

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

LEONARDO CIRRA FREITAS

**SAIR DA GRANDE NOITE: AS TEORIAS DA LIBERTAÇÃO NACIONAL EM  
FRANTZ FANON E KWAME NKRUMAH**

Porto Alegre

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

LEONARDO CIRRA FREITAS

**SAIR DA GRANDE NOITE: AS TEORIAS DA LIBERTAÇÃO NACIONAL EM  
FRANTZ FANON E KWAME NKRUMAH**

Trabalho de conclusão de curso apresentado junto à atividade de ensino “Trabalho de Conclusão de pesquisa histórica” do Curso de História, para a obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2019

LEONARDO CIRRA FREITAS

SAIR DA GRANDE NOITE: AS TEORIAS DA LIBERTAÇÃO NACIONAL EM FRANTZ  
FANON E KWAME NKRUMAH

Trabalho de conclusão de curso apresentado junto à atividade de ensino “Trabalho de Conclusão de pesquisa histórica” do Curso de História, para a obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Aprovado em: Porto Alegre, 9 de janeiro de 2020

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Mara Cristina de Matos Rodrigues

---

Prof. Dr. Walter Günther Rodrigues Lippold

### CIP - Catalogação na Publicação

Freitas, Leonardo Cirra  
Sair da Grande Noite: as teorias da libertação  
nacional em Frantz Fanon e Kwame Nkrumah / Leonardo  
Cirra Freitas. -- 2019.  
95 f.  
Orientador: José Rivair Macedo.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em  
História, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Frantz Fanon. 2. Kwame Nkrumah. 3. Violência. 4.  
Revolução. 5. Libertação Nacional. I. Macedo, José  
Rivair, orient. II. Título.

A Carlos Alberto e Lenita, por, sem ter a intenção, terem sido meus primeiros professores.

Esse trabalho, por óbvio, também é de vocês.

## AGRADECIMENTOS

É engraçado como a escrita de um trabalho de conclusão é uma experiência solitária, levando em consideração que o caminho até este momento foi tão marcado pela companhia de outras pessoas às quais sou imensamente grato.

Agradeço à minha família, principalmente a minha mãe, Karen, ao vô Carlinhos e a meus irmãos Lukas e Lorenzo. Fico feliz de ver que o estresse de um TCC não tenha sido motivo de briga entre nós, mas, pelo contrário, um período em que ficamos próximos como não ficávamos há muito. Obrigado por terem sido pacientes com este historiador que não possui a mesma virtude!

É imprescindível também agradecer àquela família da qual não compartilho o sangue ou o sobrenome, mas que nem por isso tem lugar menos cativo no meu coração: os Haab foram um refúgio ao longo de todos esses anos, um lugar onde sempre encontrei acolhida e boa vontade em me receber. Em especial, obviamente, fica aqui minha gratidão a Liliane, a minha “companheira de armas”. Dividir mais esta caminhada contigo foi fantástico e espero ainda viver coisas ainda mais fantásticas do teu lado. Por me escutar falando sobre “Revoluções” e “Libertação Nacional” mesmo sem entender uma palavra do que isso queria dizer, por ter a paciência de me escutar ler algumas frases em voz alta para que eu encontrasse o tom certo da narrativa, por acreditar em mim nas muitas vezes em que nem eu acredito: muito obrigado!

Agradeço também aos amigos e colegas dos tempos de Unisinos. Foram bons tempos marcados não só por discussões acadêmicas e cafés, mas também por momentos de companheirismo essenciais para minha trajetória. Dos tempos de Unisinos, ainda, devo agradecer a duas professoras em especial: Ana Scott e Eliane Fleck. A professora Ana foi a primeira a encorajar este jovem pesquisador, à época com 17 anos, a enveredar pelo caminho da pesquisa. Obrigado por acreditar no meu potencial e por ter me colocado em contato efetivo com o campo acadêmico. Por sua vez, a professora Eliane foi também responsável por um segundo encontro que tive com a pesquisa, em um momento no qual havia me desvirtuado um bocado. Agradeço pelas aulas de Brasil tão prazerosas, pela orientação sempre interessada durante o curto período em que fui teu bolsista e pela imensa consideração com que sempre me trataste. Tenho boas recordações dos nossos manuscritos!

Mas se na Unisinos fui feliz, devo dizer que a mudança para a UFRGS foi como um novo parto do historiador que habita em mim. Foi nessa universidade que me redescobri na profissão e que despertei para o campo efetivamente como professor. Agradeço a todos os professores a que tive a honra de ser aluno, bem como a meus colegas. Entre os últimos,

agradeço em especial a Dennis Dias, por ser essa figura com conversas tão interessantes. Obrigado não só pelas longas conversas ou pelo interesse no meu TCC, mas também sobre a vida pessoal, inseguranças e sonhos. Dividir alguns desses sentimentos foi muito importante para que eu me sentisse menos sozinho. Ainda escreveremos algo juntos!

Agradeço aos camaradas Gustavo Rolim e Walter Lippold pelas conversas, cafés e pelo interesse e apoio que sempre demonstraram em minha pesquisa. As dicas do Gustavo ajudaram a enriquecer a narrativa e a evidenciar as lacunas e os pontos a serem melhorados. Ao Walter agradeço duplamente, visto que, além de também ter contribuído desta forma, ainda me presenteou com o livro “Frantz Fanon: une vie”, de David Macey, minha principal referência para abordar a trajetória do intelectual argelino.

Ao longo da graduação, tive a oportunidade de trabalhar em alguns lugares bastante interessantes. Entretanto, um deles merece uma atenção especial: o Memorial da Justiça Federal do Rio Grande do Sul. Agradeço a toda a equipe e lamento que não possamos ter tido mais tempo de convivência. Fica aqui registrado meu agradecimento especial à minha chefe Adriana Bednarz. Adri, muito obrigado pelos 9 meses de amizade e camaradagem. Nosso trabalho ganhava uma dimensão especial por tua causa, e sou muito grato pela atenção e pela preocupação que tu demonstravas com esse reles estagiário. Espero que esse trabalho tenha se aproximado daquilo que tu esperavas dele!

Agradeço também aos meus alunos da turma 71 da Escola Fátima, em Canoas. Poderão vir tantas outras turmas e uma infinidade de alunos, mas vocês foram minhas primeiras “cobaias” como professor. Obrigado!

Ao meu professor e orientador José Rivair Macedo, agradeço imensamente pelas aulas da disciplina de Pensamento Africano no Século XX. Como abordado na introdução deste estudo, foi nela que reencontrei Fanon e “descobri” Nkrumah, e tenho a certeza de que isso mudou minha vida para sempre. Agradeço também pelas orientações, pelas leituras sempre atentas e principalmente pelas críticas construtivas que, sem sombra de dúvidas, melhoraram a mim e a meu trabalho.

Sou grato igualmente, à professora Mara Rodrigues e, novamente, a Walter Lippold, por terem aceitado fazer parte da banca. Ambos me conheceram quando este projeto ainda engatinhava e puderam acompanhar à distância os percalços, mudanças e os novos rumos que fazem parte de uma pesquisa histórica.

Agradeço a minha terapeuta por todo o “trabalho sujo” que impera nos bastidores de uma escrita de monografia. Sem dúvida nenhuma, começar uma terapia foi a decisão mais

acertada deste ano e, se consegui completar este trabalho, em grande parte, foi por ter uma “zona neutra” onde pude trabalhar minhas inseguranças e medos. Obrigado, Thais!

Em especial, agradeço a uma pessoa que já não está aqui: minha avó Lenita. A vó foi uma pessoa crucial para a pessoa que eu sou hoje. Escrevi esse trabalho usando como base aqueles gibis que tu compravas pra mim e que foram a razão por eu ter me apaixonado pela leitura. Tenho muito orgulho de ter sido teu *filho* e afirmo tranquilamente que este trabalho não teria sido possível sem ti. Eu mesmo não teria sido...

Por fim, agradeço a Frantz Fanon, a Kwame Nkrumah e a todos aqueles que ousaram sonhar com um mundo diferente.

Construir sobre a fachada do luar das nossas terras  
Um mundo novo onde o amor campeia, unindo os homens  
de todas as terras,  
Por sobre os recalques, os ódios e as incompreensões,  
as torturas de todas as eras.  
(Alda Espírito Santo. *Construir.*)

(...) de l'internationale  
car nous aurons choisi notre jour  
le jour des sales nègres  
des sales hindous  
des sales arabes  
des sales malais  
des sales juifs  
des sales prolétaires  
Er nous voici debout  
Tous les damnés de la terre  
tous les justiciers  
marchant à l'assault de vos casernes  
et vous banques  
comme une forêt de torches funèbres  
pour en finir  
une  
foi  
pour  
toutes  
avec ce monde  
de negrès  
de niggers  
de sales nègres.  
(Jacques Roumain. *Sales Nègres.*)

Não há no mundo um pobre coitado linchado,  
Um pobre homem torturado,  
Em que eu não seja assassinado e humilhado.  
(Aimé Césaire. *Et les chiens se taisaient.*)

## RESUMO

Frantz Fanon e Kwame Nkrumah foram duas figuras importantes no contexto das guerras de libertação nacional ocorridas no continente africano. Participando ativamente desses processos, estes intelectuais estudaram a colonização europeia e formularam estratégias para lograr uma descolonização completa. Este trabalho busca analisar o conceito de Libertação Nacional em seus escritos, visando contemplar os conceitos de Violência e Revolução para aproximar-se de uma abordagem que supere a perspectiva material acerca do conceito em suas obras. Para tanto, buscamos tensionar as perspectivas dos autores de forma a compreender o(s) significado(s) que conferiram ao processo de libertação nacional de forma a analisá-lo também em seus sentidos abstratos. A partir destes objetivos, pôde-se perceber como suas teorias tornaram-se alvos de críticas por vezes equivocadas que semearam o surgimento de determinados mitos na historiografia. Além disso, suas produções atingiram níveis de abstração que objetivavam novas racionalidades e eram expressos a partir de ideias como novos humanismos, novos mundos e novos homens.

**Palavras-chave:** Frantz Fanon; Kwame Nkrumah; Argélia; Gana; Violência; Libertação Nacional.

## ABSTRACT

Frantz Fanon and Kwame Nkrumah were two important figures in the context of national liberation wars on the African continent. Actively participating in these processes, these intellectuals studied European colonization and formulated strategies to achieve complete decolonization. This paper seeks to analyze the concept of National Liberation in his writings, aiming to contemplate the concepts of Violence and Revolution in order to approach an approach that surpasses the material perspective about the concept in his works. To this end, we seek to tension the perspectives of the authors in order to understand the meaning (s) they gave to the process of national liberation in order to analyze it also in its abstract meanings. From these objectives, it was possible to see how their theories became targets of sometimes mistaken criticisms that have given rise to certain myths in historiography. Moreover, his productions reached levels of abstraction that aimed at new rationalities and were expressed from ideas such as new humanisms, new worlds, and new men.

**Key-words:** Frantz Fanon; Kwame Nkrumah; Violence; Revolution; National Liberation; Radical Humanism.

## **LISTA DE SIGLAS**

**CPP** – Convention People’s Party

**CT** – Os Condenados da Terra

**EDRA** – Em Defesa da Revolução Africana

**FLN** – Frente de Libertação Nacional

**GPRA** – Governo Provisório da República Argelina

**PNMB** – Pele Negra Máscaras Brancas

**UAS** – União dos Estados Africanos

**UGCO** – United Gold Coast Convention

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1. VIDA E MUNDO DE DOIS INTELLECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS</b> .....	20
<b>1.1. A África na passagem ao século XX</b> .....	20
1.1.1. O colonialismo britânico, a Costa do Ouro e Kwame Nkrumah.....	22
1.1.2. O colonialismo francês, a Argélia e Frantz Fanon .....	25
<b>1.2. Pan-africanismo(s): a unidade como fundamento</b> .....	32
1.2.1. A primeira geração: gênese de um movimento necessário .....	33
1.2.2. A segunda geração e o paradigma da Negritude .....	34
1.2.3. A terceira geração: radicalização política, marxismo e renovação.....	35
1.2.3.1. Manchester, 1945: o congresso dos revolucionários.....	36
1.2.4. A quarta geração.....	37
<b>2. VIOLÊNCIA E REVOLUÇÃO: NA TRILHA DA LIBERTAÇÃO NACIONAL</b> .....	40
<b>2.1. Violência (e revolução)</b> .....	40
<b>2.2. Revolução (e violência)</b> .....	50
<b>3. A LIBERTAÇÃO NACIONAL: NEOCOLONIALISMO, PAN-AFRICANISMO E A EMANCIPAÇÃO DO COLONIZADO</b> .....	57
<b>3.1. O inimigo “invisível”</b> .....	61
<b>3.2. Pan-africanismo radical</b> .....	66
<b>3.3. Libertação nacional e emancipação: um mundo novo, um homem-novo</b> .....	69
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	83
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	89

## INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, o continente africano testemunhou a consolidação do colonialismo europeu em seu território. Inglaterra e França foram os dois maiores agentes de um processo de colonização derivado da Partilha da África, que super-explorou e subjugou o território africano. A partir da segunda metade do século, a configuração do mundo no pós-guerra permitiu que os colonialismos fossem postos em xeque, e que os processos de libertação nacional tomassem forma. Entre estes, os casos de Argélia e Gana encontram-se entre os mais proeminentes, tendo como referências teóricas as produções de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah.

Nascido na colônia francesa da Martinica, em 1925, Frantz Fanon teve uma vida marcada pela experiência de viver em um país *colonizado*. Aos 19 anos de idade alista-se na resistência francesa para reagir à invasão nazista da Segunda Guerra Mundial. Experiência marcante, visto que é ao pisar em solo europeu pela primeira vez que se descobrirá negro. Após a guerra, da qual sai condecorado por bravura, forma-se em medicina e especializa-se em psiquiatria, sendo designado para atuar na Argélia, uma colônia francesa no mediterrâneo, país que adota como pátria adotiva<sup>1</sup>. Em pouco tempo, ingressa na luta para libertar o país do jugo colonial e passa a integrar a Frente de Libertação Nacional (FLN), onde se torna o intelectual orgânico da guerra de independência. Reivindicando aspectos do *marxismo*, *existencialismo* e da *psicanálise*, Fanon foi um dos primeiros a explorar profundamente a dialética entre *colonizado* e *colonizador*, tornando-se célebre por formular o conceito de libertação nacional como um processo caracterizado pela *violência*.

