

# VENCIDOS, DOMINADOS E COLONIZADOS: UM DIÁLOGO ENTRE FANON E FOUCAULT

DEFEATED, DOMINATED AND COLONIZED: A DIALOGUE BETWEEN  
FANON AND FOUCAULT

ANDRÉ JOBIM MARTINS\*

**Resumo:** Este artigo propõe um cotejo crítico entre *Em defesa da sociedade*, de Michel Foucault, e *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, privilegiando o uso que os respectivos autores fazem dos conceitos de violência e política, com dois objetivos principais: primeiro, o de identificar em que medida os argumentos de Fanon convergem com aquilo que Foucault compreende como “discurso histórico-político”, realçando assim o significado e o entrelaçamento desses dois conceitos; segundo, o de, a partir da confrontação da ausência do colonial em Foucault com sua presença em Fanon, melhor esclarecer a especificidade conceitual da violência colonial. Ao final, proponho como hipótese que, se a violência é uma categoria fundamental do político para o Foucault de 1977, Fanon entrevê a possibilidade de rompimento com tal lógica a partir de uma ruptura epistemológica com a tradição ocidental.

**Palavras-chave:** Frantz Fanon, Michel Foucault, violência, política

**Abstract:** This article proposes a critical comparison between Michel Foucault’s *Society must be defended* and Frantz Fanon’s *The wretched of the earth*, focusing on the concepts of violence and politics as they are employed by the authors, with two core aims: first, that of verifying to what extent what Foucault calls a “historical-political discourse” converges with Fanon’s anti-colonial arguments; second, that of grasping the conceptual singularity of colonial violence, considering the absence of a concept of the colonial in Foucault and its presence in Fanon. At last, I propose as hypothesis that, if violence remains a fundamental category of politics in Foucault’s work of 1977, Fanon envisions the possibility of overcoming violence by the means of an epistemological rupture with Western thought.

**Keywords:** Frantz Fanon, Michel Foucault, violence, politics

---

Artigo recebido em 07 de setembro de 2016 e aprovado para publicação em 14 de fevereiro de 2017.

\* Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense, doutorando em História Social da Cultura na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, bolsista do CNPq.

A reflexão sobre a relação entre violência e política ocupa um lugar privilegiado no pensamento ocidental desde, pelo menos, Tucídides. Em suas manifestações modernas, a referida teorização adquire certo pendor para a abstração – seguindo o método cartesiano, pensa-se a violência como um fenômeno que pode ser concebido em estado puro, independente dos atores envolvidos em uma dada situação, ignorando as implicações desses termos sobre as condições de produção do pensamento. Desde a segunda metade do século XX, a chamada teoria pós-colonial vem discutindo os efeitos epistemológicos da violência colonial, questionando a validade mesma dos saberes produzidos em diversos campos teóricos estabelecidos, inclusive, e especialmente, aqueles que tiveram por objeto a política e a violência.

Nesse novo contexto, considerando a evidente singularidade histórica do fenômeno colonial, ganha especial relevo a discussão acerca da validade de abordá-lo segundo os conceitos e categorias da tradição do pensamento ocidental. Mesmo que desde Montaigne (no ensaio “Dos canibais”) e Francisco de Vitória (nas palestras *De Indis* e *De Jure Belli Hispanorum in Barbaros*) tenha sido questionada a prerrogativa assumida pelos europeus de conquistar, subjugar e exterminar em nome de uma suposta missão divina ou civilizatória, será a teoria pós-colonial a primeira a reconhecer a particularidade histórica da violência praticada no empreendimento colonial, bem como suas implicações epistemológicas.

Nesse movimento, a figura de Frantz Fanon é das mais importantes. *Os condenados da terra* (cuja primeira edição data de 1961, ano da morte do autor)<sup>1</sup>, sua obra máxima, servirá como alavanca para a discussão que pretendo propor aqui. Fanon nasceu em 1925, em Martinica, colônia francesa nas Antilhas. Membro da classe liberal negra, acreditou, como seus pares, por algum tempo, que ser educado na tradição francesa lhe garantiria ser visto como um igual por franceses brancos. Ainda adolescente, foi aluno de Aimé Césaire, fundador do movimento de valorização da herança cultural africana conhecido como *negritude*, com quem entrou pela primeira vez em contato com a ideia de que ser negro poderia ser motivo de orgulho.

Em 1943, Fanon deixou Martinica, então administrada pelo governo de Vichy, para se juntar ao exército do governo francês no exílio, a “França Livre”. No serviço militar, chegou duramente à conclusão de que o sentimento de superioridade com relação aos *indigènes* não era apanágio dos soldados do regime colaboracionista. Em 1947, entrou para a escola de medicina em

---

<sup>1</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2015.

Lyon, onde, em 1951, teve sua tese rejeitada pela banca examinadora. Tratava-se de um “sociodiagnóstico” da alienação dos negros antilhanos, posteriormente publicado sob o título *Pele negra, máscaras brancas*.

Tendo praticado medicina psiquiátrica durante um breve período na Argélia, após a eclosão da guerra de independência, Fanon renunciou à cidadania francesa e juntou-se ao FLN (Front de Libération Nationale). Diagnosticado com leucemia em 1959, escreveu *Os condenados da terra* nos últimos meses de sua vida, sob forte influência de sua participação no movimento de libertação argelino.<sup>2</sup> Há certa controvérsia em torno da atribuição a Fanon do rótulo “pós-colonial”, às vezes associado exclusivamente ao pensamento de intelectuais, frequentemente ligados aos estudos literários, emigrados de ex-colônias produzidos nos países de língua inglesa. Para os efeitos da análise aqui empreendida, interessa o fato de que, em Fanon, encontramos uma crítica sofisticada da violência precedida por uma crítica da condição colonial – na verdade, como pretendo demonstrar, ao separar os dois termos, talvez eu esteja fugindo ao espírito de *Os condenados da terra*.

