

Said leitor de Fanon: notas sobre um diálogo possível

Gabriel Pietro Siracusa - Doutorando DCP-USP

Trabalho apresentado no **IX Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP**, de 06 a 10 de maio de 2019

São Paulo, maio de 2019

Resumo

O trabalho busca analisar as influências do martinicano Franz Fanon na obra de Edward Said, buscando compreender a gênese de um pensamento pós-colonial, ou terceiro-mundista, na intersecção dos dois autores. Numa discussão biográfica inicial, destaca-se a trajetória “marginal” de ambos, assim como seu ativismo político e seu comprometimento com causas de libertação nacional. Segue-se uma discussão teórica breve, na qual são apresentadas as principais contribuições teóricas de Fanon para uma teoria das relações internacionais pós-colonial ou terceiro-mundista – incluindo uma breve reflexão a respeito de qual seria o nome mais adequado para esta formulação. Por fim, percorre-se as duas principais obras teóricas de Said – *Orientalismo* e *Cultura e Imperialismo* – procurando mapear traços de uma herança fanoniana, explícita ou não. A partir dessa comparação, evidencia-se diferenças e semelhanças entre ambos os autores. Ao final, espera-se chegar a uma conclusão a respeito da pertinência ou não de localizá-los numa mesma perspectiva teórica.

Nota inicial: trata-se de um trabalho ainda em elaboração. Pode-se dizer que aqui estão esboçados os argumentos principais. Num momento posterior, pretendemos expandir o escopo inicial e investigar, de uma perspectiva mais ampla, as influências fanonianas na obra de Said, abarcando outros escritos dos dois autores, como *Os Condenados da Terra* e *Cultura e Imperialismo*.

Preâmbulo

Frantz Fanon, nascido em 1925, na Martinica, é hoje um nome central nos estudos culturais, pós-coloniais e africano-americanos (Guimarães, 2008, p. 99). Pode-se dizer que sua reflexão intelectual e sua atuação política estiveram marcadas, no decorrer de sua curta vida, por duas experiências fundamentais: a do racismo em suas várias formas – oficial, velado, de matiz biológica, de matiz culturalista, etc.; e a da colonização, ou, mais especificamente: da luta de libertação nacional.

Edward Said, por sua vez, nasceu em 1935 na Palestina, tendo passado sua infância sob o impacto direto da colonização britânica, tanto em sua Jerusalém natal, como no Líbano e no Egito, onde o pensador passou sua infância e adolescência. No decorrer de sua vida e em especial após a guerra dos seis dias, em 1967, Said desempenhou um papel ativo na luta pela libertação da Palestina, fazendo desta o ponto principal em torno do qual desenvolveu sua atuação pública. Como coloca Tariq Ali, “foi sua posição de fiel cronista do povo e da pátria ocupada que lhe trouxe o respeito e a admiração do mundo inteiro” (ALI, 2008 [2005], p. 38).

Nesse sentido, ambos os autores estão marcados por experiências em alguma medida similares: o racismo e a luta por libertação nacional.

Neste trabalho, buscaremos relacionar alguns aspectos de duas obras dos autores: *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon e *Orientalismo*, de Said. Trata-se de um primeiro momento de uma pesquisa que deve se desenvolver, futuramente, para identificar a herança fanoniana na obra de Said. Como dissemos, ambos viveram experiências de racismo e de colonialismo e se colocaram contra ambos tanto em sua atuação política, quanto intelectual – aliás, é difícil traçar uma distinção clara entre ambas, tanto em Said, quanto em Fanon. Além disso, colocam em evidência – não apenas nessas obras, mas em sua produção teórica mais ampla – um aspecto por vezes ignorado da dominação colonial: o fato dela dizer respeito, também, a categorias intelectuais, a produção de imaginário e a construção de subjetividades (DAYAN-HEZBRUN, 2011, p. 71). Pode-se dizer que é esta a principal aproximação de ambas as obras. Como observa a eminente estudiosa Sonia Dayan-Hezbrun, o parentesco entre a abordagem posta em prática em *Orientalismo* e aquela de *Pele negra, máscaras brancas* é patente (DAYAN-HEZBRUN, 2011, p. 71).