O ganês Kwame Nkrumah, por sua vez, nasceu na Costa do Ouro, uma colônia britânica na África, em 1909. Estudou em escolas católicas durante a infância e concluiu os estudos nos Estados Unidos e na Inglaterra. Foi a grande figura da descolonização em Gana, militando tanto autonomamente quanto no *Convention People's Party* (CPP) e tendo como algumas de suas referências nomes como Mahatma Gandhi e Vladimir Lenin. Foi também o Secretário-Geral da União da Convenção da Costa do Ouro (UGCC). Dotado de forte apoio popular, declarou a independência de Gana em 1957 e esteve à frente do país até 1966, quando sofreu um golpe militar liderado por Emmanuel Kotoka e pelo chamado Conselho de Libertação Nacional. A teoria da libertação nacional em Nkrumah assenta sobre três eixos: o pan-africanismo, o

---

<sup>1</sup> Ao longo do trabalho, optamos por nos referir a Fanon sempre enquanto indivíduo argelino. Isso não significa que ignoramos a experiência de Fanon durante sua vida na Martinica, pois acreditamos que este período seja fundamental para compreendê-lo. Nossa escolha apenas busca respeitar a opção do próprio autor.

combate ao neocolonialismo e o desenvolvimento prático do que batizou de “*consciencismo*” (DEVÉS-VALDÉS, 2010).

As teorias de Fanon e Nkrumah foram formuladas no segundo terço do século XX. Como apontado por Domenico Losurdo, o século em questão não foi apenas o século da Revolução Russa de 1917, mas também o século no qual o marxismo sofreu múltiplas transformações e rupturas, suscitadas pelo avanço do colonialismo e do imperialismo. No período, o marxismo se polarizou e sofreu fissuras, a maior delas ocorrida entre a vertente mais “*clássica*” - que pensava a revolução e chegada ao socialismo como um processo construído pelo operariado urbano - e as adaptações formuladas por intelectuais coloniais para suas realidades, como demonstrado pelas lutas anticoloniais asiáticas e, posteriormente, africanas (LOSURDO, 2011).

Ambos intelectuais atuaram também no seio do chamado *Pan-Africanismo de Terceira Geração*, cuja luta fundamental era voltada às independências nacionais. Este movimento foi preponderante para as produções africanas da época, visto que, desde as gerações anteriores, fomentou a construção de uma imensa rede científica e política, composta por intelectuais negros de diferentes espaços, desde africanos (como Nkrumah) até caribenhos (como C.L.R. James e o próprio Fanon) ou norte-americanos (como W.E.B. Du Bois). Entretanto, cabe ressaltar que, se o pan-africanismo insuflou a unidade e fraternidade entre os setores negros e descendentes de africanos, nunca constituiu uma ideologia homogênea. Neste contexto, as produções se influenciavam mutuamente e embates teóricos eram travados, conforme demonstra o relato de Frantz Fanon sobre a Conferência de Accra, em Gana, ocorrida em 1958: “*No decurso desta Conferência debateram-se vários problemas. Os dois mais importantes parecem ter sido o da não-violência e o da colaboração com a ex-nação dominadora*” (FANON, 1980, p. 187). Existiram polarizações entre as perspectivas para a luta anticolonial da época, que se centravam justamente em Fanon e Nkrumah. Trabalhando com a noção de colonialismo enquanto sistema cuja característica principal é a violência, o argelino Frantz Fanon formulará a perspectiva de um humanismo radical como estratégia para emancipar a Argélia. Por outro lado, em Gana, Kwame Nkrumah desenvolverá uma vertente inicialmente voltada ao pacifismo, combatendo as forças metropolitanas através de ações positivas. Fanon, tido como um radical, pensava a descolonização como um processo que não finda com a conquista da independência formal, mas sim inicia seus maiores desafios neste momento. Nkrumah via também no pós-independência um período de grandes provações, mergulhando profundamente no estudo dos “governos invisíveis”, os quais estudou profundamente e o

levaram a formular o conceito de *Neocolonialismo*. Ambos foram importantes líderes pan-africanos e teóricos dos processos de libertação que participaram e mostravam-se atentos aos desdobramentos de seus pares. Conforme salienta o teórico camaronês Achille Mbembe:

Na origem das teses de Fanon sobre a violência encontra-se a questão histórica de se saber como levar a termo o processo de descolonização da África. O discurso fanoniano sobre a violência desenrola-se num cenário racial cujos lugares privilegiados de encarnação são a África do Sul e a Argélia. As suas considerações sobre a burguesia nacional são forjadas no exame das experiências então novas da Guiné e o Gana. (MBEMBE, 2011, p. 5)

Como sinalizado, a perspectiva da ruptura radical e da continuidade da revolução no pós-independência foram fatores que acompanharam os processos de libertação nacional africanos. Dentro deste cenário, Gana - que recém conquistara a independência e que ainda sofria com os novos desafios do estado nacional e se via encurralada ante a necessidade de negociar e barganhar certos aspectos de sua independência com a Inglaterra - e Argélia - país que movia uma revolução sangrenta contra os colonialistas franceses -, colaboraram e se influenciaram mutuamente. Conforme veremos, a conquista pioneira da independência de Gana e o desafio hercúleo que a Argélia colocava aos franceses alçaram estes países à condição de modelos a serem seguidos na busca pela libertação.

As interpretações que Fanon e Nkrumah extraíram da realidade africana do período discordam e se aproximam em determinados pontos. Em síntese, este projeto de pesquisa visa introduzir uma discussão sobre as noções de libertação nacional em Frantz Fanon e Kwame Nkrumah, agentes ativos destes processos. Pode-se afirmar que a proposta a ser trabalhada na monografia se refere a uma análise cruzada entre as produções *fanonianas* e *nkrumistas* para o processo de libertação nacional. Tendo em mente que esta monografia possui um espaço restrito, buscaremos nos debruçar sobre as obras de Fanon e Nkrumah para observar - e tensionar - os conceitos de “*Violência*” e “*Revolução*”, presentes em suas obras, de forma a analisar quais as perspectivas destes intelectuais acerca da ideia de *Libertação Nacional*.

A balizas espaço-temporal refere-se principalmente ao período 1957-1973, por abranger a publicação da primeira à última das obras que utilizaremos como fontes. Este recorte também permite que não percamos de vista os eventos cruciais para a pesquisa, como os anos de escrita de Fanon (1959-1964)<sup>2</sup> e Nkrumah (1965-1970) e os processos de independência de Argélia (1954-1962) e Gana (1957).

---

<sup>2</sup> As produções lançadas por Fanon foram realizadas entre 1959-1961, mas considerei o ano de 1964 por ser o ano de lançamento da obra póstuma *Em Defesa da Revolução Africana*.

Tendo por objetivo analisar as teorias dos referidos intelectuais, as fontes arroladas referem-se às suas produções. Analisando Frantz Fanon, utilizaremos as obras: *Pele Negra Máscaras Brancas* (1952), *Os Condenados da Terra* (1961), *A Dying Colonialism* (1959) e *Em Defesa da Revolução Africana* (1964). Serão abordados também escritos de Fanon publicados na obra *Alienation and Freedom* (2018)<sup>3</sup>. *Os Condenados da Terra* será o foco principal, visto que é nesta obra que Fanon estabelece a análise para a descolonização e introduz conceitos estreitamente relacionados a ela, como a ideia de “violência”, por exemplo. *A Dying Colonialism* também é bastante importante, pois apresenta a análise do curso da guerra de independência da Argélia, de sua gênese até o quinto ano. É nesta obra que as transformações culturais e políticas oriundas do processo revolucionário são evidenciadas com maestria pelo autor, sendo excelente para observarmos a ideia de *revolução*. Por fim, *Em Defesa da Revolução Africana*, livro póstumo, consiste em um compilado de escritos de Frantz Fanon, publicados em 1964 por François Maspero com o auxílio de Josie Fanon, esposa de Frantz. O livro contém anotações, textos mais periféricos dentro do pensamento do autor e até mesmo artigos que escreveu para o jornal oficial da Frente de Libertação Nacional argelina, o *El Moudjahid*. São nestes textos que Fanon desenvolve ideias voltadas à revolução em contexto mais amplo, bem como as diretrizes e obstáculos do pós-independência. Por fim, a obra *Pele Negra Máscaras Brancas* (1952) também será utilizada, visto que oferece inestimáveis reflexões sobre violência e revolução na obra fanoniana, bem como sobre as ideias de *humanismo radical* e *emancipação*, exploradas em nosso último capítulo.

Ao tratar de Kwame Nkrumah, utilizamos cinco de suas principais obras. Levando em conta que os já citados três eixos do pensamento do ganês, escolhemos trabalhar com *A África Deve Unir-se* (1963), *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo* (1965), *Consciencism* (1970), *Luta de Classes em África* (1970) e *Revolutionary Path* (1973). Tais obras, sobretudo *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo* e *Consciencism*, oferecem um bom mergulho teórico dentro do *nkrumismo*, pois não só abordam os conceitos selecionados, mas também evidenciam as mudanças de concepções que Dr. Nkrumah teve ao longo da vida. Infelizmente não tive acesso a outros títulos importantes para compreensão de seu pensamento, que contribuiriam ainda mais para meu trabalho, tais como *Dark Days in Ghana* (1968), *The Struggle Continues* (1973) e, sobretudo, *Ghana* (1957), a autobiografia de Nkrumah.

---

<sup>3</sup> Essa obra consiste na edição inglesa do livro publicado originalmente em francês sob o título *Écrits sur l'aliénation et la liberté*.

Achamos por bem ressaltar que algumas de nossas fontes, principalmente as referentes à Kwame Nkrumah, não possuem traduções para o português. Sendo assim, salvo *Pele Negra Máscaras Brancas*, *Os Condenados da Terra*, *Em Defesa da Revolução Africana*, *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo* e *Luta de Classes em África*, a que tive acesso a edições traduzidas. Trabalhar com várias obras em idioma original foi mais tortuoso, mas encaro este fator no seu aspecto positivo, à luz da máxima “*Omnis Traductor Traditor*”: isto é, “*Todo tradutor é um traidor*”. A leitura de muitas das fontes em seu idioma original possibilitou que as “*traições*” fossem, ao menos, reduzidas. Infelizmente, a habilidade de ler em outros idiomas ainda é uma necessidade para o brasileiro que almeja estudar os autores africanos<sup>4</sup>.

O presente trabalho situa-se nos domínios historiográficos da História das Ideias e dos Intelectuais, dialogando também, com frequência, com o campo da História Política. Meu trabalho situa-se na intersecção de tais campos. Como dito por José d’Assunção Barros, lidar com o domínio da História das Ideias pressupõe que o historiador fatalmente dialogue com outras áreas do campo, visto que é necessário construir e entender o espaço em que as reflexões foram realizadas antes para lograr analisá-las com seriedade (BARROS, 2008). Acredito que esta categorização adquire sentido ao verificarmos que, ao longo da narrativa, a centralidade de minhas observações buscou se referir às perspectivas destes intelectuais sobre a libertação nacional, embora sempre considerando o cenário político e o contexto histórico no qual viveram e no qual tais ideias foram *possíveis* de serem expressadas (SOUZA, 2008). Assim, ao lidar com a História das Ideias e a História Intelectual, procurei compreender suas produções tendo em mente que estas não se explicam por si só, mas decorrem de contextos e processos que possibilitaram a atuação destes sujeitos enquanto agentes históricos (ZANOTTO, 2008; SIRINELLI, 2003). É também por tais razões que acredito que meu trabalho, diferentemente do que pode parecer à primeira vista, não se enquadra necessariamente no campo da História Pós-Colonial, haja vista que, se dialogamos com a mesma e se há certas proximidades, a preocupação em encarar os efeitos da colonização enquanto “objeto” se evidencia apenas como um último exercício, já no fechamento da pesquisa. O cerne de nossas atenções permanece sempre vinculado ao que Fanon e Nkrumah observaram e pensaram ser o caminho para promover as libertações nacionais em África, buscando principalmente interrogar as fontes para analisar o que a libertação nacional significava, de fato, para os autores. A questão principal corresponde, portanto, aos intelectuais e seu pensamento teórico.

---

<sup>4</sup> A exceção se refere aos autores da África lusófona, como Angola e Moçambique. Talvez por isso os estudos brasileiros sobre as libertações nacionais africanas tenham nesses países o eixo de pesquisa mais consolidado no Brasil.

No primeiro capítulo do trabalho, buscamos abordar o contexto histórico que circunda nossas reflexões, de forma a situar o leitor no tempo e no espaço no qual trabalhamos. Sendo assim, oferecemos uma retrospectiva sobre os principais eixos necessários para a compreensão deste estudo, abordando desde os antecedentes da colonização no continente africano até formas de resistência e agência dos sujeitos colonizados. Além disso, discorreremos também sobre alguns momentos importantes da trajetória de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah, de forma a evidenciar aspectos de suas biografias que foram relevantes para suas produções teóricas.

O segundo capítulo vale-se do exposto no primeiro para introduzir os conceitos de Violência e Revolução, buscando demonstrar suas relações com as obras estudadas. Aqui, propomos não apenas observá-los nas obras de Fanon e Nkrumah, mas também travar diálogos com outros autores, como Walter Benjamin e Norman Ajari, possibilitando assim que encaremos estes conceitos a partir de lugares afastados do senso comum. A intenção é que a análise realizada neste capítulo torne possível uma aproximação mais efetiva com a filosofia destes intelectuais, preparando o terreno para a análise maior do trabalho.

Por fim, no terceiro capítulo, mergulhamos na categoria de Libertação Nacional. Após buscar demonstrar um breve histórico do conceito, nos valeremos das noções de Neocolonialismo e Pan-africanismo expostos nas obras dos autores para refletir sobre a Libertação a partir, sobretudo, de dois eixos: o eixo material e o eixo filosófico. Isto é, buscaremos propor novas dimensões para o conceito a partir das obras estudadas. Assim, pretendemos observar tanto questões atinentes à política do pós-independência quanto formulações filosóficas sobre o conceito, de forma a contemplá-lo em toda a sua potencialidade.