Para compreender a novidade epistemológica representada por Fanon, é necessário confrontá-lo com a tradição ocidental de reflexão sobre as relações entre violência e política. Michel Foucault apresenta-se como um interlocutor ideal, por duas razões. Em primeiro lugar, o filósofo (ou, se referirmos, historiador dos sistemas de pensamento, conforme o título de sua cátedra do Collège de France) francês tinha na violência uma de suas principais preocupações teóricas. Em segundo, Foucault dedicou sua trajetória intelectual ao estudo das relações entre saber e poder. Um livro de Foucault merece nossa atenção especial: *Em defesa da sociedade*<sup>3</sup>, transcrição do curso ministrado em 1976, que ocupa um momento de inflexão na obra do filósofo, lidando com temas que em certa medida destoam do restante de sua produção – é nesse curso que Foucault mais se aproxima dos temas e ferramentas característicos da teoria política e da história intelectual. Ali, Foucault procura realizar uma genealogia do discurso político moderno. Como se demonstrará, as relações entre violência e política ocuparão uma posição de destaque em seu estudo, mas, como o escopo de sua análise não ultrapassa o século XIX europeu, não há ali qualquer reflexão que leve em conta a especificidade do colonial.

<sup>2</sup> GIBSON, Nigel C. *Fanon. The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity, 2003, pp. 6-9.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Este artigo expõe, em sua primeira seção, os principais argumentos de Foucault, ressaltando seu uso dos conceitos que procuro analisar para, na segunda seção, confrontá-los com os de Fanon, procedendo da mesma maneira, introduzindo a problemática do significado epistemológico da situação colonial. Ao final, abordando o programa de descolonização epistemológica proposto por Fanon, discuto a possibilidade de diálogo entre seu pensamento e a tradição com que o confrontamos no que diz respeito à definição do político e à possibilidade da extinção da violência do processo histórico.

## I.

Entre janeiro e março de 1976, Michel Foucault ministrou, no Collège de France, um curso em que tentou realizar uma genealogia do discurso político na modernidade, tendo por objeto as transformações desse discurso na França e na Inglaterra, do século XVII até o XIX. No princípio de sua análise, encontramos uma boa janela para o entendimento que o filósofo tem da noção de poder. Foucault pretende criticar aquilo que chama de “economismo” no conceito de poder comum às teorias políticas de orientação liberal e àquelas afiliadas a Karl Marx.

No caso das teorias liberais, isso significaria pensar o poder como algo de que se dispõe e que é possível tomar, ceder ou alienar mediante um ato de direito análogo a um contrato. Essa possibilidade de outorga contratual do poder fundamenta a existência do próprio Estado e do Direito, segundo as teorias contratualistas. No marxismo, por outro lado, essa forma de pensar se manifesta na conceituação do poder político como sucedâneo de relações de produção essencialmente econômicas, consideradas, no capitalismo, enquanto oposição entre capital e trabalho, isto é, como forma de salvaguardar o funcionamento do modo vigente – sem prejuízo desse “economismo” *vis-à-vis* os modos de produção pré-capitalistas, onde encontramos sem dificuldade os termos correspondentes.<sup>4</sup>

Nas palavras de Foucault, o poder teria em ambas as correntes teóricas uma “funcionalidade econômica”, entendamos, expressa politicamente (tendo-se o político como plano derivado do econômico) relações que se originam na economia. Foucault é cético quanto a essas duas formas de teorização do poder. Admitindo que frequentemente há uma superposição ou uma correlação entre poder e relações econômicas, ele opta por um entendimento de que o fundamento do poder é próprio de algo que está fora do econômico:

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 13-4.

é preciso, ao contrário, para analisá-lo [o poder], tentar lançar mão de instrumentos diferentes, mesmo que as relações de poder sejam profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou anel com as relações econômicas? [...] nesse caso, a indissociabilidade entre a economia e o político não seria da ordem da subordinação funcional, nem tampouco da ordem da isomorfia formal, mas de uma outra ordem que se trataria precisamente de revelar.<sup>5</sup>

A “resposta-ocasião” que Foucault oferece para a insuficiência dos conceitos correntes de poder é aquilo que chama de “hipótese de Reich”, qual seja, a de que o poder é aquilo que reprime. A análise do poder deve, portanto, estar concentrada nos mecanismos de repressão. Para Foucault, isso não esclarece, contudo, a origem do poder. O que viria *antes* da repressão, criando suas condições de possibilidade e funcionalidade? A primeira hipótese fornecida por Foucault é a inversão do famoso aforismo de Carl von Clausewitz – a política (por conseguinte, o exercício do poder) é a continuação da guerra “por outros meios”<sup>6</sup>.

A formulação de Clausewitz, a seu ver, não passaria ela própria da inversão de um discurso mais antigo, que Foucault pretende examinar<sup>7</sup>, extraindo, dessa constatação, três corolários: 1) que as relações de poder nada mais são do que a expressão em tempos de paz (ou seja, quando a vitória resultante do enfrentamento entre inimigos em condição formalmente simétrica é legitimamente traduzida no ordenamento jurídico na forma da opressão do vencido) de um antagonismo remontante a uma situação historicamente precisável (uma guerra); 2) que a política sanciona e reconduz a desigualdade das forças no momento do acordo de paz, de maneira tal que todo enfrentamento político em tempos de paz se dá nos termos da inimizade vigente quando da guerra (a política é, portanto, a guerra continuada); 3) que a “decisão final”, ou alteração do referido desequilíbrio de forças, só pode se dar na forma da guerra e conseqüente extinção da ordem política dos tempos de paz, fundando assim nova paz em novos termos (que serão então, necessariamente, os termos de novas relações de poder, de repressão).<sup>8</sup>

Note-se que o que está exposto acima não é uma tentativa de captar a essência do que seria o poder – uma familiaridade superficial com a obra de Foucault basta para saber que não é esse o tipo de indagação que ele faz –, mas de encontrar uma forma de pensar que fundamente uma série

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>6</sup> Foucault usa “por outros meios”; sabemos, contudo, que o que se encontra em Clausewitz é “com outros meios” (*mit anderen Mitteln*).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 15-6.

de discursos que vão operar ao longo dos primeiros séculos da modernidade, relativamente desconhecidos por não terem alcançado o panteão da teoria política.<sup>9</sup> Isso se justifica na medida em que, mesmo que seja possível elaborar uma história do conceito de poder, começando pela ideia da política como a boa gestão da coisa pública, encontrada no século IV grego – vejam-se, por exemplo, *O político* e *A república*, de Platão –, passando pelos diversos contratualismos – tendo o *Príncipe*, de Maquiavel, e o *Leviatã*, de Hobbes, como peças fundamentais da teoria política moderna –, e terminando com o liberalismo de Stuart Mill ou o materialismo histórico de Marx, o que obteríamos seria extremamente parcial e pouco esclarecedor da *rationale* por trás da maior parte dos mecanismos cotidianos de operação do poder.

