes. Assim como mostra a citação que serviu de epígrafe para esta parte e pelo que já foi detalhado até aqui, para Baldwin, a noção de raça se trata de uma invenção que se atualiza, perversamente, e que se coloca em nosso cotidiano de uma maneira muito sofisticada. Um exemplo é a discussão do último texto da coletânea, que escolhemos tratar mais detalhadamente, “Stranger in the Village”, o qual Shatz (2024) aproxima das discussões fanonianas.

O ensaio se inicia com Baldwin descrevendo como havia sido avisado que, na história daquele determinado vilarejo, nenhum homem negro teria posto seus pés, algo que ele considera quase inacreditável. Por se tratar de uma vila muito pequena, cujo único atrativo turístico seriam as águas termais usadas para fins terapêuticos e relaxantes, o contato com o mundo externo, cosmopolita, seria quase nulo — um exemplo deste isolamento seria o fato de sua vizinha nunca ter visto aparelhos tecnológicos, como a sua máquina de escrever. Seguindo, o escritor aponta que sua condição como homem estrangeiro e negro seria algo indelével e se acostumar com

¹⁷ Tradução nossa para: *That my life, my real life, was in danger, and not from anything other people might do but from the hatred I carried in my own heart.*

o lugar se apresentava como uma possibilidade ainda mais difícil, principalmente por um aspecto em especial: a maneira que se referiam a ele, “Neger”. Baldwin é meticuloso ao apresentar isso no ensaio, já que este termo nativo da vila o faz recordar da *N word* utilizada em sua terra natal a fim de causar subordinação e humilhação social às pessoas negras. Ora, a expressão *N word* refere-se ao termo “Nigger” que os senhores utilizavam para chamar os trabalhadores negros escravizados nos EUA, sendo considerada como uma palavra evitável por causa de seu peso traumático. A resposta, no primeiro momento em que Baldwin escuta o termo de cunho ofensivo, foi a de agir de maneira hospitaleira, buscando evitar o constrangimento. No entanto, ele logo percebe que essa resposta, já antecipada pela cultura racista, teria um único destino: “[essa resposta] funcionou tão bem quanto na situação a qual ela foi designada, quer dizer, não funcionou de maneira nenhuma. No final, ninguém que não tenha a sua complexidade e peso humano reconhecidos pode ser, de fato, bem quisto”¹⁸ (p. 165).

Outras situações de violência são descritas, como a insistência dos nativos em pegar, sem permissão, em seu cabelo e tratá-lo como a pelagem de algum animal selvagem, ou ainda o ato desses mesmos nativos de esfregar sua pele e se espantar com o fato de que a cor escura não se transferia para outras superfícies. Nessa dinâmica de “surpresas”, há subentendida a ação de o lançar à condição de não-humano: “nisso tudo, devo considerar que havia um charme de deslumbre genuíno, que não tinha a intenção de ser grosseiro, mas também não alimentava a sugestão de que eu era humano: eu era simplesmente um deslumbre vivo”¹⁹ (p. 166). A situação, ainda que não pretendesse, lembrava-lhe dos agravos sofridos em vista do racismo: “eu sabia que eles não queriam ser maus, e o sei agora; é necessário, contudo, que eu repita isso para mim mesmo toda vez que saio do

¹⁸ Tradução nossa para: *This smile-and-the-world-smiles-with-you routine worked about as well in this situation as it had in the situation for which it was designed, which is to say that it did not work at all. No one, after all, can be liked whose human weight and complexity cannot be, or has not been, admitted.*

¹⁹ Tradução nossa para: *In all of this, in which it must be conceded there was the charm of genuine wonder and in which there was certainly no element of intentional unkindness, there was yet no suggestion that I was human: I was simply a living wonder.*

chalé. As crianças que gritam *Neger!* não têm condições de saber o eco disso em mim”²⁰. Essa reveladora e tocante passagem termina de maneira que parece se aproximar do que discutimos acerca da história contada e transmitida, história de dominação e de subjugamento: “Joyce está certo quando diz que a história é um pesadelo — mas, é um pesadelo do qual ninguém consegue acordar. As pessoas estão presas na história e a história está presa nelas”²¹ (p. 166-167). Baldwin (2017) ainda destaca a celebração em que duas crianças pintam seus rostos com tinta negra, prática de *blackface*, e vestem perucas feitas de crina de cavalo a fim de angariar fundos para ajudar a converter alguns povos ao cristianismo, prática chamada de “comprar nativos africanos” [*buying african natives*].