Consideramos que esta pesquisa é o resultado de um percurso longo, falando em termos de graduação. Fui apresentado a Frantz Fanon no ano de 2015, ainda na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, quando cursava a disciplina de História das Relações Étnico-Raciais. Na ocasião, a professora Adevanir Pinheiro sorteou alguns autores negros que deveríamos apresentar para a turma e o acaso decidiu que caberia a mim falar de Frantz Fanon. Como o relato era breve, na oportunidade apenas apresentei sua trajetória. Só o conheceria efetivamente após minha chegada à UFRGS, no ano de 2018, ao cursar a disciplina de Seminário de História III com o professor José Rivair Macedo, onde “descobri” também a obra de Kwame Nkrumah. Desde então, o contato com estes intelectuais me levou a questionar como fora possível que, no mesmo contexto, dois dos maiores nomes da descolonização africana houvessem alcançado a independência por vias tão distintas e, ao mesmo tempo, estarem ainda hoje relativamente ignorados pela academia.

Durante muito tempo os intelectuais africanos permaneceram desconhecidos no contexto exterior à África, como é o caso de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah. Tendo em vista que Fanon foi um intelectual fundamental para o decorrer do século XX, influenciando desde Jean-Paul Sartre até Che Guevara, ainda não se pode afirmar que o estudo de seu pensamento esteja esgotado, e os estudos voltados a sua obra ainda são relativamente incipientes no Brasil. Como salientou Faustino (2015), sua influência faz-se notar em autores considerados cânones da historiografia brasileira. De Paulo Freire a Florestan Fernandes, o argelino esteve por trás de obras fundamentais para nosso pensamento. É verdade que o estudo de sua obra vem crescendo nos últimos anos, juntamente à maior atenção com que é lido e discutido nas universidades, mas sua presença direta como referencial teórico permanece ainda muito aquém da importância de suas produções. Da mesma forma, Nkrumah também é considerado um gigante do pensamento africano, tido por muitos como a mente mais genial e importante para o continente no segundo terço do século XX. Os estudos voltados ao *nkrumismo*, entretanto, seguem hoje ainda restritos aos países anglófonos, como Estados Unidos e Inglaterra. Falando da historiografia brasileira, pode-se afirmar que Nkrumah merece maiores estudos que objetivem abordar seus conceitos, fundamentais para o entendimento do processo de descolonização em África. A historiografia carece de pesquisas que busquem não apenas visibilizá-los à luz da história, mas que os analisem criticamente e procurem entender os processos em que estavam imbricados, bem como suas perspectivas sobre as transformações sociais e políticas que empreenderam no mundo.

A carência de estudos sobre o tema, uma das motivações, foi também uma das maiores dificuldades. Muito se pesquisou na área da História com vistas ao chamado Terceiro-Mundo desde a publicação de obras de referência sobre o passado colonial, como o *Orientalismo* (1978), de Edward Said. Entretanto, o caso argelino e o caso ganês, permanecem relativamente pouco abordados. Minha pesquisa tem a intenção de torná-los mais acessíveis para os estudos da área, contribuindo para que, futuramente, seu pensamento seja mais difundido e pesquisado no campo da História, de forma a tornar os processos em que estavam inseridos mais inteligíveis e fomentar os questionamentos que trouxeram ao mundo em outras áreas.

Por fim, esta pesquisa deriva também de nossa crença de que o logro acadêmico não pode restringir-se a si mesmo, mas deve ser um meio para contribuir para a realidade social. Acreditamos que a relevância destes teóricos transborda das muralhas da academia, visto que o mundo a nossa volta demonstra cotidianamente a atualidade de seu pensamento. O “*resgate*” destas vozes - ou pelo menos a tentativa de melhor apresentá-los à historiografia brasileira -

será interessante para pensarmos a descolonização tanto em sentido amplo, quanto em sentido mais estrito. O fato de que nosso país também carrega em sua essência o caráter colonizado, presente desde suas origens, é pouco trazido à pauta, seja por acreditarmos termos superado esta condição ou pelos quase 200 anos que nos separam da condição de colônia. Ao estudarmos contextos como o argelino ou o ganês, verificamos que existem pontos de confluência que remontam a nosso próprio cenário e que podem tornar possível o questionamento quanto a nossa própria colonialidade, auxiliando para que nossa própria realidade seja melhor compreendida. Afinal, se vivemos uma era diferente de Fanon e Nkrumah, infelizmente nosso cotidiano é ainda marcado por elementos caros a estes autores, tais como o neocolonialismo, a violência e o racismo (LIPPOLD, 2016; MBEMBE, 2007); o que faz com que os autores africanos não estejam plenamente superados<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ao apontar esse fator, me refiro a produções como as de Achille Mbembe. Utilizando massivamente Fanon e trabalhando as questões neocoloniais, o autor tem desenvolvido produções muito interessantes sobre a situação atual da Palestina. Para mais informações, ver o texto “*Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*” (2016).

## 1. VIDA E MUNDO DE DOIS INTELLECTUAIS REVOLUCIONÁRIOS

*No mundo que percorro, estou infinitamente criando a mim mesmo.*

*Frantz Fanon*

Frantz Fanon e Kwame Nkrumah desenvolveram suas teorias acerca da libertação nacional em contextos e experiências que carregam, a uma só vez, diferenças e semelhanças. Por serem atores políticos do século XX, ambos têm neste período um elemento que, ao mesmo tempo em que é construído pelas suas atuações, também os constitui enquanto sujeitos históricos. O objetivo deste capítulo é oferecer uma porta de entrada para o “*background*” vivido por estes intelectuais. Partindo dos antecedentes da colonização do continente africano e do surgimento do nacionalismo em Gana e Argélia, busquei abarcar diferentes vórtices que foram caros à trajetória de ambos. Em um primeiro momento, abordei os episódios de contato e conquista do continente africano, buscando esboçar uma abordagem das relações tempestuosas entre europeus e “nativos”, relações estas que acarretaram na construção do colonialismo na África. Os casos britânico e francês aparecem em evidência, pois foram a base dos processos de libertação estudados. Além disso, procurei tratar das trajetórias biográficas dos autores de forma inter-relacionada com tais processos, por constituírem o objeto principal de suas obras. Posteriormente, discorri acerca do movimento pan-africanista, abordando desde a primeira até a quarta geração. Tal tarefa busca conferir ao leitor os meios necessários para compreender Frantz Fanon e Kwame Nkrumah, de forma a situá-lo temporal e espacialmente no contexto em que viveram.

### 1.1. A África na passagem ao século XX

Desde a expansão ultramarina, nos séculos XIV e XV, houve contatos efetivos entre as potências europeias e as sociedades africanas. A busca por matérias primas e novas rotas comerciais seria responsável por relações travadas sobretudo ao longo da costa ocidental do continente africano, onde países como Inglaterra, França, Portugal e Espanha fixaram-se através de um regime de feitorias, voltadas principalmente ao comércio de pessoas escravizadas. Entretanto, no decorrer dos séculos, o tabuleiro africano tornou-se muito mais complexo do que fora durante a chegada: as crises europeias do pós-revolução industrial e o declínio dos regimes

de escravidão tornaram as relações existentes até então insustentáveis, e as consequências foram o aumento e a pressão europeia por adentrar o interior do continente.

As ambições europeias sobre o continente africano inauguraram uma época pautada por novas relações e resoluções diplomáticas, políticas e econômicas que objetivavam otimizar a presença europeia na África, submeter as sociedades africanas até então soberanas e diminuir os atritos entre as potências. A Conferência de Berlim (1884-1885), o maior dos eventos ocorridos neste sentido, marcou a política de conquista; e reuniu os países europeus interessados em debater os métodos e as políticas para a entrada no território africano, episódio que ficaria conhecido como Partilha da África. Ainda assim, a importância do evento hoje é debatida, e autores como Wolfgang Döpcke (1999) o compreendem não como uma reunião onde a divisão do continente africano foi decidida, mas como um encontro diplomático responsável por disseminar perante as potências e a opinião pública a ideia de uma *corrida* pela África. Além disso, o contexto da época ocasionava mudanças nas relações internacionais e as relações tecidas entre África-Europa ou mesmo Europa-Europa diferiam das existentes até então particularmente por dois fatores: 1) a presença de um novo competidor Europeu, a Bélgica; 2) uma razoável polarização de forças coloniais entre França e Inglaterra, que, em detrimento da falência de antigas potências como Portugal e Espanha, digladiaram-se pelas porções territoriais mais valiosas do continente e isolaram-se como os impérios coloniais africanos mais extensos e poderosos da época (RIBEIRO, 2013).

As pretensões europeias em subjugar as sociedades africanas remanescentes e impor seu regime de exploração econômica e dominação teve como uma das principais roupagens a ideia de uma “*missão civilizatória*” a ser empreendida no seio das sociedades originárias (M’BOKOLO, 2011). A ideia de África constituída pelo mundo europeu trabalhou com a representação de um continente onde as “luzes” do iluminismo europeu e da civilização ocidental ainda não haviam tocado e que, portanto, precisava ser retirado das “sombras”. Tais estratégias conferiram às potências europeias o privilégio de conquistarem e controlarem territórios imensamente superiores aos de seus próprios países<sup>6</sup>. Entretanto, se a empreitada colonial era uma constante entre as potências, as formas de dominação ocorreram a partir de estratégias distintas:

A característica fundamental dos sistemas de dominação era a apropriação da soberania dos Estados, ou das sociedades africanas, por parte dos colonialistas, e a

---

<sup>6</sup> Os dois maiores impérios coloniais europeus na África, Inglaterra e França, administraram territórios que correspondiam à 9 milhões de km<sup>2</sup> cada, zona superior, respectivamente, a 30 e 17 vezes a extensão territorial de seus próprios países (RIBEIRO, 2013).

subordinação do território às autoridades metropolitanas e seus representantes. A partir das normas definidas pela Conferência de Berlim e do processo de expansão europeia, foram desenvolvidas diferentes formas de dominação, que correspondiam aos mecanismos de aquisição territorial, às tradições políticas metropolitanas e aos objetivos específicos de cada conquista. Desse complexo de condicionantes, e num processo de experimentação, terminaram por serem instituídos os dois modelos clássicos de controle e de exploração das populações autóctones. Os conquistadores caracterizaram a dominação colonial em duas formas ideais e diferentes que, na prática, ao nível local, interpenetravam-se: a) a dominação direta (governo exercido diretamente através de funcionários metropolitanos); e b) dominação indireta (governo exercido por autoridades locais designadas por representantes metropolitanos). (RIBEIRO, 2013, p. 164)

Tendo por base os impérios construídos por Inglaterra e França, responsáveis pelos casos de nosso interesse, verificamos diferenças no tocante às políticas de dominação executadas.

#### 1.1.1. O colonialismo britânico, a Costa do Ouro e Kwame Nkrumah

O desenvolvimento do Império Britânico na África tem suas raízes no século XVII, mas é ao longo do século XVIII, com o amadurecimento da política de feitorias e com o tráfico internacional de escravos que atinge seu posterior apogeu. A ocupação da costa africana na região da chamada *Costa do Ouro*, abarcando também outros territórios (como a atual Nigéria), possibilitou que a Inglaterra desempenhasse sua política colonial ao longo dos séculos XIX e XX.

A Inglaterra tinha por base na África Ocidental as estratégias de *aparente respeito* à soberania e autonomia das colônias africanas, buscando desta forma desenvolver relações mais fluidas entre a metrópole e seus protetorados. Sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, quando os ventos do Congresso de Manchester já haviam soprado e os nacionalismos africanos se consolidaram a ponto de ameaçarem a dominação, os "nativos" das colônias britânicas gozavam de aparente poder de decisão, podendo inclusive eleger seus representantes às câmaras de representação. Tal estratégia garantiu que a Inglaterra lidasse com o "problema" das independências de forma mais ágil do que seus rivais europeus, mesmo que a Costa do Ouro tenha sido a pioneira na conquista da independência, em 1957.

Situada no oeste africano, na região litorânea do Golfo da Guiné, a Costa do Ouro esteve em contato com a Europa desde o século XV, mas sua conquista e incorporação efetiva a um império colonial fez parte do processo de dominação do interior do continente levado em conta no século XIX. Até então tecendo relações comerciais litorâneas, os britânicos viram a entrada no continente como uma oportunidade de submeter a etnia *Ashanti*, incorporada ao império em

1901, ao mesmo tempo em que freavam a descida francesa pelo continente por meio da anexação da região *Yorubá*, na Nigéria (UZOIGWE, 2010). A administração britânica na Costa do Ouro teve como estratégia principal para a manutenção do protetorado e do governo indireto a colaboração junto a uma casta privilegiada de "nativos", os chamados “*chefes tradicionais*”, grupos sintonizados com os interesses britânicos e que exerciam o poder quase que por “procuração” britânica. Tal tática era bastante particular e diferia das políticas coloniais das demais potências da época, sobretudo da França, sua principal rival no continente.

Se levarmos em consideração as ambições britânicas, o modelo de dominação britânico funcionou com maestria durante as primeiras décadas do século XX. Ao longo deste período, o controle da sociedade da Costa do Ouro adquiriu um alto grau de racionalização, como se verificara também em outras colônias, a ponto da integração entre a metrópole e as chefaturas locais funcionarem de maneira próspera. Essa prosperidade acarretou no surgimento gradativo de uma classe social produtiva voltada à exportação de produtos como o cacau. A gênese por trás dos atritos maiores entre "nativos" e colonizadores e a formação de um crescente nacionalismo africano derivou principalmente da Crise de 1929 - e a posterior “depressão” mundial - e da Segunda Guerra Mundial. As décadas de instabilidade econômica a nível mundo significaram para a Costa do Ouro um aumento nas demandas metropolitanas tanto no que se refere à matérias primas quanto à produção e austeridade. A necessidade de reivindicar as colônias como fonte para a manutenção da metrópole ocasionou o início de sentimentos de estranhamento mesmo entre as elites “nativas” e a administração (CROWDER, 2010). Ademais, embora os privilégios destes restritos setores fossem limitados, para certos grupos - principalmente os ligados às missões religiosas que penetravam nas colônias e implementavam políticas educacionais - existia a possibilidade de acesso à educação e até mesmo de efetuar os estudos no exterior. Esse aspecto foi fundamental na trajetória de Kwame Nkrumah, o grande líder da independência do país.