Introdução: por que *Pele negra, máscaras brancas*?

É impossível cindir um autor em dois. É preciso dizer, de antemão, que o Fanon de *Os Condenados da Terra* é o mesmo Fanon de *Pele negra, máscaras brancas*. Como coloca Lewis Gordon, importante estudioso da obra fanoniana, “seu trabalho não pode ser dividido em ‘inicial’ e ‘posterior’, porque em cada um dos momentos ele permanece maduro e vivo” (GORDON, 2008, p. 13). Porém, é preciso justificar, ainda que de maneira breve, por que optamos por considerar apenas um dos quatro livros publicados do autor. Trata-se, em poucas palavras, de uma opção justificada pela comparação que pretendemos fazer. Talvez o elo mais explícito a ligar Frantz Fanon e Edward Said nos círculos acadêmicos hoje seja a vinculação de ambos ao chamado pós-colonialismo. Ainda que Said seja normalmente identificado como fundador do campo (LIMA et al, 2013) – afirmação que precisaria em si ser problematizada e repensada –, Fanon tem sido recuperado, recentemente, como um autor que teria tratado de questões caras aos estudos pós-coloniais, como subjetividade, cultura, identidades. A professora Luciana Ballestrin, por exemplo, relembra as contribuições seminais não só de Fanon, mas de Aimé Césaire (1913-2008) e Albert Memmi (1920-) para pensar o impacto do colonialismo e do racismo na conformação de nosso tempo. A partir da contribuição de tais autores, pode-se pensar uma teoria crítica tenha a realidade social periférica como ponto de

partida para sua reflexão, que tome como eixo central de sua análise a questão colonial, como problema ainda não resolvido.

Esta fase mais recente de desenvolvimento dos estudos fanonianos, curiosamente, se voltou sobre sua obra mais antiga¹. De acordo com Gordon (2008, p. 12), após quase 20 anos à sombra de *Condenados da Terra*, “na década de 80, quando os estudos pós-coloniais conquistaram uma posição sólida no ambiente acadêmico do Primeiro Mundo, leituras mais cuidadosas das outras obras de Fanon começaram a aparecer nas publicações”. Dentre elas, encontra-se *Pele negra, máscaras brancas*. Como observa o camaronês Achille Mbembe: “se *Os Condenados da Terra* era o livro da era da prática revolucionária, sobre *Pele Negra, máscaras brancas* pode-se dizer que é um dos livros de cabeceira da virada pós-colonial do pensamento contemporâneo” (MBEMBE, 2011).

Neste sentido, é importante ressaltar que, embora o conjunto temático e a ênfase sejam distintos nos dois momentos, o espírito revolucionário e anticolonial atravessa a obra fanoniana como um todo. Se o mundo do pós-guerra se polarizara em dois eixos – um que privilegia a luta antirracista e a descolonização e outro que enfatiza a luta de classes e o anti-imperialismo –, Fanon representou um amálgama dos dois, recusando assumir essa divisão como sua – e isso em toda a sua obra. Neste texto, focamos exclusivamente em *Pele negra* para poder levar adiante um estudo comparado entre dois autores considerados precursores do pós-colonialismo.

Em que consiste essa obra que vem sendo recuperada mais recentemente, mas que por muito tempo ocupou um lugar secundário nos estudos fanonianos? Pode-se dizer que *Pele negra, máscaras brancas* marca o fim de seu momento “martinicano”, o qual abrange tanto sua vivência na Martinica, durante a juventude, quanto seu período formativo na França, passando ainda por sua luta junto ao Exército de Libertação da França – fração antinazista do exército francês. Neste período, Fanon se dá conta que “o racismo não era exclusividade dos soldados franceses em sua terra natal, mas era a forma como todos os franceses continentais viam os outros franceses (não-brancos) de Ultramar” (FAUSTINO, 2018, p. 36; MBEMBE, 2012, p. 19).