Após uma exposição inicial da teoria canônica da soberania, cuja principal figura seria Hobbes, Foucault apresenta escritos menos conhecidos que, como procura demonstrar, a ele se contrapõem e são igualmente importantes para a compreensão da moderna teorização sobre a política e o Estado. Seu interesse, conforme seu programa genealógico de resgate de saberes “desqualificados” pelo filtro da “instância teórica unitária”<sup>10</sup>, se concentra menos em “grandes” autores do que em evidências de “princípios” ou “gabaritos” de inteligibilidade e análise do poder político.<sup>11</sup>

O que Foucault identifica, na França e na Inglaterra a partir do século XVI, e com maior intensidade nos séculos XVII e XVIII, é a emergência de um discurso que ele chama de “gabarito de inteligibilidade” do poder “histórico-político”<sup>12</sup> (em oposição ao “filosófico-jurídico representado pelo contratualismo hobbesiano e outros posteriores; esse discurso se verifica sobretudo na historiografia de época, que é a “arma” dos derrotados). Esse “gabarito” compreende o *status quo* do poder numa sociedade a partir dos conceitos característicos de guerra e de

---

<sup>9</sup> A posição de Foucault com relação à ideia de que a política seria a continuação da guerra por outros meios é um tanto ambígua e parece flutuar ao longo do curso realizado em 1976. Com efeito, até mesmo o programa de aulas sofre uma transformação significativa durante seu próprio decorrer – o que somente depõe a favor da intensidade especulativa e da seriedade dos estudos de Foucault realizados no Collège. Na segunda aula, Foucault afirma que, tendo dedicado os últimos cinco anos ao estudo da constituição das disciplinas na modernidade, tinha como meta dedicar os cinco seguintes a investigações sobre a guerra como plano de inteligibilidade da política (p. 21). Isto não ocorre. Ele parece abandonar a hipótese inicial e se dirigir para uma problemática do estudo da emergência do biopoder e da biopolítica, termos que se verificam pela primeira vez em sua trajetória intelectual na última aula do curso (acompanhado do conceito de população como objeto de regulamentação, em oposição ao corpo como objeto de disciplina, este último o tema de *Vigiar e punir*). Essa mudança de rumo parece ter lugar devido à importância que, detendo-se no exame do discurso da política como continuação da guerra, Foucault atribui à problemática racial (pp. 50-3, 59-70, 214-21).

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 42-3.

conquista. O discurso ligado a esse gabarito compreenderá a disposição do poder em um dado momento histórico como expressão da vitória, num passado historicamente identificável, de uns, cujos sucessores governam no presente, sobre outros, cujos sucessores são governados. Não há prescrição moral de qualquer coloração ideológica nesse discurso senão a atribuição de um direito ao poder político pelo mais forte.

Os pormenores do gabarito podem ser melhor compreendidos por meio dos exemplos que Foucault apresenta. Na Inglaterra, se manifesta no ressentimento de uma *gentry* que se identifica com seus supostos antepassados saxões contra uma realeza normanda vitoriosa na invasão de Guilherme, o Conquistador, no século XI. Será então o dever da *gentry* retomar o que lhe é de direito – o Estado – mediante a submissão por força das armas da realeza usurpadora e tirânica.<sup>13</sup> Na França, a manifestação desse discurso se dá na historiografia aristocrática reacionária do século XVIII, onde se verificará um ressentimento da alta nobreza de origem germânica contra a aliança do monarca com uma burguesia identificada com os galo-romanos derrotados na Alta Idade Média.<sup>14</sup>

Para Foucault, essa leitura dos antagonismos políticos mobiliza uma teoria pré-científica das raças<sup>15</sup>, o que se percebe pela insistência em privilegiar o critério étnico em detrimento de outros. Na Inglaterra, portanto, a luta pelo poder remete em última instância à vitória de normandos contra saxões; na França, à usurpação do rei em aliança com galo-romanos contra os francos; e assim por diante, sempre em detrimento da compreensão do poder por categorias não-raciais – como o faz o contratualismo hobbesiano, a partir do qual a prerrogativa da soberania não é atribuída de acordo com a pertença a determinado grupo étnico-racial.

Nota-se aqui que a economia do argumento tem a mesma moldura, mas está ordenada de maneira um pouco diferente do que se verifica entre os ingleses: não será o derrotado a reclamar seus direitos contra um usurpador, mas o vitorioso a restabelecer a ordem fundada em sua vitória, deturpada por uma aliança antinatural entre um líder traidor e o derrotado.

Esse discurso da conquista surge na forma de uma radical mudança no modo de escrever a História. Até então, o discurso da História enquanto saber se pautava, segundo Foucault, por uma

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 83-93.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 97-110.

<sup>15</sup> Não se pretende com esta expressão, evidentemente, atribuir validade científica às teorias raciais que, no século XIX, vieram a reivindicá-la, sendo o “pré” aqui utilizado tão somente para que não se confundam dois fenômenos históricos distintos, ainda que correlatos. Ver também, adiante, nota 28.



louvação ao passado, nos moldes das crônicas romanas, cujo tom predominante era a louvação aos grandes feitos dos imperadores (vejam-se Tácito, Tito Lívio etc). No contexto da insurreição dos Levellers na Inglaterra e da reação nobiliária na França, o saber histórico sofrerá um brusco rearranjo na economia interna de seus textos: passa-se da louvação a um passado que fundamenta o presente a um duro ataque ao presente mediante a exposição da verdade por trás de alguma forma de conquista ou usurpação.