Nascido em território Ashanti, no ano de 1909, Kwame Nkrumah integra um seleto grupo que tinha acesso a tais possibilidades. Iniciando sua formação em escolas missionárias da Costa do Ouro e deixando o país em 1935, cursou bacharelado em artes na Universidade Lincoln, na Pensilvânia, onde obteve também diplomas de Economia e Sociologia. A viagem de estudos de Nkrumah é essencial para entendermos não apenas os aspectos “*duros*” em sua formação, mas principalmente para observar as marcas em sua trajetória ideológica. Os Estados Unidos não foi apenas um local de amadurecimento e formação intelectual de um dos mais brilhantes políticos de sua geração, mas o também o local onde iniciou sua militância, chegando

a ser eleito presidente da Associação dos Estudantes Africanos dos Estados Unidos e Canadá, em 1941. Além disso, a *turnê* americana permitiu os contatos de Nkrumah com obras que definiram seu pensamento e, portanto, os rumos da própria Costa do Ouro. De acordo com a leitura feita por Ama Biney, sua principal biógrafa, Nkrumah, em pouco tempo, foi seduzido pelo marxismo-leninismo, embora tenha sido também bastante impactado por ideias pan-africanistas, como as de Marcus Garvey<sup>7</sup> (BINEY, 2011).

A militância e o envolvimento com questões políticas caras ao *sujeito negro* e à África encarregaram-se com que Nkrumah logo construísse um bom número de contatos e relações no meio e o tornassem conhecido sobretudo pela centralidade que reservava já naquele período à problemática colonial africana. Em 1945 é convidado para ser delegado na Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor<sup>8</sup>, onde seria elaborada a organização do Congresso de Manchester. É nessa oportunidade que as relações com as demais figuras pan-africanas, como W. E. B. Du Bois, são estreitadas.

A consolidação de Nkrumah enquanto intelectual pan-africanista será ainda mais ampliada a partir de 1945, quando rumo a Londres pretendendo cursar Direito. Dentro de pouco tempo, ingressa no Sindicato dos Estudantes da África Ocidental, militando ao lado de figuras como Jomo Kenyatta e George Padmore, bem como outros futuros líderes independentistas africanos (BOUAMAMA, 2017). Além disso, cabe ressaltar que é em Londres que Nkrumah vivencia as repercussões mundiais decorrentes da independência da Índia. Perder a “*joia da coroa*” mostrou-se um profundo baque no império colonial britânico, sobretudo pelo fato de ter significado um longo processo de independência que, mesmo brutalmente reprimido, tem como principal marca o caráter pacifista. O período passado na Inglaterra parece-me ter sido fundamental para o contato com a ideologia de Mahatma Gandhi e sua filosofia *Satyagraha*, elencadas pelo próprio autor como extremamente importantes<sup>9</sup> em sua trajetória.

Kwame Nkrumah retorna à Costa do Ouro em 1947. Seu retorno se dá a convite de uma fração da elite colonial nativa que viu em sua trajetória no exterior e em sua figura elementos valiosos para canalizar os descontentamentos com a administração colonial em prol da independência nacional. Assim, sua militância na terra natal inicia no partido União da

---

<sup>7</sup> De fato, Garvey será uma das grandes referências de que Nkrumah se apropriou ao longo de sua trajetória, embora essa admiração fosse mais restrita ao ideal de “*retorno para a África*”, defendido pelo jamaicano. Outros elementos do garveysmo como a crença na superioridade negra ou mesmo a inclinação à direita no espectro político são desde já rejeitados.

<sup>8</sup> National Association for the Advancement of Colored People.

<sup>9</sup> Ver capítulo 2.

Convenção da Costa do Ouro<sup>10</sup> (UGCC), um meio conservador, onde logo é alçado ao cargo de Secretário-Geral (ROONEY, 2007).

Embora se considerasse um marxista desde períodos anteriores, Nkrumah considerava a violência uma estratégia pouco adequada para lograr a independência dos países da África. Sua pretensão era construir um partido de massas que fosse envolvido com o povo e que o mobilizasse para a realização do que chamava de *ações positivas*. Com a crescente perseguição por parte da administração colonial e vários episódios de repressão às greves, boicotes e manifestações convocados por Nkrumah, a relação com outras lideranças do UGCC ficaria desgastada. Nkrumah era visto pela alta cúpula do partido como um radical e, se a ambição da independência era partilhada por ambos os setores, havia diferenças quanto à estratégia e o tempo para atingi-la. A UGCC defendia a independência *no menor tempo possível*, enquanto Nkrumah defendia uma independência *imediate*; o que acarretou em sua saída e na fundação de um partido alinhado com seus ideais: o Partido da Convenção do Povo (CPP)<sup>11</sup>, fundado em 1949 (BINEY, 2011; ROONEY, 2007). O partido seria bem-sucedido em seu projeto de aglutinar o povo em torno das ações positivas pacíficas, impedindo sua radicalização violenta e canalizando a energia revolucionária em voga para atuar no interior da própria máquina colonial e usá-la a seu favor, chegando ao poder pela via eleitoral e negociando a saída da metrópole do território.

Em 1957, a Costa do Ouro tornava-se o primeiro país africano a conquistar sua independência, transformando-se na República do Gana. Kwame Nkrumah presidiria o país até 1966, quando sofreu um golpe militar liderado por Emmanuel Kotoka e pelo chamado Conselho de Libertação Nacional. O resto de seus dias serão passados em Conacri, na Guiné, onde morre em 1972, em virtude de um câncer de pele.

### 1.1.2. O colonialismo francês, a Argélia e Frantz Fanon

Frantz Omar Fanon nasceu no ano de 1925 na Martinica, uma ilha do Caribe colonizada pela França. A ascendência conhecida de sua família remonta a um passado de escravidão, embora, ao longo das gerações, a situação dos Fanon tenha melhorado a ponto de adquirirem o status de classe média, o que permitiu que sua infância fosse relativamente confortável se levarmos em consideração a realidade da ilha. Um dos privilégios de que gozavam os Fanon, sobretudo Frantz, foi o de ter acesso a educação. Entretanto, cabe ressaltar que o significado da

---

<sup>10</sup> United Gold Coast Convention.

<sup>11</sup> Convention People's Party.

educação nas colônias francesas da época era o incentivo ao reforço do ideal francês em seus sujeitos colonizados, o que significa que Fanon foi educado como o francês que os martinicanos pensavam ser.<sup>12</sup> É neste reduzido espaço de ascensão intelectual que ele consegue erigir uma intelectualidade bastante particular e contrastante com o padrão educacional da Martinica (FAUSTINO, 2018; MACEY, 2011).

A estratégia do império colonial francês difere do caso britânico sobretudo pelo fomento à assimilação. Embora ambos impérios justificassem a colonização como uma forma de imposição da *verdadeira cultura* sobre os “selvagens”, a colonização francesa embasava sua estratégia na *aculturação*, de forma a “*afrancesar*” os colonizados. Desta forma, a escola possuía um papel fundamental nas colônias, como um mecanismo onde o colonizado aprendia os “*verdadeiros valores civilizados*” e era apresentado ao idioma, à história e aos heróis franceses, que deveria então adotar como seus. Daí a menção feita por Fanon em seu *Pele Negra Máscaras Brancas*, de que os martinicanos aprendiam que seus ancestrais eram os gauleses (FAUSTINO, 2015; JINADU, 1976). Ademais, a assimilação do colonizado, como descoberto por Fanon mais a frente, acaba por criar complexos mentais oriundos da relação entre o colonizado e o colonizador, pois cria a ilusão do pertencimento à nação francesa e do próprio *ser francês*. Daí a famosa sentença de Fanon de que adotar um determinado idioma significa suportar todo o peso de uma civilização.

Conforme atesta Macey (2011), a vida de Fanon em sua terra natal não difere demasiado da vida dos demais martinicanos de classe média deste período, mas a eclosão da Segunda Guerra Mundial seria o acontecimento que mudaria para sempre a sua trajetória. Diante da iminência do conflito, após a invasão da França pelos nazistas, a situação nas colônias passava por transformações relevantes (BABOU, 2010) e na Martinica, ainda que fosse um território bastante afastado do palco principal dos eventos, não seria diferente. Com o território metropolitano ocupado, um verdadeiro êxodo francês ocorre em direção às muitas França de além-mar, alterando o significado que as colônias tinham até então e elencando esses territórios como a base possível para uma resistência.

Temendo a convocação de Joby e Frantz, os membros da família Fanon em idade e condições para serviço militar, Eléonore Fanon, a mãe, envia seus filhos para Saint-Pierre para passarem uma temporada com seu tio Edouard até diminuírem as tensões. Portanto, podemos afirmar com tranquilidade que a Segunda Guerra Mundial foi um período de grande relevância

---

<sup>12</sup> E as informações de que dispomos atestam que ainda hoje, nos reduzidos territórios ultramarinos franceses, isso se mantém.

não apenas para a burocracia e a política martinicanas, mas também para Fanon a nível pessoal. Conforme atesta em *Pele Negra Máscaras Brancas*, a experiência de viver em uma colônia de maioria negra tumultuada pela presença de marinheiros franceses foi uma das primeiras marcas através das quais Fanon começou a entender sua condição enquanto *sujeito colonizado*. Ainda assim, quando retornam da temporada com seu tio, Fanon alista-se na resistência francesa. Segundo Macey (2011), a iniciativa de embarcar para a Europa partiu de um jovem Fanon - à época com 17 anos - que ainda não entendia as dinâmicas raciais do mundo em que vivia e era movido puramente por um sentimento patriótico de defender sua pátria: não a Martinica, mas a França. Conforme afirma o autor: “*Fanon estava convencido que sua própria liberdade, a da Martinica e a da França estavam inextricavelmente ligadas*” (MACEY, 2011, p. 111)<sup>13</sup>.

Deivison Faustino também coloca bastante relevância na Segunda Guerra Mundial como evento significativo na vida do psiquiatra, a ponto de causar-lhe mesmo uma *ferida narcísica* (FAUSTINO, 2018). É pisando no solo da pátria que imaginava como sua que rapidamente descobrirá não apenas seu lugar no sistema colonial francês, mas principalmente um aspecto de si sobre o qual nunca havia encarado a real dimensão: Fanon era negro. Obviamente o povo martinicano tinha consciência da tez escura de sua pele que contrastava com os aspectos físicos dos indivíduos metropolitanos. Entretanto, na lógica de colonização francesa, o indivíduo colonizado precisa sentir que integra a pátria tanto quanto o francês, crescendo, como já citado, sendo ensinado de acordo com os preceitos, valores, idioma e até mesmo heróis e mitos nacionais franceses. Tais aspectos são analisados primorosamente por Fanon em sua primeira obra, escrita em 1952 e rejeitada como trabalho final para o diploma de medicina: *Pele Negra Máscaras Brancas*.

Atuando na guerra, as discrepâncias entre franceses e “*franceses*” ficariam ainda mais evidentes para Fanon, alterando radicalmente suas percepções acerca da Martinica, da França e, principalmente, de si mesmo. A experiência e o choque de ser derrubado da posição em que se imaginava constituem uma chaga que acompanha Frantz Fanon pelo resto de sua vida, afetando profundamente suas produções e os rumos que tomou para seu futuro. Definitivamente, a experiência de enxergar-se enquanto *Outro* daquilo que imaginava ser seu *Eu* foi um episódio fundamental em sua trajetória.

Após o fim da Grande Guerra, da qual sai condecorado por bravura, Fanon retorna para a Martinica, aos 20 anos, onde completa seus estudos e amadurece a ideia de cursar medicina.

---

<sup>13</sup> *Fanon, lui, était convaincu que sa propre liberté, celle de la Martinique et celle de la France étaient inextricablement liées.* (MACEY, 2011, p. 111).

Retornando à Europa com esse objetivo, fixa-se em Lyon, onde ingressa no curso de Medicina e envereda pelo caminho da psiquiatria. Como tese final, proporia um estudo acerca dos elementos constitutivos da experiência negra batizado de *Pele Negra Máscaras Brancas*. PNMB é um livro difícil de ser classificado, mas que se pauta principalmente em temáticas voltadas ao auto-entendimento negro privilegiando os aspectos existencialistas e identitários que compõem as relações desiguais travadas entre o branco e o negro. Sartre e Merleau-Ponty são autores que já em PNMB surgem como marcas essenciais na produção teórica fanoniana. Em *Pele Negra*, Fanon se utiliza do existencialismo e da crítica de aspectos e autores caros ao movimento negro da época, como a “*Negritude*” de Senghor e Césaire, para evidenciar que negro e branco nada mais são do que figuras erigidas a partir do Outro, que constroem relações que os aprisionam mutuamente, cada um em sua cadeia. O livro foi rejeitado como trabalho final para a obtenção do diploma de medicina por variados fatores, mas, principalmente, pela temática militante encarnada na escrita e pelo caráter heterodoxo da abordagem, nada apegada aos paradigmas psiquiátricos do período. Como finalização do curso, então, acabou por entregar um ensaio bastante técnico, que produziu em poucas semanas, intitulado *Problemas Mentais e Síndromes Psiquiátricas em Degeneração Espinocerebelar Hereditária - Um Caso de Doença de Friedreich com Delírio de Posse*<sup>14</sup> (MACEY, 2011; FAUSTINO, 2018).

Após a conclusão da faculdade e de um período de trabalho junto ao psiquiatra François Tosquelles, Fanon candidata-se para o cargo de diretor em diferentes instituições psiquiátricas do meio francófono, sendo designado para atuar no Hospital de Blida-Joinville, na Argélia. Assumindo seu posto em 1953, a Argélia encontrada por Fanon constitui um cenário efervescente, em vias de ebulição diante do embate entre as forças nacionalistas - que demandavam a independência e a autodeterminação argelina - e as forças coloniais.

Localizada no Magreb, a porção mediterrânea situada ao norte do continente africano, a Argélia fora “conquistada” ainda no século XIX e não era a única zona dominada pela França na África. Entretanto, seu status dentro do aparato colonial francês era bastante *sui generis*. Diferentemente da maioria das políticas coloniais da época, colônias ou protetorados voltados à exploração, tratava-se de uma colônia de povoamento, fator responsável pela retórica colonial francesa que a elegia não como uma mera colônia, mas como uma extensão da França no além-mar. Aquilo narrado por Fanon acerca da alienação do martinicano através da educação tendo em vista tornar a ilha afeita ao colonizador e parte integrante da metrópole adquiria na Argélia

---

<sup>14</sup> Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans l'hérédodégénération-spino-cérébelleuse: un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession.

contornos ainda mais sólidos: o território não era uma zona dominada pela França, a Argélia *era* a própria França (HRBEK, 2010). Sendo assim, ao longo do século XX desenvolveu-se uma elite composta com colonos que gozavam de privilégios sociais como o direito ao voto e o acesso à educação, atributos impensáveis para a maioria da população, pertencente ao grupo indígena.