¹ Seguindo a classificação proposta por Gordon, Sharpley-Whiting e White (1996), as outras seriam: a primeira, revolucionária, dedicada aos *Condenados da Terra*; a segunda de cunho mais biográfico e a terceira, que marca o interesse da teoria política por Fanon. Cf. a obra de Renate Zahar, “Frantz Fanon: colonialism and alienation”. *Monthly Review Press*, Nova York, 1974.

Na Martinica, ainda hoje um departamento de ultramar francês, a maior parte da população, embora negra, não se reconhecia enquanto tal; os martinicanos se viam muito mais próximos dos franceses, do que dos africanos, por exemplo:

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. [...] Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. (FANON, 2008 [1952], p. 132)

É a partir da elaboração desta experiência que surge, por exemplo, o título do livro. Na ilha, assim como em grande parte do chamado terceiro mundo, os valores europeus eram constantemente exaltados, enquanto aquilo associado aos nativos era visto como inferior. Isto se manifesta, por exemplo, na forma pela qual o crioulo, língua falada pelas classes subalternas martinicanas, era tratada pelos franceses (FAUSTINO, 2018, p. 21). O primeiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* trata, justamente, da questão da linguagem: “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa”² (FANON, 2008 [1952], p. 21). Gordon analisa a questão da seguinte forma: as construções identitárias sobre as quais o racismo e o colonialismo se baseiam – e as quais eles ajudam a edificar – são criadas através da linguagem. Na linguagem, está “a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros” (GORDON, 2008, p. 15). Nesse sentido, a colonização exige mais do que a submissão política e a subordinação material. Ela exige um controle epistêmico; a colonização irá fornecer os meios legítimos de comunicação e compreensão do mundo: as ideias, os conceitos, os discursos

² Em sua autobiografia, Said relata diversas situações similares, em especial quando, na escola no Egito é proibido de falar o árabe, mas também em momentos posteriores, quando já nos EUA se encontra com árabes que falam apenas inglês, como uma tentativa de apagar sua herança cultural outra. Cf. Said, 1999. Nota-se, ademais, que ambos os autores destacam o papel da linguagem na manutenção das estruturas sistêmicas de opressão e exclusão geradas pelo empreendimento colonial.

elaborados na Europa, tendo a Europa como matéria e pensando os problemas europeus. Trata-se do colonialismo epistemológico (GORDON, 2008, p. 15).

A partir da elaboração de sua própria experiência na colônia e na metrópole, Fanon reflete sobre a criação de uma escala ideológica de valores, que consiste em identificar o branco/europeu/ocidental como aquilo a ser alcançado (FAUSTINO, 2018, p. 21-2). Como sugere Gordon, a perspectiva fanoniana nos ajuda a pensar questões ligadas ao racismo e ao colonialismo de um outro ponto de vista:

Fanon, [...], argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro. (GORDON, 2008, p. 16)

No contexto colonial, a busca por se aproximar do que é ou parece ser europeu torna-se a norma. Afastar-se deste padrão é patologizado e reprimido. Tanto Fanon quanto Said viveram isso em suas infâncias e juventudes.

Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no exército. (FANON, 2008 [1952], p. 40)

O martinicano, quando encara outros povos colonizados – e sem ver sua própria situação – sente-se europeu; para ele, “o africano era um negro e o antilhano um europeu” (FANON, 1964, p. 30). É neste sentido que devemos compreender a reflexão fanoniana sobre raça e identidade. Pois o próprio Fanon passou por esse processo de socialização, sendo “desencorajado desde cedo a falar o crioulo em detrimento da língua francesa” (FAUSTINO, 2018, p. 24). Como relata Faustino, “Fanon, em sua juventude, deparou-se com um ambiente que buscava desassociar-se não apenas do *créole*, mas de qualquer traço estético que remetesse às classes subalternas” (FAUSTINO, 2018, p. 24).

Porém, Fanon não se contentava com a posição defendida, por exemplo, por Césaire e o movimento da Negritude. Apesar da grande influência de Césaire em sua obra – como atesta, por exemplo, a abundância de citações e referências feitas no *Pele negra, máscaras brancas* –, a partir de determinado momento – e em alguns pontos específicos – Fanon parece

afastar-se de seu mestre, em especial no que tange ao movimento da Negritude. Como observa Faustino (2018, p. 40), “para ele [Fanon] a *Négritude* tem o mérito de ser a antítese afetiva do racismo branco, mas por vezes esbarra na visão racializada que o branco criou” (FAUSTINO, 2018, p. 40).