A História se torna, pois, nas mãos de supostos derrotados e usurpados, uma arma nas lutas políticas, uma forma de se reclamar direito a alguma coisa no ordenamento jurídico do Estado.<sup>16</sup> Notemos que, nesse “gabarito de inteligibilidade” do poder político como perpetuação de uma guerra de conquista que estaria na origem do Estado, há um importante componente racial: francos e normandos fundam seus respectivos Estados de maneira a dominar permanentemente celtas e saxões.

Percebe-se, pelas referências de Foucault (Coke, Hotman, Boulainvilliers, du Buat-Nançay), que o discurso histórico-político passa ao largo da tradição dominante da teoria política. Hobbes, contudo, não deixa de ter uma importância na análise de Foucault. No *Leviatã* do filósofo inglês observa-se um curioso fenômeno: se, por um lado, ele lança mão da imagem da “guerra de todos contra todos”, essa imagem não deve em momento algum ser tomada como uma referência específica a uma guerra efetivamente decorrida. Trata-se de um exercício mental em que o sujeito que “dispõe” de certo poder se imagina em estado de natureza (infinita liberdade) e opta por um contrato de fundação do Estado. Isso se dá dentro do plano da especulação, que lança mão de uma figuração do estado de natureza desprovida de qualquer lastro histórico, ao menos na leitura que Foucault faz de Hobbes, que para ele não deveria, como às vezes ocorre, ser interpretado de maneira literal.

O vislumbre hipotético do estado de natureza leva o homem (lembramos, trata-se também de um homem ideal e não de qualquer indivíduo) à conclusão de que é preferível ceder tal poder em contrato a um soberano a gozar do seu livre exercício, pois o benefício de tal gozo é vastamente inferior a – ou ao menos virtualmente anulado por – um perigo de morte iminente, que se verifica no estado de natureza.<sup>17</sup> Hobbes não seria, portanto, um teórico da guerra, muito pelo contrário; para Foucault, o que Hobbes pretende é precisamente *negar* a existência da guerra no interior da

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 109-16.

<sup>17</sup> Cf *Leviatã* partes 1 e 2, especialmente capítulos XIII, XIV, XVII e XVIII. HOBBS, Thomas (1651). *Leviatã*. Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. 106-122; 143-157.



sociedade, bem como o discurso do poder como continuação da guerra, cujo prestígio crescia no século XVII.<sup>18</sup> O *Leviatã* teria, segundo Foucault, um “adversário invisível” – a conquista.<sup>19</sup>

Esse que Foucault denominará o “discurso” ou “gabarito” histórico-político não será, entretanto, o ponto final do curso de 1975-76. A Revolução de 1789 trará consigo um novo discurso, que será aquele de que a burguesia lançará mão para fundar sua própria maneira de escrever a História e fundamentar o novo estado de coisas. Isso se dará na esteira de uma reelaboração pelo Terceiro Estado do conceito de “nação” – que até aquele momento era tido, segundo a tradição do pensamento aristocrático, como algo *resultante* de um ato fundador do monarca – como *fundamento* de uma ordem social (os “trabalhos” da sociedade: agricultura, comércio, indústria, administração do Estado e das instituições militares, em suma, atividades cujo desempenho cabia, naquele momento, exclusiva ou principalmente a membros da burguesia).<sup>20</sup>

Essa reformulação, cujo documento exemplar, para Foucault, será o *Qu'est-ce que le tiers-état*, do abade Emmanuel Sieyès, dá margem a um movimento universalizador da história: se, no discurso nobiliário, encontrávamos a ordem social como dominação de um povo guerreiro sobre outro, o discurso que ora emerge terá como prescrição a inclusão do todo da população no jogo do poder – a famosa proposição de que o Terceiro Estado “é tudo” e, portanto, deseja ser “alguma coisa” na ordem política contém, no limite, a sugestão de que o todo da sociedade se dissolva num único estamento.<sup>21</sup> Para Foucault, a dissolução da ordem estamental propalada pelo pensamento revolucionário representará, em termos teóricos, a saída de cena do *topos* da guerra, dando lugar a um sistema social em que o registro da desavença política tem agora um fundo civil e reconhecido legitimamente.

A economia interna desse novo discurso histórico não será mais voltada inteiramente para o passado na explicação do mundo tal como é no presente, mas, ao contrário, o presente passa a ser o momento central no qual o que se desenhava no passado apenas como potência finalmente se realiza, o presente é, aqui, o momento em que a verdade do processo histórico finalmente se permite ver. Esse novo discurso, diz Foucault, não significará o fim do antigo discurso histórico da guerra.

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 93.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>20</sup> Notemos que se, por um lado, para Foucault, o moderno conceito de nação consolidado *após* as revoluções burguesas é tributário de Sieyès, por outro, o abade não utilizava a palavra com a acepção que lhe foi atribuída por seus pósteros. O emprego do termo no final desta seção e na subsequente alude ao conceito conforme seu uso corrente em nossos dias, não nos de Sieyès.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 182-7.

O que ocorre é uma autodialetização da historiografia, que conterà sempre elementos dos dois discursos; sendo a intensidade de cada um dependente da orientação política de quem escreve.<sup>22</sup> Entre os representantes da reação, como Montlosier, o discurso da guerra será extremamente persistente. Devemos notar, ainda, que ele encontrará ecos importantes entre escritores do século XX, entre os quais não podemos deixar de citar Frantz Fanon com *Os condenados da terra*, ao qual se dedica a segunda parte deste trabalho, e Carl Schmitt com *O conceito do político*, cuja definição da oposição entre amigos e inimigos públicos como critério fundamental do político<sup>23</sup> pode ser lida como uma vigorosa tentativa de reabilitação do *topos* da guerra na política – e cuja ausência no curso de Foucault é bastante notável, pois não parece provável que desconhecesse, em meados dos anos 1970, os escritos do famoso jurista.