O fato de a Argélia ser submetida pela força à dominação europeia no século XIX não significava necessariamente que o caráter identitário "nativo" se perdesse ao longo do tempo. O abismo que separava metropolitanos e colonos dos indígenas ou de demais grupos marginalizados como os judeus era bastante marcado na sociedade argelina e o nacionalismo, mesmo após a conquista e fortemente reprimido, sempre fora uma força a ser considerada pela administração colonial. Organizações como o Partido do Povo Argelino (PPA), a Organização de Segurança (OS) - existentes desde a década de 1930 - e o Movimento pelo Triunfo das Liberdades Democráticas (MTLD), formado posteriormente, atestam como o sentimento nacionalista argelino já era presente e fora acentuado durante o século XX, a ponto de tornar-se relativamente forte e organizado mesmo antes da eclosão da guerra de independência, em 1954. Até a Segunda Guerra Mundial, as organizações nacionalistas existentes, como o PPA, não haviam ainda optado pela revolução armada e defendiam basicamente ações a serem impetradas nas "brechas" deixadas pelo sistema colonial, a fim de promover uma ruptura pela via legalista. Em 1939, tal alternativa conhece seu limite e o partido é fechado, junto com outras organizações, como o Partido Comunista Argelino (PCA) (YAZBEK, 2010).

O abismo social entre colonizadores e "nativos" será aumentado com a Segunda Guerra Mundial desencadeando a radicalização nacionalista e, portanto, no contexto acirrado e tumultuoso que Fanon encontra em sua chegada ao país. Líderes nacionalistas condecorados pelo desempenho no conflito, onde, assim como Fanon, lutaram pela metrópole, como Ben Bella, efetuaram uma guinada à esquerda da via nacionalista, defendendo a luta armada como tática para a libertação.

O período de chegada de Fanon na Argélia também corrobora com um momento no qual a França, além da Grande Guerra, sofria perdas consideráveis devido às fortes agitações em outras de suas colônias. A derrota sofrida na Indochina, em Dien-Bien Phu, desmoralizava a metrópole e fazia com que a situação do império francês balançasse. O Império temia que os ventos soprados da Ásia, onde se desmantelava, chegassem à África. Os elementos nacionalistas argelinos, portanto, tinham neste contexto a ambição de reagir ao domínio colonial e à truculência da administração metropolitana. Eventos como Sétif, quando uma manifestação

nacionalista foi duramente reprimida, foram fundamentais para cunhar a gradativa - porém constante - ideia de uma nação argelina, moldada sobre as bases de uma identidade árabe, principalmente (LIPPOLD, 2005). A explosão ocorre em 1954 sendo movida pelo lado argelino pela Frente de Libertação Nacional (FLN)<sup>15</sup>, uma organização nacionalista armada derivada de uma cisão no MTLD. As ações da FLN eram postas em prática de combate pela sua fração armada, o Exército de Libertação Nacional (ELN). Segundo Lippold, o ELN se organizava em três grupos:

(...) os *moudjahidines* eram os soldados convencionais, uniformizados e integrados nas unidades do ELN; os *moussebilines* eram os sabotadores de linhas de comunicação e estradas e os responsáveis pelo transporte de armas e de feridos e pelo serviço de informação; os *fidaiyines* eram os responsáveis pelos atentados pessoais e pelas sabotagens urbanas, explosões e incêndios. O termo *fidai* em árabe quer dizer terrorista. (LIPPOLD, 2005, p. 5)

A crise colonial impulsionada, sobretudo, pelo receio de uma Argélia independente, cuja ocorrência era encarada como o atestado de morte do império francês, estimulou um golpe de estado promovido pelo General De Gaulle em 1958, inaugurando a Quinta República Francesa. A política gaullista permaneceria afeita à ideia de manutenção da unidade imperial, mas o contexto de resistência e pressão das colônias em face a independência deslegitimaram a posição metropolitana a tal ponto que a estratégia escolhida por De Gaulle foi propor um referendo, no qual os territórios colonizados decidiriam o “*sim*” - pela manutenção do território no império francês - ou o “*não*” - pela concessão da independência. Apenas a Guiné decidiu pelo “*não*”, sendo a única das colônias francesas a desvincular-se da dominação imperial (RIBEIRO, 2013). O episódio do referendo é abordado por Frantz Fanon em alguns escritos e incluso em seu livro *Em Defesa da Revolução Africana* (1964), publicado postumamente.

Em pouco tempo na Argélia, o trato com os internos de Blida, juntamente com sua predisposição já acentuada para a análise das questões políticas e sociais, conferia a Fanon elementos para que vivesse a busca pela independência argelina em seu cotidiano. Atuando sempre como psiquiatra, Fanon convivía tanto com indivíduos que integravam as hostes nacionalistas quanto com indivíduos que trabalhavam para o Estado<sup>16</sup>, uma dicotomia que seria

---

<sup>15</sup> *Front de Libération Nationale*.

<sup>16</sup> O hospital de Blida-Joinville é um elemento importante da trajetória de Fanon não apenas por ser seu local de trabalho, mas por ser o local de contato com diferentes tipos de indivíduos. Acreditamos que isso tenha possibilitado que o psiquiatra observasse os desdobramentos da guerra de independência através da ótica e dos traumas do colonizado e do colonizador. Cabe lembrar que, conforme Daniel Moran, a prática da tortura foi uma constante ao longo de todo o conflito (MORAN, 2006) e o trato do argelino com indivíduos torturados compõe parte de sua obra.

mais acentuada nos próximos anos. Tais aspectos fizeram com que em pouco tempo integrasse as fileiras de Frente de Libertação Nacional, frente organizada por organizações clandestinas nacionalistas, atuando como especialista médico. Sua entrada no movimento seria o motivo por trás de sua renúncia ao cargo de diretor de Blida e seu autoexílio na Tunísia, visto que aos poucos as tarefas da FLN tornavam-se inconciliáveis com sua profissão de médico psiquiatra. Entendemos que é na Tunísia que Fanon se torna um “*guerrilheiro de ofício*”, atuando pela FLN em tempo integral e trabalhando também como editor no jornal da Frente, o *El Moudjahid* (MACEY, 2011).

A partir de 1959, com o lançamento de *Sociologia de uma Revolução: o ano V da Revolução Argelina*, Frantz Fanon passa a ser encarado como um porta-voz do movimento de libertação. Neste segundo livro, Fanon dedica completamente a análise à situação da Argélia, bem como das transformações decorrentes da guerra em curso. À época, Fanon já atuava como embaixador da FLN, tendo integrado eventos importantes, tais como a Conferência de Acra, ocorrida em 1958. Cabe mencionar que o título do livro “*Sociologia de uma Revolução: o ano V da Revolução Argelina*” - publicado como “*Dying Colonialism*” - na edição de língua inglesa, é resultado de algumas alterações. Em carta enviada a Fanon no dia 15 de julho de 1959, quando ocorriam as tratativas para a publicação, François Maspero expressa vontade de alterar o título original, propondo que a publicação fosse intitulada “*Nascimento de uma Nação*”. A resposta de Fanon viria no dia 18 de julho do mesmo ano, quando se encontrava em Roma, e o argelino afirma a preferência, então, por “*Realidade de uma Nação*”. Ainda assim, o argelino salienta que Maspero poderia fazer as alterações que julgasse necessárias. Fanon, no mesmo 18 de julho, faz ainda um pedido interessante: solicita que Maspero repasse o máximo de exemplares para Tunísia, Marrocos, Guiné, Senegal, Camarões, Antilhas Francesas, Haiti, Suíça e Bélgica, antes mesmo de colocar o livro em circulação na França. Nota-se que já em 1959, a rede de contatos e a popularidade do argelino já eram bastante consideráveis, pois como o mesmo afirma “*(...) os movimentos de esquerda foram informados sobre a publicação da obra nos países que mencionei a você e uma distribuição inicial razoavelmente grande está garantida*”<sup>17</sup> (KHALFA; YOUNG, 2018). Nota-se também que os países citados correspondem já a países tanto do Magreb e vizinhos da Argélia (como Marrocos e Tunísia), quanto da chamada África negra (Guiné, Senegal, Camarões) quanto do Caribe (Antilhas Francesas e Haiti) e até mesmo da Europa (Bélgica e Suíça). Em comum, há o fato de possuírem falantes do francês.

---

<sup>17</sup> (...) *the left-wing movements have been informed about the work's publication in the countries that I have mentioned you and a fairly large distribution is assured from the outset.* (KHALFA; YOUNG, 2018)

A Conferência de Acra, sediada em Gana, foi um evento que reuniu as maiores personalidades políticas africanas do período em uma ocasião destinada à discussão sobre o rumo, o papel e as estratégias do continente na nova fase das independências. Na ocasião, vemos o contraste entre as teses de Frantz Fanon, pautadas em torno da temática da violência e de Kwame Nkrumah, cuja abordagem defendia a vertente “pacifista”. É também em Accra que Fanon faz importantes contatos que influiriam no curso da guerra de independência da Argélia e no futuro dos diferentes países, dentre os quais pode-se destacar Félix Moumié e Patrice Lumumba (MACEY, 2011).

A vida de Fanon permanece exclusivamente dedicada à causa argelina até 1960, quando descobre sofrer de um quadro grave de leucemia. A cura se mostraria impossível, mas a busca por tratamento na União Soviética e nos Estados Unidos permite um tempo de remissão suficiente para escrever *Os Condenados da Terra* (1961), sua obra máxima dedicada à revolução terceiro mundista e à análise daquilo que elencou como sua principal força motriz: a *violência*. Fanon faleceu em Washington em 1961, sem ver o desfecho da causa a que dedicou a vida: a Argélia proclamaria sua independência em 1962, encerrando o ciclo colonialista francês no norte da África após estrondosos esforços do povo argelino<sup>18</sup>.

## **1.2. Pan-africanismo(s): a unidade como fundamento**

Abordar as teorias de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah é uma tarefa impossível se não levarmos em consideração o movimento em que ambos estavam inseridos, o pan-africanismo, bem como sua relevância para o curso do século XX. Surgido no século XIX, quando ainda não carregava este nome, o pan-africanismo corresponde a um movimento intelectual e político que tem na África e na africanidade uma ideia de intersecção e união entre sujeitos africanos ou descendentes da África, bem como a defesa de uma unidade entre grupos políticos ou estados do continente africano (ALVARADO, 2018). A diáspora dos séculos passados poderia ter afastado os africanos de seu continente, mas, segundo a perspectiva pan-africana *ampla*, o pertencimento e a origem, seja ela direta ou ancestral, confere aos indivíduos um laço cultural que os une. Como veremos, o contato e as discussões entre intelectuais negros de contextos distantes e variados - como o Caribe, a África e os Estados Unidos, principalmente - desenhou-

---

<sup>18</sup> As estimativas acerca da Guerra de Independência da Argélia apontam 1.000.000 de argelinos mortos, pelo menos 2.000.000 de desabrigados e cerca de 10.000 habitações destruídas, constituindo o maior índice de destruição e violência dentre os processos de independência africanos (HRBEK, 2010).

se no decorrer das décadas como uma rede de contatos possível, permitindo a circulação de ideias acerca da condição desses sujeitos.

### 1.2.1. A primeira geração: gênese de um movimento necessário

Ao longo dos séculos, a ideia de unidade em torno da África ou da africanidade possibilitou que redes intelectuais surgissem entre tais sujeitos, transformando suas experiências enquanto negros e a forma com a qual a própria África era compreendida. Cada geração encontrou dentro das problemáticas sofridas pelo sujeito negro um recorte sobre o qual bateu-se e procurou encontrar alternativas. A primeira geração, que contava com nomes como Alexander Crummel, Edward Blyden, Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois, ficaria marcada pela organização pioneira entre intelectuais de vertentes tão distintas, mas debruçados sobre a questão da integração do indivíduo negro nas sociedades americanas. O negro, se sujeito já não escravizado, ainda convivia com o racismo e a discriminação em razão da cor, sendo relegado à exclusão social e política (BARBOSA, 2012). A primeira geração já era marcada por uma ideia em torno da qual o pan-africanismo estaria sempre envolto: a *personalidade africana*<sup>19</sup>.

É interessante observar como a proximidade de tais intelectuais em torno de um ideal de unidade pan-africana não se traduzia em teorias harmônicas. O movimento abarcava desde figuras como Marcus Garvey e sua ideia de *Back to Africa*, segundo a qual não havia lugar para o negro fora da África, até intelectuais como W. E. B. Du Bois, dedicado principalmente à luta pela melhoria das condições de vida dos negros americanos. Assim, o movimento gerava teorias heterogêneas, fator que se verificará ao longo de toda sua existência.

Além dos contrastes teóricos e ideológicos no seio do movimento, a primeira geração também demonstra outra dialética a qual o pan-africanismo nunca escapará. Desde as mais tenras discussões, a questão regional e internacional serão uma constante, visto que, se era necessário pensar a situação do sujeito em seu contexto imediato - seja ele os Estados Unidos, o Caribe ou a África -, esse questionamento também envolve o *lugar* destes sujeitos ou da África em um sentido mais amplo (ALVARADO, 2018). Cabe ressaltar também que a primeira geração não encontra ainda uma configuração espacial tão distinta quanto as demais, visto que seus sujeitos centravam-se sobretudo nos Estados Unidos.

---

<sup>19</sup> Ver capítulo 3.

### 1.2.2. A segunda geração e o paradigma da Negritude

A segunda geração pan-africana surgiu a partir da década de 1920. Segundo Muryatan Barbosa, no seio desta geração distinguem-se duas vertentes: o pan-africanismo *cultural* - derivado das formulações anteriores de Blyden e Du Bois - e o pan-africanismo *histórico*, cujo principal expoente será o senegalês Cheikh Anta Diop, ao longo das décadas de 1950 e 1960 (BARBOSA, 2012). Um dos principais paradigmas intelectuais negros do contexto da segunda geração foi a *negritude* francófona.

Embora as formulações teóricas que produziram acerca da negritude sejam abordadas nos capítulos posteriores, cabe aqui o espaço para iniciar uma definição básica do que este movimento correspondeu. A negritude correspondeu a um movimento artístico e cultural que reivindica a valorização dos elementos associados à figura do negro e da África, buscando subverter a marginalização destes elementos e adotá-los a partir de uma noção de orgulho e riqueza. Seus teóricos, principalmente Senghor, visavam construir uma nova estética do negro, contraposta às formulações pejorativas europeias, onde estas eram subvertidas e abraçadas em sua noção positiva. Daí a famosa ideia senghoriana segundo a qual “*a razão é helênica e a emoção é africana*”. Este paradigma se liga intrinsecamente à nossa pretensão de estudo das teorias de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah para a libertação, pois não só abarca um contexto em que ambos efetivamente viveram e produziram, mas também alavanca a um contexto internacional figuras com as quais travaram embates teóricos e políticos essenciais em sua trajetória, como Léopold Senghor.