Pode-se dizer que se trata de um diálogo crítico, no qual o movimento apresenta questões e provocações que seriam centrais para a reflexão fanoniana, mas respostas insuficientes. No fundo, Fanon discordava do discurso excessivamente identitarista, levado a cabo pelo grupo. Sua posição humanista radical o levou a pensar um certo universalismo em processo, a ser construído pelos “de baixo”. Recusa assim eventuais posturas essencialistas, culturalistas ou particularistas adotadas pelo movimento em determinados momentos. Em sua conclusão, Fanon recusa explicitamente alguns pilares do movimento.

Fanon rejeita o essencialismo implícito em determinadas posições que exaltam a raça negra e a nação pós-colonial. Isto, pois o racismo e o colonialismo são modos socialmente gerados e historicamente localizados de ver o mundo e se relacionar com ele. Ou seja, não existiria o negro e o branco em abstrato. O ser negro é construído historicamente. Por outro lado, Fanon também recusa o “universalismo abstrato próprio ao humanismo europeu para afirmar um novo humanismo, voltado à desracialização da experiência por meio da afirmação aberta e conjuntural de particularidades universais” (FAUSTINO, 2018, p. 15-16).

[...] a luta anticolonial, como ato político de rebelião, não se apresenta como o fim da história e nem mesmo como retorno a alguma forma pretensamente original que tenha sido tolhida pela colonização, mas, sim, como abertura a novas possibilidades de solidariedade e autocompreensão. (FAUSTINO, 2018, p. 15).

O negro que quer ser branco, o colonizado que quer ser colono; Fanon discute também os efeitos psíquicos e as implicações patológicas desses desejos de ser outro. Ao mesmo tempo, como coloca Faustino:

O colonizado não deseja esse outro que o nega apenas porque é subjetivamente alienado, mas, também, porque essa alienação se coloca de tal forma na realidade concretamente vivida – objetiva – que não há possibilidade de encontrar outras maneiras de ser humano que não seja sendo branco. As relações afetivas e sexuais entre brancos e negros são apenas dimensões visíveis desse dilema maior. (FAUSTINO, 2018, p. 55-6)

Fanon dissecou os efeitos psíquicos, sobre o sujeito, de processos como a colonização e o racismo. Portanto, a subjetividade e a conformação psíquica dos sujeitos não se encontram

isolados da sociabilidade mais ampla, na qual tais indivíduos estão inseridos: ‘É preciso dizer que, em certos momentos, o social é mais importante que o individual’ (FANON, 2008 [1952], p. 100). Dito de outro modo: é preciso levar em conta o caráter sócio-histórico dos fenômenos psíquicos, para poder tirar o véu que cobre a realidade (FAUSTINO, 2018, p. 58).

Desse modo, compreende-se melhor a formulação fanoniana do que seria a sociogenia (*sociogénie*): um sociodiagnóstico, que concebe a subjetividade em relação com seu contexto histórico e social, ao mesmo tempo em que consideramos que a resposta fanoniana aos problemas psíquicos causados pelo racismo, por exemplo, ou, em termos fanonianos, a “verdadeira desalienação do negro” exige “uma tomada de consciência das realidades econômicas e sociais:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo – inicialmente econômico – seguido pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008 [1952], p. 28)

Ou seja, a desalienação, a descolonização, etc. passam, necessariamente, pela superação das forças que as engendram: a alienação colonial só pode ser superada pelo fim do colonialismo: “[...] nem o colonialismo, nem a sua superação poderiam ser reduzidos à dimensão subjetiva, sob o risco de não se alcançar jamais a verdadeira raiz do problema colonial” (FAUSTINO, 2018, p. 60).