No interior da historiografia burguesa, entretanto, verifica-se a substituição do discurso racial (no qual as partes do conflito estruturante da ordem social são as raças: conquista dos francos sobre os galo-romanos, dos romanos sobre os celtas, etc) por outro que, ainda que compreenda o processo histórico como expressão de um antagonismo violento, a hostilidade em questão não opõe raças, mas “formas de sociedade”<sup>24</sup> diferentes. Aqui, para Foucault, estão dadas as condições de possibilidade da compreensão do processo histórico como enfrentamento de classes – se essa não é a formulação que se vê claramente nesse primeiro momento, ela poderá logo mais ser encontrada em Karl Marx.

Foucault vê justamente nesse momento de inflexão do discurso histórico em que o presente é tido como momento de concretização de um universal cujos componentes já apareciam no passado, momento esse de convivência entre duas formas de discurso, uma antiga e uma nova, o nascimento da dialética. Se ela ainda não está exposta como uma filosofia da História que também aparece logo em seguida, ela já “funciona” no interior da narrativa histórica.<sup>25</sup>

O argumento de Foucault sobre a autodialetização do discurso histórico é extremamente instigante, mas, parece-me, problemático. Os exemplos que Foucault fornece se acomodam a sua tese, mas, ainda assim, ficamos restritos ao contexto da historiografia francesa do século XIX como indício de algo que se celebrizará sobretudo na filosofia alemã desse mesmo século. Isso não seria

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>23</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, pp. 27-29.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 198-9.

tão problemático se Foucault de fato cumprisse sua promessa de prosseguir com a análise do discurso histórico na última aula de seu curso. Não é, entretanto, o que acontece.

Satisfeito com sua conclusão sobre a história fundada sobre um entendimento dialético (ainda que não explicitamente), Foucault retoma a problemática da luta das raças, que havia sido abordada mais detidamente na primeira metade do curso. Na aula final, tenta mostrar aquilo que entende como o surgimento de uma nova tecnologia de poder, que vai de par com a tecnologia disciplinar que vinha analisando nos anos anteriores. Essa tecnologia vai se manifestar possível à medida que os governos passam a considerar como objeto de intervenção não apenas o corpo individual (como é o caso da tecnologia disciplinar), nem a sociedade enquanto uma totalidade de indivíduos, mas, alternativamente, compreender essa totalidade de corpos que vive sob sua tutela como um organismo biológico. O indício-chave do surgimento dessa tecnologia, que Foucault chamará de “biopoder”, é o advento do conceito de “população” e a sua inclusão no rol dos objetos de política pública<sup>26</sup> – é assim que Foucault entende o que se passa no século XIX, com o progressivo desenvolvimento dos sistemas de coleta de informação sobre o corpo social (estatística, demografia) e das tecnologias de ação sobre esse corpo (epidemiologia, criminalística, redes de seguridade social).<sup>27</sup>

Esse desenvolvimento produz uma mudança na razão de Estado no que diz respeito ao poder que este detém sobre a vida de seus cidadãos: se, na teoria clássica da soberania, o soberano tinha a prerrogativa de “fazer morrer e deixar viver”, em relação estritamente negativa com a vida, a biopolítica inverterá esses termos; seu modo de operação será “fazer viver e deixar morrer”. Isto porque essas novas tecnologias de ação sobre o corpo social lhe permitem incrementar positivamente a quantidade de vida existente no seu interior. A vida aqui não entendida como vida individual, mas como vida biológica da totalidade da população.

É nesse momento que o racismo, que parecera descartado após o movimento universalizador do discurso histórico burguês, retorna ao universo mental da administração pública<sup>28</sup> – Foucault entende que o racismo precisa estar no âmago da política de Estado para que

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 206-7.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 210-11.

<sup>28</sup> É importante ressaltar que o racismo deste momento tem uma diferença qualitativa em relação àquele anteriormente discutido. Ao passo que aquele aludia a um discurso de “guerra das raças” mobilizado a partir de uma teoria das raças tradicional, ligada ao conservadorismo (FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 55), o racismo que ora entra em cena é aquele originado na Europa em meados do século XIX e postula validade científica, associando características fenotípicas a supostas raças biológicas. Cf. MALIK, Kenan. *The Meaning of Race*. Nova York: New York University Press, 1996, pp. 71-100. Ressalto que, conquanto o panorama apresentado por Malik seja erudito e contundente, não

tenha êxito no tratamento do corpo social, que por trás da biopolítica do século XIX e XX está um objetivo velado de fazer da nação uma raça una e saudável, eliminando os elementos indesejáveis, reeditando o antigo discurso racista com a roupagem científica do evolucionismo. Por isso mesmo o Estado nazista e o stalinista levarão essa nova tecnologia de poder ao paroxismo, conjugando-a com o antigo direito soberano de matar.<sup>29</sup>

## II.

Confrontemos, agora, esse Foucault de *Em defesa da sociedade* com o Frantz Fanon de *Os condenados da terra*. Esse confronto, ou diálogo, se quisermos, não se pode dar sem algumas palavras iniciais sobre as diferenças de tipo de discurso com que estamos lidando. O primeiro é a transcrição de um curso, um “objeto” que se foi transformando com o decorrer de cada aula, refletindo as necessidades que o palestrante encontrava de se ajustar às demandas de seu programa, que não estava inteiramente fechado desde o começo. Era um empreendimento que tinha origem em muitas horas de pesquisa com livros e outros documentos antigos, e se realizava em aulas lotadas no Collège, ao final das quais, às vezes, era interpelado com perguntas de seus ouvintes.

*Os condenados da terra*, por sua vez, é um objeto bastante diferente. Ali há muito menos erudição historiográfica, não há exegese de textos antigos e nem propriamente um programa de pesquisa destinado ao desvendamento de alguma verdade escondida por trás de séculos de livros mais ou menos esquecidos. A verdade com que Fanon lida é em grande medida autoevidente, e, mesmo que sua exposição seja magistral, o próprio autor repete ao longo do livro que tudo ou quase tudo que diz não é novidade para seus leitores, ou ao menos para os leitores para quem escreveu o livro – os “indígenas”, ou colonizados.