A perspectiva histórica da segunda geração buscou ampliar e consolidar uma rede intelectual teórica para pensar a existência do negro enquanto sujeito imerso em uma coletividade, através de obras como *Capitalismo e Escravidão* (1944), de Eric Williams; e *Jacobinos Negros* (1938), de C. L. R. James. Entretanto, segundo Muryatan Barbosa, a contribuição fundamental desta vertente se deva aos estudos de Cheikh Anta Diop. Diop formulou paradigmas historiográficos imbuídos do ideal pan-africano, defendendo em obras como *Nações Negras e Cultura* (1955) a ideia do continente africano enquanto berço da humanidade e de “*civilização*”. Para este, a civilização egípcia é a grande responsável por muitas das bases culturais encontradas na antiguidade grega clássica, tida como a grande fundadora da “*civilização ocidental*” (BARBOSA, 2012).

A existência de correntes de pensamento tão influentes e marcantes nestas redes demonstra uma transfiguração interessante entre a primeira e a segunda geração pan-africana. Embora ampla, a negritude e os paradigmas historiográficos, em suas diferentes formulações,

não escapam do ideal pan-africano de unidade e personalismo como busca de alternativas para o sujeito negro e o racismo, e há aqui um caráter mais complexificado de territórios, teorias e sujeitos que contrasta com o caráter *americanizado* da primeira geração. Pelo contrário, a adoção de determinadas características legadas pela primeira geração confere certos elementos de continuidade, mas que se manifestam com novos sentidos e em novos espaços. Se pensarmos na negritude, verificamos que ainda que as ideias anteriores sejam muito influentes, sujeitos como Senghor e o próprio continente europeu - a negritude tem na França seu espaço de difusão por excelência - surgem como vozes que contribuem ao debate; e a presença de indivíduos como C.L.R. James e Aimé Césaire (outro grande teórico da negritude) inauguram a entrada definitiva dos antilhanos e caribenhos no meio pan-africano.

### 1.2.3. A terceira geração: radicalização política, marxismo e renovação

O pan-africanismo de terceira geração, surgido ao longo das décadas de 1940, 1950 e 1960, por sua vez, inaugurou de forma mais contundente uma perspectiva de preocupação com as independências nacionais africanas, o colonialismo e a integração com o *terceiro-mundismo*. Neste desdobramento, a unidade e o personalismo africano são encarados de forma pautada na vertente *materialista* derivada do marxismo e defendida por lideranças como George Padmore, Frantz Fanon e Kwame Nkrumah. Além disso, o socialismo ganha espaço como ideologia política e econômica a ser adotada para o caso africano.

É fundamental levar em consideração que a terceira-geração encarou transformações sociais e políticas a nível internacional sem precedentes, tanto em relevância, influência ou velocidade. A Segunda Guerra Mundial e a nova configuração geopolítica do mundo durante a Guerra Fria são elementos que ajudam a compreender a opção pela adoção do marxismo e do socialismo como elementos estruturantes, visto que são entendidos como paradigmas úteis tanto para a revolução africana quanto para a sobrevivência em um mundo polarizado entre comunismo e capitalismo<sup>20</sup>.

Desde as origens, as reuniões pan-africanas ocorriam por meio de congressos elaborados especificamente para a difusão e troca de ideias, bem como o fomento do contato entre integrantes do movimento. Para Alvarado, estes congressos tem como fundamento teórico quatro elementos principais:

---

<sup>20</sup> Os desdobramentos desta sobrevivência serão explorados de forma mais atenciosa no capítulo 3, onde tratamos efetivamente da libertação nacional e das perspectivas quanto à “não-intervenção” e a “terceira via”.

a) sua consistência e estrutura de uma *intelligentsia*, ancorada em uma geografia político racial diversa, a *Pan-Africa*; b) existe uma necessidade permanente pela transferência política do *sujeito da diáspora* para o *sujeito da África*; c) seu conteúdo pretende-se construir em uma insistência permanente pela construção de conhecimento social, econômico, cultural, artístico e político dos contextos geográficos que compõem sua geografia político racial, o que qualifica aos *Congressos como dispositivos de conhecimento*; d) sua direção se caracteriza por uma contradição, por um lado procura a participação heterogênea das *intelligentsias* baixo alguns elementos básicos compartilhados, mas por outro sua teorização e responsabilidade ficaram atadas a figura de W. E. B. Du Bois. (ALVARADO, 2018, p. 193)

Entretanto, o ano de 1945 é particularmente simbólico para o movimento pan-africano, marcado pela realização do Congresso de Manchester.

### 1.2.3.1. Manchester, 1945: o congresso dos revolucionários

Em Manchester, a figura de Kwame Nkrumah distingue-se das demais e assume uma posição de liderança, ratificando as transformações de um pan-africanismo que adotava a teoria marxista como instrumento para envolver-se com o problema das questões nacionais africanas e com a luta contra o colonialismo. Abordando os congressos pan-africanos, o sociólogo argelino Said Bouamama (2017) ressalta a importância ímpar incorporada pelo Congresso de Manchester em relação aos demais. Segundo Bouamama:

Enquanto aqueles eram compostos particularmente por intelectuais da classe média e por reformistas negros da burguesia, o quinto congresso pan-africano reunia trabalhadores, sindicalistas, agricultores, representantes de cooperativas, estudantes africanos e outros estudantes de cor. Como a maior parte dos participantes do congresso eram africanos, a ideologia foi o nacionalismo africano - a revolta do nacionalismo africano contra o colonialismo, o racismo e o imperialismo na África - e o congresso adota o socialismo marxista como filosofia. (BOUAMAMA, 2017, tradução nossa)<sup>21</sup>

Ademais, Manchester marca uma ruptura entre a concepção do pan-africanismo como voltado essencialmente às questões negras e insere no centro de discussão de fato o sujeito colonizado como um todo. Novamente, conforme Bouamama, o manifesto adotado no congresso “(...) *não se dirige aos Negros, mas aos colonizados. Parafraseando uma frase*

---

<sup>21</sup> *Tandis que celles-là étaient soutenues particulièrement par des intellectuels de la classe moyenne et par des réformistes noirs de la bourgeoisie, le cinquième congrès panafricain réunissait des ouvriers, des syndicalistes, des cultivateurs, des représentants de coopératives, des étudiants africains et d'autres étudiants de couleur. Comme la plupart des participants au congrès étaient des Africains, l'idéologie fut le nationalisme africain – révolte du nationalisme africain contre le colonialisme, le racisme et l'impérialisme en Afrique – et le congrès adopta le socialisme marxiste comme philosophie.* (BOUAMAMA, 2017)

*célebre no Manifesto do Partido Comunista, ele se termina com o slogan: <<Povos colonizados e subjugados do mundo, uni-vos>>*” (BOUAMAMA, 2017, tradução nossa)<sup>22</sup>.

#### 1.2.4. A quarta geração

Entendemos uma das personalidades centrais desta pesquisa, Kwame Nkrumah, como o fundador - ou, no mínimo, a grande figura - de uma última etapa pan-africana. Após a eclosão dos processos de independência na África o foco da teorização parece atingir um novo sentido dentro do movimento internacional. A consolidação da independência da Costa do Ouro, em 1957, bem como as dificuldades vividas pelos países recém-surgidos, acarretou na possibilidade de um resgate do ideal de unidade. Nkrumah levaria essa ideia às últimas consequências, colocando-a como condição *mister* para o desenvolvimento das jovens nações africanas. Obras como *A África Deve Unir-se* (1963), *Consciencismo* (1964), *Neocolonialismo, Último Estágio do Imperialismo* (1965) e a póstuma *Revolutionary Path* (1973), demonstram a guinada revolucionária pan-africana do período em que Nkrumah atuou como presidente de Gana.

Desde 1957, Nkrumah tornou-se uma figura de renome internacional, sendo o principal agente de um projeto de união e integração radical entre os países africanos e inaugurando a Quarta Geração no seio do pan-africanismo. Se as aspirações independentistas vinham sendo, em partes, atingidas pelos países do continente, o desafio da autogestão era uma trilha marcada por desafios e obstáculos impostos pelos antigos colonizadores. A situação de fragilidade em que as novas nações “*nasciam*” deveria ser contraposta pela solidariedade e estreitamento dos laços para combater a *balcanização* e o *neocolonialismo*<sup>23</sup>; e desenvolver um socialismo aos moldes africanos. Conforme veremos adiante, Nkrumah não entendia a unidade como um aspecto meramente colaboracionista, mas como uma unidade *de fato*, uma constituição além-fronteiras de uma comunidade comum: os Estados Unidos da África (ROONEY, 2007).

A posição de vanguarda pan-africana conquistada pela abordagem de Nkrumah não se deve apenas à independência pioneira conquistada por Gana, nem pelos estudos e defesa do combate ao colonialismo e neocolonialismo através da unidade. Tal posição de liderança foi construída também pelo caráter propositivo do governo Nkrumah em plano internacional. O fomento à integração e ao diálogo pan-africanos foram desde sempre incentivados por Gana,

---

<sup>22</sup> *Le manifeste adopté au congrès, à la rédaction duquel Nkrumah a participé, ne s'adresse pas aux Noirs mais aux colonisés. Paraphrasant une phrase célèbre dans le Manifeste du parti communiste, il se termine par le slogan: << Peuples colonisés et assujettis du monde, unissez-vous.>>*. (BOUAMAMA, 2017)

<sup>23</sup> Ver capítulos 2 e 3.

que buscou colocar-se como um território amistoso e disponível para sediar eventos de relevância nesse sentido. Dentre estes, destacam-se a Conferência de Acra (1958) e a Conferência de Adis Abeba (1960). Esta última sobressai-se por escancarar divergências de leitura e análise conjuntural entre os países recém-independentes:

Apesar de muitos governantes africanos concordarem com as leituras de Nkrumah, nem todos estavam inclinados a aceitar as propostas do dirigente ganês, pois, como fica explícito na Conferência de Addis Abeba (Etiópia), em 1960, muitos líderes não percebiam o neocolonialismo como uma calamidade para o continente africano, a ponto de justificar a transferência das soberanias nacionais para a figura de uma única autoridade política central. (SCHERER, 2016, p. 160)

Assim, ainda que houvesse simpatizantes dos ideais nkrumistas entre os líderes das demais nações independentes, a percepção do fenômeno neocolonialista enquanto ameaça não era um consenso; e líderes como o marfinense Félix Houphouët Boigny se opuseram à ideia de abrir mão das soberanias nacionais para construir os Estados Unidos da África. As tensões da Guerra Fria também acabaram por interferir nas discussões africanas sobre a integração nacionais, principalmente após a crise no Congo. Este evento polarizou de vez os posicionamentos das novas nações africanas e ocasionou o surgimento de dois grupos distintos: o *Grupo Casablanca*, afeito à união nos moldes nkrumistas e alinhados a Patrice Lumumba (composto por Gana, Guiné, Marrocos, Líbia, Egito, Mali e a FLN argelina); e o *Grupo Monróvia*, não disposto ao projeto da unidade política e contra a intervenção de países africanos em assuntos de outros estados africanos (formado por Etiópia, Nigéria, Senegal e demais países outrora colonizados pela França) (M'BOKOLO, 2011; KRA, 2017). Acreditamos que a quarta geração pan-africana tem sua perda de força justamente ligada a esta rivalidade entre pólos discernentes que adquiria contornos mais acentuados pelo contexto internacional da Guerra Fria, e também à derrocada política de sua grande figura: como já citado, em 1966 Kwame Nkrumah sofreu um golpe militar e rumou à Guiné, onde residiu até, por fim, falecer em Bucareste, na Romênia, em 1972.

\*\*\*

Os eventos em que Fanon e Nkrumah estiveram inseridos ativamente, portanto, tem raízes em questões bastante candentes e possuem intersecções oriundas de uma longa tradição

de pensamento voltada à reflexão e ao estudo do negro, das africanidades e do colonialismo. A possibilidade de circulação de ideias e interação entre diferentes elementos possibilitou que ambos desenvolvessem teorias, perguntas e respostas diferentes para um mesmo problema: *como libertar a nação do colonialismo?* Tal questionamento será o foco de nosso próximo capítulo, onde centraremos a discussão nos conceitos de “*violência*” e “*revolução*”, fundamentais na teorização dos autores quanto aos métodos para a realização de uma *libertação africana*.

## 2. VIOLÊNCIA E REVOLUÇÃO: NA TRILHA DA LIBERTAÇÃO NACIONAL

*Nos revoltamos porque, por muitas razões, não podemos mais respirar.*

*Frantz Fanon*

*Nunca na história do mundo um governo estrangeiro concedeu autonomia a um povo em uma bandeja de prata.*

*Kwame Nkrumah*

A África do pós-guerra - especialmente as décadas de 1950 e 1960 - foi marcada pela ascensão de movimentos revolucionários que contestavam o colonialismo. Reivindicando a autonomia de seus territórios, tais movimentos promoveram intensos diálogos e atividades de colaboração que tinham por objetivo refletir sobre as condições a serem efetuadas para conquistar as independências. Notadamente, as discussões acerca do significado de termos como “violência” e “revolução” diferiram de acordo com as estratégias abordadas. Estes conceitos permearam os projetos africanos de libertação nacional e balizaram teoricamente as produções intelectuais da época. O objetivo deste capítulo é entender as formulações promovidas por Frantz Fanon e Kwame Nkrumah acerca dos conceitos, de forma a identificar como estes intelectuais entenderam a ruptura contra a ordem colonialista vigente e a luta pela independência em Argélia e Gana.

### 2.1. Violência (e revolução)

A conquista do continente africano foi um empreendimento que extrapolou o campo das relações internacionais e políticas entre governantes “nativos” e europeus. Adentrar no continente significou, sobretudo, uma empresa militar onde a tônica da violência pode ser identificada por meio da presença de fatores como o genocídio, da tortura e do controle de corpos. O colonialismo surge da ambição europeia travestida pela sanha civilizatória de povos que se entendem portadores da missão de “trazer luz” a um mundo “imerso em trevas”. As *colônias* foram erigidas de forma a manter o “indígena” na base de uma pirâmide social e construir uma sociedade na qual os privilégios de uma minoria são garantidos pela exploração sistemática da maioria “nativa” (MEMMI, 1974). É nesse sentido que surge o que Georges Balandier denominou “*situação colonial*”: a dominação empreendida pela minoria estrangeira que controla o colonizado reivindicando para tanto uma suposta superioridade com vistas a

transformar a colônia em propriedade do invasor e, desta forma, fundamentar um pretensão “direito” à exploração econômica e política. O colonizador confere sentido à retórica paternalista e salvacionista na medida em que, pela conquista, cumpre seu “*fardo civilizador*” (BALANDIER, 1993). Portanto, a colonização se traduz não só em um sistema de dominação no qual a violência detém um papel presente desde a fundação, mas, mais do que isso, um sistema no qual ela é o *alicerce* que o possibilita. Como dito por Ajari, “(...) *no mundo colonial a violência define a única lei do ser*” (AJARI, 2014, p. 320, tradução nossa)<sup>24</sup>.