É com tudo isso em vista que o escritor observa: “essa vila, mesmo tão remota e incrivelmente primitiva, é o Ocidente, o Ocidente que eu fui estranhamente enxertado” (p. 169)²². As mesmas construções que ele evoca ao se nomear como “Bastardo do Ocidente” retornam, revelando como pertencem aos cidadãos dessa vila. Entretanto, Baldwin se vale da condição de estrangeiro e de sua experiência vivida de homem negro a fim de declarar que todo pertencimento à cultura racista é um pertencimento mítico, cujos restos retornam assombrando — algo próximo da constatação de Fanon (2020) e Gonzalez (2020). A exemplo, o escritor cita os ideais que seus compatriotas defendem como os verdadeiramente norte-americanos, localizando a gênese destes na Europa e no fracasso das perspectivas humanistas que, no fim, formaram a base para a opressão e para o extermínio de povos e culturas diferentes. Ainda, Baldwin observa como o próprio racismo apareceria como um resto dessa lógica que se pretendia libertária, mas que não ultrapassou os desígnios ideológicos da dominação colonial a serviço do Sistema Capitalista de Produção. É nessa direção que o ensaio finaliza, apostando no que haveria de

²⁰ Tradução nossa para: *I knew that they did not mean to be unkind, and I know it now; it is necessary, nevertheless, for me to repeat this to myself each time that I walk out of the chalet. The children who shout Neger! have no way of knowing the echoes this sound raises in me.*

²¹ Tradução nossa para: *Joyce is right about history being a nightmare—but it may be the nightmare from which no one can awaken. People are trapped in history and history is trapped in them.*

²² Tradução nossa para: *For this village, even were it incomparably more remote and incredibly more primitive, is the West, the West onto which I have been so strangely grafted.*

criativo neste lugar de resto que denuncia e ameaça o esquema racista que teima em cair e alimentar a alienação colonial: “este mundo não é mais branco, e nunca o será novamente”²³ (p. 178).

Calibã e o espelho (ou as considerações derradeiras)

O olho não é só um espelho, mas um espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais. Não digo os olhos, digo o olho, e bem sabemos ao que esse olho remete; não ao sulco calcarino, e sim a esse fulgor contínuo que emana do vermelho de Van Gogh, que flui de um Concerto de Tchaikovsky, que se agarra desesperadamente à “Ode à alegria”, de Schiller, que se deixa levar pelo clamor serpenteante de Césaire. *O problema negro não se desfaz no problema dos negros vivendo entre os brancos, mas sim no problema dos negros sendo explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca.* (Fanon, 2020, p. 242, grifo nosso).

A metáfora do espelho é muito preciosa para o campo da crítica da cultura, por revelar que uma imagem assumida é, igualmente, uma imagem falada. Este pressuposto nos possibilita compreender que uma mesma imagem poderia ser falada de diversas maneiras, entendendo que os aspectos relevados nesses olhares não necessariamente vão coincidir. O espelho, assim, confunde-se com o olho que busca apreender a imagem. E, o olho, por si, confunde-se com a cultura. Ao recuperar essa metáfora, Fanon desloca a reflexão para o terreno das representações que enquadram a negrura, e encontra correspondência com aquilo que Baldwin chamará de “bastardo do Ocidente”: a condição simultânea de estrangeiro e de homem negro. Ambas nos mostram como a negrura, sob a lógica colonial, foi aprisionada em uma escala valorativa no qual o polo “bom” e “humano” corresponde à brancura, restando à negrura o lugar do “ruim” e do “não-humano”. Esse enquadramento é sustentado pelo que Fanon denomina como “duplo narcisismo”, uma tentativa de fechamento imaginário que recobre o campo social e se reproduz na vida psíquica dos sujeitos. Contudo, esse fechamento nunca é