Seu objetivo com *Os condenados da terra* não é tanto uma análise teórica do colonial – embora isto se encontre lá –, mas a *exposição de um programa extensivo de descolonização, cujo alvo principal é o intelecto do sujeito colonizado*. Não quero com isso afirmar algum tipo de distinção essencial entre teoria e propaganda na relação entre os dois textos; há grande densidade teórica no livro de Fanon, e isso é imprescindível ao que ele procura fazer, mas está conjugado a

---

partilho de suas conclusões a respeito do que ele classifica como pensamento “anti-humanista”, tampouco daquelas sobre as relações entre Iluminismo e racismo (ver também pp. 260-9). Um estudo menos exaustivo da emergência do “racismo científico” pode ser encontrado em SCHWARCZ, Lília. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 43-66.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, pp. 217-219.

um vigor retórico que vai dar aos problemas com que lida um tratamento diferente do encontrado no curso, que, mesmo que aberto ao público em geral, ficou restrito a um registro e a uma audiência acadêmica.

Não me parece sem propósito a avaliação de Richard Bernstein de que, assim como Walter Benjamin antes e Hannah Arendt depois, Fanon empreende uma crítica da violência<sup>30</sup>, o que deve ser tomado sempre com a ressalva de que a violência de que trata Fanon é aquela particular ao mundo colonial, e de que isto é apenas uma parte, mesmo que a mais importante, de seu programa. E aquilo que autor entende por mundo ou sistema colonial é um universo que se desenha por meio de uma análise extremamente particular e diferente do tratamento que a historiografia ou a teoria política tradicionais usualmente conferem ao tema.

Isso se deve, entendo, por duas características do escritor em questão: além de um intelectual colonizado, Fanon é psiquiatra, o que lhe dá um ponto de vista determinante para o que terá importância em sua análise do mundo colonial. Não interessa tanto a ele uma explicação histórica do fenômeno colonial, como é aquela que se faz no âmbito da esquerda europeia, determinada pelas variáveis político-econômicas do colonizador. Encontraremos n' *Os condenados da terra*, sim, conceitos como capital e classe social. O “sistema colonial” de que fala Fanon não é tanto uma estrutura da qual se pode isolar componentes conectados a uma História “universal” (leia-se, europeia), mas um “mundo colonial” onde se encontram dois modos de vida – o do colono e o do colonizado.

A visão que Fanon elabora do colonialismo é, não será um exagero dizer, existencial – não à toa a edição original do livro contar com um prefácio de Jean-Paul Sartre<sup>31</sup>. Nisso parece ter grande importância a própria experiência pessoal de Fanon na sua trajetória de intelectual colonizado, que se cria branco e francês em Martinica para descobrir, na França, que era negro e antilhano<sup>32</sup>, e na luta pela independência argelina, de onde parece vir a riquíssima textura das imagens que cria, por exemplo, da cidade dos brancos e da cidade dos indígenas.

Em Fanon, mais importante do que a “economia” no sentido moderno<sup>33</sup>, ou mesmo do que uma análise do Estado colonial como objeto, é a economia existencial da colônia, onde é possível

<sup>30</sup> BERNSTEIN, Richard. *Violence: Thinking without Banisters*. Cambridge: Polity Press, 2013 (Epub), p. 22.

<sup>31</sup> SARTRE, Jean-Paul. Preface. In: FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove, 2005, pp. 7-31.

<sup>32</sup> MATA, Inocência. A importância de se ler Fanon, hoje. In: *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2015, p. 23.

<sup>33</sup> Esse é um dos temas do capítulo “Da violência no contexto internacional” (pp. 97-108), o menor do livro.

ver violência em qualquer lugar para que se olhe. O colonialismo realiza a “negação sistematizada do outro”, implica uma “decisão obstinada de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade”<sup>34</sup>. Para o indígena, todos os símbolos com que se depara na cidade dos brancos servem para lhe lembrar do seu devido lugar, de que ele é um bruto, um fraco, um objeto da tutela do branco. O modo de ser do colono, por outro lado, que não é analisado em profundidade por Fanon senão quando se trata da opressão do colonizado (embora, em certo sentido, ele efetivamente possa ser resumido a isso), é objeto de uma inveja dilacerante da parte do colonizado. De fato, o colono se encontra numa condição quase edênica: dispõe de tudo que há como bem quer, não tem necessidade de obedecer a qualquer tipo de lei a não ser no que diz respeito aos demais colonos, não encontra qualquer limite à brutalidade para com os indígenas.<sup>35</sup>

A violência constitui ela própria o colonizado enquanto sujeito histórico, urde o tecido psicomoral de que é feito o colonizado; portanto, representará a “práxis absoluta” do colonizado.<sup>36</sup> Ser violência a característica essencial da condição colonial não significa, contudo, que ela esgota as possibilidades de existência de um caráter político. Não devemos, dessa forma, entender que Fanon faz algum tipo de apologia romântica à violência enquanto virtude. Quando a leitura de Fanon perde de vista o seu contexto colonial, é-se levado a entender que a violência é uma espécie de chave-mestra de ação revolucionária e resposta geral para a resolução de problemas políticos. É, em certa medida, o que dá a entender o prefácio de Jean-Paul Sartre a *Os condenados da terra*, sobre o qual não se sabe o que o próprio Fanon teria pensado, havendo mesmo a suspeita de que o autor, já em seu leito de morte, não o teria considerado adequado ao espírito do livro.<sup>37</sup>

Também o *Sobre a violência*, de Hannah Arendt, que pode ser lido como uma tentativa de refutar Fanon, teve seu papel em propagar a imagem do autor como apologista da violência.<sup>38</sup> As divergências entre Fanon e Arendt parecem-me, contudo, exageradas pelos leitores de ambos os textos. As críticas diretas que Arendt faz a Fanon dizem respeito a “exageros retóricos”<sup>39</sup>; o enfrentamento substancial da autora se dá sobretudo com o prefácio de Sartre<sup>40</sup> e com os leitores de Fanon, que, segundo ela, teriam lido somente o primeiro capítulo de *Os condenados da terra*<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> FANON, Frantz. *Op. cit.*, pp. 257-8.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 92-5.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>37</sup> MATA, Inocência. *Op. cit.*, p. 18.