Refletir sobre o conceito de violência no contexto da descolonização africana implica, portanto, em trabalhar com um conceito de extrema importância para o período, responsável por aproximações, (re)utilizações, ressignificações, divergências e críticas por parte de diversos intelectuais em África. Entre a terceira geração pan-africana, o conceito dividiu opiniões e polarizou posicionamentos, cristalizados nas produções de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah sobre os processos argelino e ganês, acentuados a partir da Conferência de Accra (1958). No evento, realizado na capital de Gana, torna-se evidente a dicotomia e a polarização entre os projetos de descolonização mais notórios no continente: a via violenta, defendida pela FLN argelina, em guerra contra a França desde 1954; e a vertente “*não-violenta*”, representada por Kwame Nkrumah, já à frente de um governo independente. Embora tenha escancarado certas visões dissonantes no seio dos movimentos de libertação africana, a Conferência teve como saldo final as importantes estratégias de unidade africana anti-colonização, promovendo o reconhecimento mútuo e o “*apoio crítico*” entre os defensores do uso da violência e a “*ala nkrumista*”. Após o evento, ficara entendido que todos os processos, violentos ou não, deveriam ser encarados como meios legítimos para a descolonização e sua aplicação deveria depender, mas da análise das condições objetivas de luta nos diferentes países (DUNCAN, 1959).

Ainda assim, os atritos entre a intelectualidade africana não foram sepultados. Pelo contrário, foram acentuados por ocasião da Conferência de Ação Positiva para Paz e Segurança da África<sup>25</sup>, realizada em 1960. Dessa vez, Frantz Fanon comparece já com o status de embaixador itinerante do Governo Provisório da República Argelina (GPRA). Sua comunicação, intitulada “*Why we use violence?*”, oferece uma exposição histórica dos elementos que tornam necessário o emprego da violência na guerra de independência da Argélia.

---

<sup>24</sup> (...)  *dans le monde colonial la violence définit l'unique loi de l'être.* (AJARI, 2014, p. 320)

<sup>25</sup> Positive Action Conference for Peace and Security in Africa.

Para Fanon, a violência é um fator que impera de forma onipresente na colonização e que não se traduz apenas pelas suas manifestações físicas. Mais do que ferir o corpo do colonizado, o colonizador erigiu um sistema no qual a violência penetra tão profundamente na sociedade que afeta até mesmo questões abstratas como a noção de temporalidade. Por ser inserido em um meio marcado de tal forma pela violência, o argelino advoga que o colonizado não organiza o contra-ataque a seu agressor por outro motivo senão a necessidade de expressar-se enquanto sujeito de si e reconhecer-se enquanto agente, de forma a escapar à barbárie de uma dominação que lhe priva mesmo de formular a perspectiva quanto a um “amanhã”. Como dito pelo autor:

Violência no comportamento cotidiano, violência contra o passado que é esvaziado de toda substância, violência contra o futuro, pois o regime colonial se apresenta como necessariamente eterno. Vemos, assim, que o povo colonizado, preso na teia de uma violência tridimensional, um ponto de encontro de múltiplas, diversas, repetidas, cumulativas violências, logo é confrontado pelo problema de extinguir o regime colonial por quaisquer meios necessários.” (FANON, 2018, p. 654, tradução nossa)<sup>26</sup>

Na Argélia, a resistência feroz em prol da independência e a construção da guerrilha pela FLN tornaram o país conhecido internacionalmente pelos métodos violentos empregados no conflito. É interessante observar que as ações da FLN geraram tamanho abalo no sistema colonial que, em pouco tempo, transformaram a Argélia em uma vitrine na qual os olhos de boa parte dos revolucionários da África estavam voltados. Além disso, o país teve um papel de destaque no treinamento de várias organizações guerrilheiras do continente sendo amplamente conhecida como a “*Meca dos Revolucionários*”. Como dito por Palermo:

(...) a Frente de Libertação Argelina serviu de exemplo para outros movimentos, e a cidade de Argel, abriu as portas para todos que lutavam pela libertação dos países africanos, desde membros de partidos socialistas, portugueses que combatiam a ditadura de Antonio Salazar - e buscavam em Argel uma forma de protagonizar suas estratégias contra o Estado Novo Português, e principalmente, para os movimentos libertação nacional de diversos países africanos que buscavam auxílio e infraestrutura. Assim, a Argélia ajudou ativamente movimentos e revolucionários anticoloniais de todo o mundo. (PALERMO, 2017, p. 32)

Ainda assim, consideramos que a abordagem fanoniana da violência já estava presente nos escritos de Frantz Fanon mesmo antes de sua chegada no país. Em *Pele Negra Máscaras*

---

<sup>26</sup> *Violence in everyday behaviour, violence against the past that is emptied of all substance, violence against the future, for the colonial regime presents itself as necessarily eternal. We see, therefore, that the colonized people, caught in a web of a three-dimensional violence, a meeting point of multiple, diverse, repeated, cumulative violences, are soon logically confronted by the problem of ending the colonial regime by any means necessary.* (FANON, 2018, p. 654)

*Branças* (1952), sua primeira obra, o psiquiatra já expõe alguns reflexos psicológicos violentos que afligem o sujeito colonizado - o negro martinicano, no caso específico de PNMB - demonstrando como a relação desigual pautada na violência e no racismo desenvolveram um complexo neurótico na mente do indivíduo dominado. Esta neurose manifesta-se em diversas formas, sendo uma das principais a aspiração pelo *embranquecimento*, que afeta desde os trejeitos da fala até seus objetos de desejo. Através do culto a um mundo branco, o negro espera aproximar-se de seu “*dominante*” ao trajar uma “*máscara branca*”. Isto é, através da adoção de valores e ideais que não pertencem naturalmente a si, de forma a amenizar sua “*negrura*” e atingir um patamar mais próximo deste “*ser superior*”, encarado como único padrão aceitável de ser humano, pois universal: o *branco*.

O aspecto psicológico da violência permanece marcante nas demais produções de Fanon, sendo fundamentais para sua interpretação do colonialismo enquanto sistema não ditado apenas pelas relações econômicas, mas onde as relações sociais violentas elaboram uma *superestrutura* na qual o racismo impera enquanto categoria estruturada e estruturante. Como dito pelo autor em *L'AN V*:

Não é o solo que é ocupado. Não são os portos ou aeroportos. O colonialismo francês estabeleceu-se no centro do indivíduo argelino e empreendeu um trabalho baseado na limpeza, na expulsão do eu, na mutilação obtida racionalmente. (FANON, 1994, p. 65, tradução nossa)<sup>27</sup>

A noção de violência fanoniana extrapola o uso cotidiano da palavra, indo além de uma mera tomada de armas de um povo que busca expulsar o estrangeiro. Desde PNMB, existem aspectos que afirmam como a relação dialética<sup>28</sup> - dominante x dominado, colonizador x colonizado ou branco x negro - fundamenta a noção de *ser* de ambas as figuras, reforçando seus papéis no sistema através da diferença com seu respectivo *Outro*. Em resumo, observamos que o colonialismo é fortemente marcado pela penetração individual, inserindo-se enquanto elemento formador da própria *psique* destes indivíduos: seja qual for a categoria ocupante na dialética mestre-escravo, tais elementos são constituídos sobre um *negativo*. Em certo sentido, o escravo habita o mestre tanto quanto o mestre habita o escravo e o *habitar* nessa relação ganha uma dimensão que muitas vezes se manifesta a partir da negação. Colonizado e colonizador

---

<sup>27</sup> *It is not the soil that is occupied. It is not the ports or the airdromes. French colonialism has settled itself in the very center of the Algerian individual and has undertaken a sustained work of cleanup, of expulsion of self, of rationally pursued mutilation.* (FANON, 1994, p. 65)

<sup>28</sup> O debate sobre a violência em Fanon é fortemente baseado na dialética mestre-escravo, dado que as produções de Hegel foram algumas das principais apropriações teóricas efetuadas pelo argelino.

têm suas formas materializadas à luz do seu *Outro*, seja a partir do que ele *é* ou do que ele *não é*.

Na realidade colonial observada por Fanon, o mergulho profundo nas manifestações psicológicas implicadas *no e pelo* colonialismo leva a discussão sobre violência a um novo patamar. Se o colonizado habita o colonizador, mesmo que através do trabalho do negativo, o ato de pegar em armas contra o invasor equivale também, em certa medida, a ferir a si mesmo. Partindo do princípio de que o *Self* é carregado de elementos do *Outro*, a verdadeira descolonização implica em eliminar tais traços que não são verdadeiramente seus, eliminando de seu âmago aquilo que ele carrega enquanto negação deste *Outro*. Assim, acreditamos que Fanon percebe a violência como fenômenos dotado de traços auto violentos, visto que, conforme Norman Ajari, dirige-se também ao próprio sujeito colonizado:

A ação violenta retorna a si mesma através de sua própria disciplina e pode então reencontrar-se, reformar-se. A << direção >> que evoca Fanon não é apenas compreender como ela se dá por uma organização política: ela responde igualmente à ideia de uma reorientação da violência, de um redirecionamento, de um clinamen social. **Em uma concepção existencial, inspirada em Kierkegaard e Sartre, tal como a de Fanon, a fórmula só pode ser a seguinte: a violência dirigida contra o outro nada mais é, ao mesmo tempo, que uma violência contra si mesmo em sua relação com o outro. É aqui que Fanon se distingue de Carl Schmitt: o combate contra o inimigo se mostra ser igualmente um combate contra si, através daquilo que se liga ao inimigo.** Em tais circunstâncias, uma hipotética destruição pura e simples do oponente não traria a menor solução. (AJARI, 2014, p. 249, tradução nossa, grifos nossos)<sup>29</sup>

A violência em Fanon também é pautada pela aplicação de uma *práxis* positiva. Ela transforma a relação colonial conferindo agência ao colonizado e possibilitando que este exerça sua subjetividade. Em *Os Condenados da Terra* (1961), percebe-se que a violência tem um caráter agregador, enquanto elemento fundamental para concretizar a noção de “*nação*” entre o povo colonizado. Pode-se afirmar então que a violência é o catalisador do surgimento de uma consciência coletiva, pois é a partir dela que se agride o colonialismo em seu cerne, rompendo com a máscara de onipotência e eternidade. O colonizado mobilizado pela violência passa, enfim, a enxergar a si mesmo e a ditar seus próprios rumos, se *descoisifica* e se aproxima cada

---

<sup>29</sup> *L'action violente fait retour sur elle-même à travers sa propre discipline et peut donc se retrouver, se reformer. La « direction » qu'évoque Fanon n'est pas seulement à comprendre comme sa prise en charge par une organisation politique : elle répond également à l'idée d'une réorientation de la violence, d'une re-direction, d'un clinamen social. Dans une conception existentielle, inspirée de Kierkegaard et de Sartre, telle que celle de Fanon, la formule ne peut être que la suivante : la violence dirigée contre de l'autre ne peut être, du même coup, qu'une violence contre soi-même dans sa relation à cet autre. C'est là que Fanon se distingue de Carl Schmitt: le combat contre l'ennemi se trouve être également un combat contre soi, au travers de ce qui lie à l'ennemi. Dans de telles circonstances, une hypothétique destruction pure et simple de l'opposant n'apporterait pas la moindre solution.* (AJARI, 2014, p. 249, grifos nossos)

vez mais da humanidade que lhe é negada pelo colonizador. Tornando-se um *agente*, um sujeito *de fato*, vale-se da violência como elemento que torna tangíveis os elos entre estes sujeitos, arrancando seu colonizador do patamar *místico* que os séculos de domínio europeu construíram. Desta forma, funda entre seus irmãos profundos laços de união em prol da autonomia de sua própria nação:

Desde 1954, o colonialismo francês quis nada mais do que quebrar a vontade do povo, destruir sua resistência, liquidar suas esperanças. Por cinco anos não evitou nenhuma tática extremista, seja o terror ou a tortura. Agitando esses homens e mulheres, o colonialismo os reagrupou sob um mesmo signo. Igualmente vítimas da mesma tirania, simultaneamente identificando um único inimigo, essas pessoas fisicamente dispersas estão percebendo sua unidade e fundando em sofrimento uma comunidade espiritual a qual constitui o mais sólido bastião da Revolução Argelina. (FANON, 1994, p. 120, tradução nossa)<sup>30</sup>

A análise da violência também adquire uma nova perspectiva se encarada com o auxílio das reflexões de Walter Benjamin sobre a “*Violência Divina*”. Ao estudar a violência existente na sociedade, Benjamin estabelece que o conceito adquire contornos singulares quando exercido de maneira a romper com a estrutura do direito, sendo imposta não em favor da manutenção de uma determinada relação de dominação estatal, mas em favor da *vida* (BENJAMIN, 1995). Cremos que o entendimento da violência em Fanon, da mesma forma, se aproxima do defendido pelo historiador alemão, visto que defende uma forma de reação a um sistema no qual a violência não só existe, mas é o que garante que o aparato repressivo colonial seja viável. Fanon, ao expressar sua convicção de que a contra violência não é apenas uma forma, mas a *única* forma possível de resistência, se aproxima dessa conotação por conferir à violência contornos distintos da violência colonial: a violência dos condenados da terra não visa a substituição da dialética, mas a sua extinção (SRIVASTAVA, 2010).