Fanon portanto já coloca desde *Pele negra, máscaras brancas* a possibilidade de uma mudança radical da ordem das coisas: nem o colonialismo será tão duradouro assim, nem o mundo branco será, eternamente, o único padrão de humanidade possível. Por isso afirma que “uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82). Fanon consegue, ao mesmo tempo, “fazer o diagnóstico da natureza da opressão e se ocupar dos meios para lhe dar um fim” (DAYAN-HEZBRUN, 2011, p. 73).

Como nos lembra Faustino, *Pele negra, máscaras brancas*, mais do que um livro que expõe a dor e os efeitos psicológicos, subjetivos e objetivos, tanto do colonialismo quanto do racismo, é um convite à ação (FAUSTINO, 2018, p. 60-61):

O ‘eu’ se põe opondo-se, já dizia Fichte. Sim e não. Dissemos, na nossa introdução, que o homem é sim. Não cessaremos de repeti-lo. Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade. Mas o homem também é não. Não ao desprezo do homem. Não à

indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato daquilo que há de mais humano no homem: a liberdade. O comportamento do homem não é somente reativo. Sempre há ressentimento em uma reação. Nietzsche, em *La volonté de puissance*, já o tinha assinalado. Conduzir o homem a ser acional, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é a primeira urgência daquele que, após ter refletido, prepara-se para agir. (FANON, 2008 [1952], p. 184)

Said: mesmos temas, outras perspectivas

Said, como Fanon, é cioso em colocar no ponto de partida de sua elaboração crítica sua própria subjetividade, isto é, em colocar-se como sujeito do processo histórico. A situação de que parte é aquela de “ter sido uma criança ‘oriental’, crescida em duas colônias britânicas, a Palestina e o Egito, depois vai aos Estados Unidos onde sofre, como os demais, a dominação cultural do orientalismo e deseja, a partir de então, inventariar os traços deixados sobre ele por tal dominação” (DAYAN-HEZBRUN, 2011, p. 73).

Tanto *Orientalismo* quanto *Pele negra, máscaras brancas* buscam expor a estrutura do colonialismo e as relações sociais estabelecidas entre o centro imperial e a periferia colonial, a fim de mostrar quais os efeitos dessa lógica colonial no encontro com o Outro. Ambos mobilizam um instrumental teórico capaz de explicitar as formas pelas quais a construção do Outro oriental, negro, colonizado, etc. reproduz um sistema binário e hierárquico no qual o Eu ocidental, branco, europeu carrega as características positivas e superiores e o Outro, as negativas e inferiores. As relações sócio-econômicas que embasam e sustentam as construções imagéticas desse outro colonizado inferior são aquelas da exploração entre a metrópole e a colônia no colonialismo clássico e entre o centro e a periferia, no chamado neocolonialismo.

Tal estado de coisas leva, na formulação fanoniana, a diversos problemas psíquicos, que culminam na busca, por parte do colonizado, de se tornar o “eu” branco, colonizador, cujos valores são vistos como a norma do que é ser humano. O negro coloca então uma máscara branca, nega o seu “eu” e abraça a identidade racial fabricada enquanto superior. Said por sua vez procura enfatizar os mecanismos de conformação desse conjunto de conhecimentos que irão embasar a construção imagética do outro colonizado como inferior. Aponta, assim, para as elaborações teóricas, literárias, jornalísticas, etc. que adotam um ponto de vista estereotipado e desumanizador para tratar deste “outro” oriental – ou negro, colonizado, etc.

Por meio de sua elaboração, compreende-se a conformação tanto de subjetividades imperiais, quanto colonizadas. Said explicita como determinadas categorias são reiteradamente

empregadas para descrever o oriental, normalmente associadas à estagnação, ao exotismo, à incompetência, à falta de higiene, à irracionalidade, ao primitivismo etc. A construção dessa imagem estereotipada do outro – feita a partir de distinções ontológicas e epistemológicas pensadas a partir de alternativas binárias (SAID, 2007 [1978], p. 14) – servirá para justificar a colonização europeia como uma “tarefa”, uma “missão a ser cumprida” e embasa, também, o uso da força, uma vez que reitera-se a imagem de que o colonizado só entenderia esta linguagem. A produção desse conhecimento está intimamente ligada à relação de exploração econômica mencionada acima. Numa relação de implicação mútua, a dependência econômica e a dominação política possibilitam a construção cultural e intelectual e são sustentadas por ela.