<sup>38</sup> BERNSTEIN, Richard. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>39</sup> ARENDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 107.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 101-2; Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Op. cit.*

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 103n.

Isso parece-me corroborado pelo que diz Arendt em *Sobre a revolução*, a respeito da necessidade da violência no processo de criação de uma nova nação, que se daria pelo que a autora chama de “fabricação” – não seria possível produzir algo a partir do nada sem uma “matéria prima” à qual se aplicaria alguma dose de violência.<sup>42</sup>

A violência, para Fanon, tem lá seu componente purificante, mas isso se dá na medida em que, para Fanon, o colonizado foi produzido pela violência e somente por intermédio dela se pode dar a sua libertação. Tanto que (e aqui trato de algo que não se encontra em Fanon, mas me parece enriquecer sua leitura) o *topos* predominante no imaginário do colono é o do paraíso, seja o de um “paraíso na terra” no momento da descoberta – vejam-se as crônicas coloniais de que trata Sérgio Buarque em *Visão do paraíso*<sup>43</sup>, ou ainda o mito do Adão-antes-da-queda na filosofia e na literatura norte-americana, encontrado na obra de filósofos como Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau e em poetas como Walt Whitman<sup>44</sup> –, seja após a independência ou liberação nacional – veja-se a nostalgia do colono retornado à metrópole pelo “paraíso perdido” da colônia ultramarina num filme como *Tabu*, de Miguel Gomes, ou o desconforto dos africanos, mesmo aqueles que se opunham ao *apartheid*, após a democratização, em romances como *Verão e desonra*, de J. M. Coetzee.

O que vimos até o momento com Fanon tem fortes ecos daquilo que Foucault denomina como a primeira aparição do “discurso histórico”. A análise que faz do colonialismo pode ser tomada, ao menos no plano funcional interno do argumento, como tendo o mesmo tipo de *topos* da conquista que Foucault identifica na historiografia *Leveller* inglesa e na reação nobiliária francesa – vemos o *status quo* da sociedade colonial como tradução direta no presente das condições que resultam da guerra de conquista travada pelos europeus no ultramar.

Nesse sentido, o colonizado se encontra numa posição análoga àquela do derrotado ou usurpado analisada por Foucault. Parece-me, entretanto, que há uma diferença qualitativa entre a relação conquistador-conquistado em Foucault e a relação colono-colonizado em Fanon, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, o “discurso histórico” de Foucault não tem por objetivo propriamente uma tentativa de eliminação total do outro. O modo de operação desse discurso toma

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 267.

<sup>43</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

<sup>44</sup> MELLO, Luiza Larangeira da Silva. *Depois da queda: a representação da cultura nacional norte-americana na obra tardia de Henry James*. Tese (Doutorado em História Social da Cultura). Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010, p. 17.



um passado longínquo e o traz ao presente como instrumento de mobilização política – mesmo que entendamos que o resultado será violento, não há uma ambição de alterar fundamentalmente a estrutura social, no sentido de que, uma vez que se retome o poder que lhe é de direito, o derrotado encontrará tudo em ordem e as coisas podem prosseguir como haviam sido no passado resgatado.

Fanon opera um movimento diferente: ao fim e ao cabo, seu programa conduz à refundação da realidade (mais do que simplesmente o Estado) do colonizado, que terá extirpado os elementos coloniais, não sem uma boa dose de violência no meio do caminho. Isto inclui o enfrentamento físico com o colono, mas vai além ao propor o desmantelamento do sistema colonial no plano moral. Uma segunda diferença importante se dá pelo que me parece ser uma a-historicidade do pensamento fanoniano. Fanon não negará, evidentemente, que o colonialismo é um dado histórico; entretanto, a História não desempenha um papel importante em seu argumento, que é histórico na medida em que tem plena consciência da historicidade da situação colonial, mas não mobiliza a História como ferramenta política, ou melhor, a História é mobilizada na exata medida em que se manifesta como um dado fenomenológico.

É evidente que sem o passado não haveria necessidade de luta anticolonial, mas o que move a luta não é um resgate do passado, e sim a violência colonial em sua imediatidade, na concretude com que é experimentada no presente do colonizado – a injustiça do regime colonial não precisa ser provada com estudos históricos, ela é um fato existencial a se manifestar nos afetos de quem a vive, o dia a dia do colonizado é a constante lembrança de que ela “está aí”.

A componente capital do programa de liberação do colonialismo não está propriamente, ao contrário do que se poderia pensar, na violência concreta, mesmo que seja ela uma parte necessária do processo de independência. No coração do pensamento de Fanon está uma necessidade de *superar* a problemática colonial, realizando a dimensão subjetiva do processo de libertação (aí se justifica perfeitamente o rótulo de “pós-colonial” que lhe é frequentemente atribuído).

A conclusão de *Os condenados da terra* é bastante reveladora de um motivo que perpassa o livro, mas nunca é devidamente desenvolvido – nem mesmo na conclusão. Trata-se de um apelo ao abandono da Europa como referencial para todo tipo de pensamento que há de ser empregado no caminho das ex-colônias para a libertação – um apelo à libertação intelectual do colonizado, etapa final de um processo que começa, no primeiro capítulo, com contornos de uma irracionalidade causada pelos devastadores efeitos morais da opressão colonial sobre os indígenas. É de se lamentar que seu argumento não alcance o merecido desenvolvimento, pois se trata de uma

crítica extremamente promissora em relação ao pensamento europeu, mesmo que possamos encontrá-la em alguma medida em *Pele negra, máscaras brancas*.