²³ Tradução nossa para: *This world is white no longer, and it will never be white again.*

absoluto: sempre resta algo que escapa, um excedente que insiste em não se inscrever no mito racial. Muitas vezes, esse resto retorna sob a forma de ressentimento — como vemos na figura de Calibã, que, ao aprender a língua do colonizador, converte-a em maldição. No entanto, Fanon e Baldwin demonstram que o ressentimento não é o único destino possível. A partir da experiência vivida do homem negro, ambos elaboram uma crítica que vai além da cristalização narcísica, propondo uma saída que não recai no aprisionamento da negrura. Assim, colocam Calibã diante do espelho, não para repetir sua lamúria, mas para retificar o reflexo: descobrir, entre as frestas da imagem imposta, aquilo que foge da representação ideal. É nesse gesto que a condição de estrangeiro e de homem negro se converte em posição privilegiada de crítica, abrindo espaço para um universal que não se sustenta nos mitos coloniais, mas que se constrói a partir do trabalho singular diante de uma condição particular.

Referências

- BALDWIN, J. *Another Country*. London: Penguin Classics, 2001.
- BALDWIN, J. *Giovanni's room*. New York: Everyman's library, 2016.
- BALDWIN, J. *Notes of a native son*. London: Penguin Classics, 2017.
- CÉSAIRE, A. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Editora Edusp, 2021.
- CHERKI, A. *Frantz Fanon: um retrato*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2022.
- DAVIS, A. Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. In: *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Editora Ubu, 2020.
- FANON, F. *Por uma revolução Africana*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.
- FAUSTINO, D. M. Posfácio. In: FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Editora Ubu, 2020.
- FAUSTINO, D. M. *Frantz Fanon e as encruzilhadas*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

FAUSTINO, D. M. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo contínuo editorial, 2018.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GORDON, L. R. *What Fanon Said: a philosophical introduction to his life and thought*. London: Hurst publishers, 2015.

HOOKS, B. O feminismo como uma constante análise crítica da história: o que o amor tem a ver com isso? In: *Pensar Fanon*. São Paulo: Editora Ubu, 2025.

JUDY, R. A. Fanon's Body of Black. In: *Fanon: A critical reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1993.

LEEMING, D. *James Baldwin: a biography*. New York: Arcade publishing, 2015.

MANNONI, O. *Psychologie de la colonisation*. Paris: Editions du Seuil, 2022.

MOURA, L. P. *Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura*. Dissertação não publicada. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2024. Recuperado em 13 de janeiro, 2026, de <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/b52035f5-6ebb-4958-a499-b22941ad834d>

MOURA, L. P.; SCHEINKMAN, D.; LIMA, P. M. R. Os impasses da assunção jubilatória do bebê negro: uma discussão clínico-política. Em: *Revista de Psicanálise Stylus*, n. 50, p. 105-113, 2025. Recuperado em 13 de janeiro, 2026, de <https://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/1234>

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NIETZSCHE, F. *A Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOGUEIRA, I. B. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

PROVOST, M. Simone de Beauvoir: Le marxisme à l'épreuve de l'expérience vécue. Alter. In: *Revue de phénoménologie*, n. 29, p. 119-136, 2021.

RENAULT, M. Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir. In: *Actuel Marx*, v. 55, n. 1, p. 36-48, 2014.

SHAKESPEARE, W. *A tempestade*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

SHATZ, A. *A clínica rebelde: uma biografia de Frantz Fanon*. São Paulo: Editora Todavia, 2024.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

WRIGHT, D. *Black Boy (American hunger): A record of childhood and youth*. New York: Harper Perennial, 2023.

Submetido em: 15/09/2025

Aceito em: 07/01/2026