De uma maneira geral, o argumento saidiano gira em torno de uma concepção do orientalismo como um “sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para filtrar o Oriente para a consciência ocidental” (SAID, 2007 [1978], p. 18). Trata-se, então, de uma “constelação de ideias” (ibid., p. 18), uma elaboração discursiva que visa a apreender, desde um ponto de vista europeu-ocidental³ o Oriente, possibilitando, assim, sua dominação – e sendo sustentado, materialmente, por ela⁴. Esta elaboração discursiva, afirma Said, possui coerência interna e representa determinada configuração de poder da relação entre o Ocidente e o Oriente, operando como um instrumento de conhecimento que embasa o imperialismo político.

No entanto, enquanto *Pele negra, máscaras brancas* é pensado quase como um chamado à ação e à tomada de consciência, dirigindo-se em especial a essas peles negras para que tirem suas máscaras, *Orientalismo* está voltado muito mais para uma análise intelectual desse campo do conhecimento e de suas implicações políticas concretas. Embora ambos tenham como objetivo desnaturalizar tais percepções inferiorizantes a respeito do outro colonizado, existe uma clara distinção na forma como cada autor se coloca, sendo que Said irá explorar mais detalhadamente a resistência do colonizado em *Cultura e Imperialismo*, publicado doze anos depois.

³ Tendo em vista o maior envolvimento franco-britânico no Oriente, a partir do início do século XIX e até a ascensão americana após a Segunda Guerra, Said trata o orientalismo, prioritariamente, como uma empresa cultural francesa e britânica, num primeiro momento, e, posteriormente, estadunidense. É da proximidade com o Oriente por parte das três potências imperialistas – em momentos distintos, conforme mencionado acima – que surge o “grande corpo de textos” que o palestino chama de orientalistas (SAID, 2007 [1978], p. 16).

⁴ Said lembra que “o cientista, o erudito, o missionário, o negociante ou o soldado estavam no Oriente, ou pensavam nele, porque *podiam estar lá*, ou podiam pensar sobre ele” (SAID, 2007 [1978], p. 19 – grifos no original). Ou seja, a relação de poder desigual possibilita o orientalismo, o qual, por sua vez, contribui para sustentar tal relação.

Bibliografia

- BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, pp. 89-117, Brasília, maio-agosto de 2013
- DAYAN-HEZBRUN, Sonia. “De Frantz Fanon à Edward Said. L’impensé colonial”. In : *Revue de la philosophie française et de langue française*, v. XIX, n. 1, pp. 71-81, 2011
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo editorial, 2018
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].
- _____. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961]
- _____. *Pour la révolution africaine (écrits politiques)*. Cahiers libres. François Maspero, 1964
- _____. *A Dying Colonialism*. Groove Press, 1965
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. “Fanon y la América Latina”. In: *Pensamiento Anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1965]
- GILROY, P. “Fanon and Améry: Theory, Torture and the Prospect of Humanism”. *Theory Culture Society*, v. 27, n. 16, 2010
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A Recepção de Fanon no Brasil e a Identidade Negra. In: *Novos Estudos*, n. 81, pp. 99-114, 2008
- GORDON, Lewis; SHARPLEY-WHITING, T. Denean; WHITE, Renée T. (Eds.). *Fanon: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996
- GORDON, Lewis. “Prefácio”. In: *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008
- LIMA, Marcos Costa; et al. “Edward Said e o Pós-Colonialismo”. In: *Seculum – Revista de História*, v. 29, pp. 451-462, jul/dez 2013
- MBEMBE, A. “Necropolitics”. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003
- _____. “L’universalité de Frantz Fanon”. In : *Mouvements*. 02 décembre 2011. Link : <http://mouvements.info/luniversalite-de-frantz-fanon/>. Acesso em: 18 de abril de 2019
- _____. “Metamorphic Thought: the works of Frantz Fanon”. *African Studies*, v. 71, n. 1, p. 19-28, 2012
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978]