Para Fanon, o pensamento europeu, conquanto tenha ao longo da história reunido as ferramentas que possibilitariam a emancipação da humanidade, perdeu essa oportunidade ao entrar num círculo obsessivo de narcisismo e desumanização – numa desertificação do pensamento<sup>45</sup>. Disso resultaria aquilo que o autor identifica, nos pós-II Guerra, como a estase da Europa, quando a dialética havia dado lugar a uma lógica do equilíbrio, descaracterizando o processo histórico.<sup>46</sup> A potência para a recuperação desse processo estaria no Terceiro Mundo – Fanon propõe a refundação da filosofia pelo mundo indígena, ao qual caberia criar um “homem novo”<sup>47</sup>, livre do solipsismo viciado do homem europeu, aprisionado numa “irrealidade” feita de palavras<sup>48</sup>, livre também dos traumas resultantes das agressões que este lhe havia imposto.

Esse homem não é em absoluto o “bom selvagem” de Rousseau, ou o retorno do colonizado à condição pré-colonial.<sup>49</sup> Trata-se, e aqui infelizmente Fanon nos deixa sem maiores explicações, de um homem que retoma aqueles elementos potenciais da emancipação que o europeu descobriu mas não logrou aproveitar e rearranjá-los, lançando-se sobre eles com todo o seu peso, modificando-os. Isso envolve, parece, um pensamento menos obcecado com a individualidade, em que todo esforço humano não seja o de indivíduos, mas o da humanidade. A remissão desta última etapa do argumento de Fanon ao texto de Foucault não é especialmente complicada – estamos no ponto que Foucault chama de “nascimento da dialética” de seu pensamento, momento no qual o presente é a hora mais verdadeira do processo histórico.

Mesmo tendo tecido críticas ao universalismo europeu, fica evidente pelo ar hegeliano da conclusão de *Os condenados da terra* uma afinidade com esse tipo de pensamento – uma correspondência, mais especificamente, entre a proposta de um pensamento descolonizado redentor como dom do Terceiro Mundo à humanidade e o movimento de universalização do conceito de nação pela burguesia, como se verificava na época da Revolução. Mesmo que o europeu não seja sequer convidado a participar desse movimento dialético, a convergência ao menos funcional com o argumento burguês é clara.

---

<sup>45</sup> FANON, Frantz. *Op. cit.*, p. 325.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 326.

Até o momento, vimos que há algum grau de correspondência entre Fanon e os discursos analisados por Foucault, ainda que a perspectiva de compatibilidade plena fique abalada pelo caráter específico da violência colonial, por ser ela não apenas um fenômeno como qualquer outro, mas um componente estruturante da realidade do colonizado. Finalmente, resta o problema de saber se a distinção entre o que encontramos em Foucault e Fanon se deve principalmente a uma diferença fundamental dos objetos – se a condição colonial é singular a ponto de não se aplicarem de todo os referenciais teóricos desenvolvidos para a teoria política em solo europeu, ideia que talvez agradaria a Fanon, tendo em vista a sua proposta de ultrapassamento intelectual do Ocidente – ou se, na verdade, o pensamento de Fanon não poderia ser tomado como análogo dos discursos analisados por Foucault, já que ele se situa num momento posterior da História dos sistemas de pensamento, encontrando-se sob as influências decisivas da filosofia existencialista e da psicanálise.

Entendo que a resposta não pode ser fácil. Minha intuição é a de que, por mais que um pensamento geral sobre “o político” originado na Europa de fato não se possa pretender universal, ele ainda tem algum tipo de correspondência com aquilo que se escreverá noutra margem do Mediterrâneo. Isto porque – e aí Foucault e Fanon podem ambos estar numa situação de carência conceitual – não é possível pensar num “mundo colonial” em oposição a um mundo metropolitano; a descolonização e o pós-colonialismo dizem respeito tanto ao território metropolitano quanto ao território colonial, visto que a experiência colonial é um processo histórico que afeta *ambas* as sociedades envolvidas.

Se, por um lado, é evidente que a conquista europeia é definidora do estado atual dos territórios colonizados, não se pode negar que o empreendimento colonial transformou as sociedades metropolitanas, tanto no tempo da colonização formal quanto após a independência – indício maior disso é a importância, na política europeia contemporânea, de suas implicações, principalmente, mas não só, devido aos fluxos migratórios que as antigas metrópoles vêm recebendo, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, das ex-colônias.<sup>50</sup>

Dessa maneira, haveria um denominador comum para a definição do político, que estaria, talvez, para além da violência. A julgar pelo que encontramos em Foucault, seria muito difícil que o político abandonasse a violência como um de seus instrumentos – ao menos na medida em que

---

<sup>50</sup> Para um exercício crítico altamente perspicaz em torno da noção de pós-colonial, em que a observação acima está contemplada, Cf. HALL, Stuart. When was the postcolonial? Thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia. *The Post-Colonial Question. Common skies, divided horizons* Londres: Routledge, 1996, pp. 241-60.

entendemos como violenta a intervenção do Estado sobre o homem em sua dimensão biológica. Em Fanon, por outro lado, ao cabo do processo de descolonização mental que propõe na conclusão de seu livro, haveria, sim, um horizonte no qual o “novo homem” forjado no Terceiro Mundo poderia fazer da violência, ou ao menos a violência de contornos coloniais, um fato do passado. Nesse caso estamos lidando, contudo, com o ponto no qual seu pensamento é mais especulativo e impassível de verificação.

### Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BERNSTEIN, Richard. *Violence: Thinking without Banisters*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GIBSON, Nigel C. *Fanon*. The Postcolonial Imagination. Cambridge: Polity, 2003.
- HALL, Stuart. When was the postcolonial? Thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia. *The Post-Colonial Question*. Common skies, divided horizons Londres: Routledge, 1996, pp. 241-60.
- HOBBS, Thomas (1651). *Leviatã*. Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- MATA, Inocência. A importância de se ler Fanon, hoje. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2016, p. 7-33
- MALIK, Kenan. *The Meaning of Race*. Nova York: New York University Press, 1996.
- MELLO, Luiza Larangeira da Silva. *Depois da queda: a representação da cultura nacional norte-americana na obra tardia de Henry James*. Tese (Doutorado em História Social da Cultura). Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. Preface. In: FANON, Frantz. *The wretched of the Earth*. New York: Grove, 2005, pp. 7-31.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- SCHWARCZ, Lília. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.