Em *Para uma crítica da Violência* (1921), Walter Benjamin estabelece que a violência é um fenômeno fortemente relacionado com a ideia de “Direito”, sendo este o mecanismo através do qual ela atua para definir as bases do poder. A violência funciona como força que destrói poderes consolidados e consolida novos poderes fundados em novas perspectivas de direito. Logo, depreende-se que esta possui contornos de um “*meio*” utilizado para atingir um

---

<sup>30</sup> *French colonialism since 1954 has wanted nothing other than to break the will of the people, to destroy its resistance, to liquidate its hopes. For five years it has avoided no extremist tactic, whether of terror or of torture. In stirring up these men and women, colonialism has regrouped them beneath a single sign. Equally victims of the same tyranny, simultaneously identifying a single enemy, this physically dispersed people is realizing its unity and founding in suffering a spiritual community which constitutes the most solid bastion of the Algerian Revolution.* (FANON, 1994, p. 120)

determinado “*fim*”, semelhante às formulações de Hannah Arendt<sup>31</sup>. Entretanto, quando exprimida em seu sentido *divino*, a violência diferencia-se desta concepção, revestindo-se de um caráter redentor que escapa da égide do Estado e se distingue da pura explosão anárquica descontrolada (ZIZEK, 2014). Esta *Violência Divina* não age fundando novos direitos e consolidando novos poderes em detrimento dos antigos, mas redimindo os sujeitos expostos a esta formulação anterior e aproximando-se da concepção fanoniana da violência exercida pelos condenados da terra: uma *Violência Revolucionária*. A violência fanoniana é, assim, uma violência “*pura*”, legítima por definição. Um fim em si mesmo, mas que nem por isso deixa de ter um objetivo<sup>32</sup>: a independência da nação e a transformação da realidade de território colonizado em nação liberta e soberana. Sendo assim, passível de ser entendida com o auxílio da formulação benjaminiana quanto aos caracteres *divinos*, visto que ela será efetuada de forma a redimir de uma vez só colonizado e colonizador de seus fardos (AJARI, 2014).

Analisando os desdobramentos da teoria nkrumista, por outro lado, encontramos também formulações mais complexas do que a historiografia consagrou. Como salientamos no capítulo anterior, Kwame Nkrumah cunhou as bases de sua orientação política a partir de fontes diversas, como Marx, Lênin e Gandhi. Tal pluralismo teórico teve verificação prática em sua trajetória em dois momentos distintos: 1) na independência da Costa do Ouro e 2) na continuação da descolonização em prol da libertação nacional no pós-independência. A estratégia empregada por Nkrumah em seu retorno à Costa do Ouro demonstra a inclinação ao ideal da não-violência como arma para lograr a saída dos colonizadores do território fez com que a sua imagem fosse atrelada a um suposto *pacifismo*. Nesse sentido, em um primeiro momento, lidar com noções como violência e revolução em Nkrumah tendo em vista a independência nacional pode acarretar com que se trabalhe com uma certa “*ausência*”.

---

<sup>31</sup> Notadamente, a filósofa alemã Hannah Arendt tem em sua obra *Sobre a Violência* (1970) um dos cânones sobre o assunto. Analisando conceitos como *Poder e Autoridade*, Arendt formula uma visão da Violência como um elemento dotado de um caráter essencialmente instrumentalizador. A violência, não raro, é empregada como meio para o exercício ou imposição de poder. Para Arendt, o conceito corresponde a um *instrumento* cujo uso não se justifica. Embora reconheçamos a relevância teórica de Arendt e a tenhamos considerado enquanto leitura para este trabalho, sua visão da violência impediu com que efetuássemos nossa análise de acordo com suas formulações. Consideramos que observar a violência a partir da sua perspectiva prejudicaria a reflexão sobre o conceito em Fanon, visto que, para este, a sociedade colonial é marcada fundamentalmente pela violência enquanto fim, enquanto fonte geradora do poder do colonizador sobre a vida do colonizado; sendo imperativa a violência revolucionária como resposta.

<sup>32</sup> Benjamin trabalha também com outras categorias de violência, mas identificamos que o contraste fundamental de seus estudos sobre o conceito se dê entre a forma “*Mítica*” e a forma “*Divina*” da violência. Estas se diferenciam especialmente pela violência mítica ser exercida como um instrumento para um determinado fim. O que defendemos aqui é o uso da Violência Divina como elemento de aproximação daquilo que Fanon via no conceito de Violência: uma forma legítima e pura por definição, plena por si só.

Para Nkrumah, conforme defendido no Congresso de Manchester (1945), a independência deveria ser conquistada pelas vias democráticas, a partir de práticas como a não-cooperação, desobediência civil e boicotes (NKRUMAH, 1963, 1973). A atuação entre as massas organizadas, portanto, deveria visar o trabalho dentro das próprias engrenagens do aparato colonial britânico, através das reduzidas formas de participação política oferecidas aos “nativos”. Estas ações, denominadas “*ações positivas*”, correspondem ao uso de todos os meios constitucionais e legais de desobediência “*civil*”, que integram uma constante relação dialética com as “*ações negativas*”. Conforme exposto pelo autor, tais estratégias possuem diferenças quanto a sua natureza:

Ação positiva representará a soma destas forças buscando justiça social nos termos da destruição da opressão e exploração oligárquica. Ação negativa representará correspondentemente a soma das forças que tendem a prolongar a sujeição e exploração. A ação positiva é revolucionária e a ação negativa é reacionária. (NKRUMAH, 1963, p. 99, tradução nossa)<sup>33</sup>

Paralelamente às ações positivas, as “*ações táticas*” correspondem a outra base estratégica nkrumista, marcando a segunda etapa da luta pelo autogoverno. Sucedendo as ações positivas, estas remontam ao momento no qual a participação das massas já adquiriu contornos sólidos e o colonizado já goza de representação na estrutura administrativa. Desde 1951, com a consolidação enquanto partido de massas na Costa do Ouro e com sua vitória nas eleições de 1954 e 1956, o CPP adentrara no Estado colonial, e as ações táticas colocavam-se como essenciais para um último período sob a égide colonialista. Neste ponto, a desobediência civil em confronto com o estado, típica das ações positivas, deveria dar lugar a um abrandamento, voltado às negociações na esfera política, que correspondem às *ações táticas*: a resistência a partir de um governo que negocia com a metrópole (NKRUMAH, 1963).

O conjunto de ações positivas e táticas propunha-se a desgastar a administração colonial e conferir força ao movimento pelo autogoverno, objetivando uma independência gradual e sem grandes choques diretos com as forças colonialistas. Tais estratégias permitiram o controle de setores importantes do aparato colonial e mesmo mudanças na lógica de administração, possibilitando um trabalho mais efetivo pela independência, conquistada enfim em 1957, pela via constitucional (BINEY, 2011; ROONEY, 2007).

---

<sup>33</sup> *Positive action will represent the sum of those forces seeking social justice in terms of the destruction of oligarchic exploitation and oppression. Negative action will correspondingly represent the sum of those forces tending to prolong colonial subjugation and exploitation. Positive action is revolutionary and negative action is reactionary.* (NKRUMAH, 1963, p. 99)

Diante disso, cabe problematizarmos as ações promovidas pelo processo ganês à luz da violência. Novamente invocando Walter Benjamin, é possível uma nova leitura das táticas empregadas na independência da Costa do Ouro, aprofundando os olhares para além de seu caráter aparentemente “*pacífico*”. Como defendeu Benjamin em seu ensaio, a ação de resistir tendo por objetivo pôr fim a uma determinada relação, mesmo que através da omissão, “(...)pode ser um meio de todo puro e livre de violência” (BENJAMIN, 1995, p. 19, tradução nossa)<sup>34</sup>. A partir da perspectiva benjaminiana, podemos assim salientar que as ações típicas da estratégica nkrumista trazem consigo uma *recusa*, uma resistência em efetuar ações que garantem o funcionamento do sistema colonial, promovendo um rompimento com a lógica típica do colonialismo. Desta maneira, mesmo sob formas aparentemente *pacíficas*, verifica-se uma quebra de hierarquia que, embora não parta ainda para o confronto físico, agride violentamente a ordem colonial. O processo de independência liderado por Nkrumah para a Costa do Ouro é um bom exemplo de que a violência nem sempre é exercida pela força das baionetas.

Novamente, por um trajeto distinto, a *violência não-violenta* de Kwame Nkrumah torna possível refletir sobre a noção de (re)humanização do ser colonizado. A resistência na Costa do Ouro, assim como Fanon examinara na Argélia, cria a oportunidade do colonizado identificar-se enquanto sujeito de agência. Entretanto, pode-se observar que, diferentemente do que vimos em Fanon, a violência em Nkrumah não é um fim em si mesmo, mas um meio<sup>35</sup> para suscitar o estranhamento das elites administrativas e ameaçar o sistema colonial. Esse aspecto demonstra uma ressignificação distinta da “não-violência” proposta por Mahatma Gandhi, acentuando uma apreensão original do pensamento de Nkrumah para o contexto africano<sup>36</sup>.

É justamente sobre estes elementos - a natureza da violência e a possibilidade de escapar a ela - que encontramos nossas principais reservas ao trabalhar com as produções de Hannah Arendt. Se a intelectual alemã tem obras consagradas acerca de ambos os conceitos, acreditamos que o diálogo com nossos autores se mostre prejudicado sobretudo pela obra *Sobre a Violência* (1970). No livro, vemos como a alemã tece considerações pouco afetuosas aos

---

<sup>34</sup> *Es verdad que la omisión de una acción e incluso de un servicio, donde equivale sencillamente a una “ruptura de relaciones”, puede ser [34] un medio del todo puro y libre de violencia.* (BENJAMIN, 1995, p. 19)

<sup>35</sup> Aqui a crítica à violência fanoniana formulada por Arendt adquire um sentido mais preciso, pois, de fato, a instrumentalização é um ponto evidente.

<sup>36</sup> Em Gandhi, a não-violência foi uma doutrina baseada na recusa em ferir a *Si* e ao *Outro*, formulada a partir do princípio do *Satya* e do *Ahimsa*, elementos milenares existentes no meio espiritual e religioso hindu. A partir disso, o intelectual elaborou uma linha estratégica para dirigir o movimento pela independência da Índia, conquistada em 1947. A própria alcunha “*Mahatma*” foi incorporada a seu nome original (Mohandas Gandhi) como manifestação de seu lugar no movimento enquanto líder espiritual (VAITHESWARAN, 1976).

processos de descolonização do terceiro mundo, bem como às experiências de regimes de esquerda. Condenando aquilo que enxerga como a “*glorificação da violência*”, o exemplo de transformação social encarado como positivo por Arendt passa longe do terceiro-mundo e mira na maior potência mundial, os Estados Unidos, para demonstrar o que seria um exemplo de processo positivo, visto que, a seu ver, escapa aos processos de terror tão marcantes das experiências revolucionárias como a Revolução Russa ou mesmo a liberal Revolução francesa.

É interessante observar que a crítica da Violência, em Arendt, se refere a *Os Condenados da Terra* de Fanon, uma obra que busca abordar o uso da violência no processo histórico, mantém-se dirigida apenas ao prefácio escrito por Jean-Paul Sartre, onde adquire ares de crítica a uma suposta deturpação dos valores propostos por Karl Marx. Dessa forma, ao apurar que a violência fanoniana exposta por Sartre carece de um – pretenso – *purismo* humanista marxista, nota-se que Hannah Arendt não percebe que esta nova formulação que “bebe” do marxismo e propõe o novo é justamente um dos elementos mais transformadores de CT. Consideramos que a violência fanoniana não se trate de uma “*vingança sanguinária*” promovida pelo colonizado contra o seu colonizador, mas uma ação pela qual o sujeito colonizado faz a si e à história (DO VALLE, 2005). Trazendo Benjamin de volta à discussão, percebe-se que Arendt talvez não tenha compreendido o caráter *divino* da violência realizada pelos famélicos da terra. Ademais, se, como defendemos, esta deriva de uma violência inicial pautada no direito – no caso do colonizado, na dominação colonial – esta condenação promovida pela alemã carece de proposições mais claras, de modo a não funcionar como uma argumentação apologética da opressão colonial.

O avanço da década de 1960, quando Nkrumah atua como presidente da já proclamada República do Gana, inaugura novas formulações teóricas no *nkrumismo* no tocante à problemática da violência. Os desafios trazidos por governar um país autônomo acarretaram com que esta noção provocasse novos olhares por parte de Nkrumah. As obras *Neocolonialismo, Último Estágio do Imperialismo* (1965), *Luta de Classes em África* (1970) e os escritos de *Revolutionary Path* (1973) ilustram uma reviravolta teórica que, acreditamos, deve-se a uma resposta àquilo que definiu como *neocolonialismo*<sup>37</sup>. Nesta nova etapa da dominação estrangeira, sob uma faceta neocolonial pautada pela dissimulação da dominação dos antigos colonizadores sobre o país outrora colonizado, Nkrumah revê seus antigos posicionamentos, defendendo como imperativa a mobilização constante do povo para combater

---

<sup>37</sup> Visto que o neocolonialismo pertence a um momento de resistência de uma nova fase da luta anticolonial, optamos por não o abordar neste capítulo. O conceito será analisado mais a fundo no capítulo 3.

a nova ameaça. Esta concepção ganha gradativamente força nos anos seguintes ao lançamento de *Consciencismo* (1964), se concretizando de fato após o golpe militar sofrido por Nkrumah em 1966. Daí a ressignificação da ideia de violência por parte do ganês e a defesa de um projeto revolucionário mais inclinado ao marxismo-leninismo.

## 2.2. Revolução (e violência)

É evidente como a compreensão de Nkrumah acerca da ideia de revolução transforma-se entre o lançamento de *Consciencismo* (1964) e *Luta de Classes em África* (1970), as duas obras mais centradas nesta discussão. Em *Consciencismo*, uma obra de filosofia africana endógena, o retrato da transformação social é apresentado fortemente atado à ideia de uma “*Personalidade Africana*”<sup>38</sup>, noção oriunda das leituras do ganês das obras de Edward Blyden. Esta personalidade se refere a um suposto caráter socialista tradicional característico das sociedades africanas pré-coloniais, construído sob a premissa de que, na África, as sociedades originalmente eram pautadas por elementos de solidariedade, colaboração entre povos, igualdade e uma justa distribuição da riqueza (BINEY, 2011). Assim a noção de *consciencismo* adquire uma dimensão definida como a tentativa de resgatar e semear o caráter originário comunal e desprovido de clivagens sociais do continente africano - que fora interrompido pela dominação estrangeira - construindo uma sociedade socialista desenvolvida não como o resultado dialético da luta de classes, mas através de um esforço conjunto de toda a sociedade. Conforme evidenciado pelo autor:

Proponho chamar tal afirmação filosófica de consciencismo filosófico, pois dará a base teórica para uma ideologia cujo objetivo deverá ser conter a experiência africana da presença islâmica e euro-cristã assim como a experiência da sociedade africana tradicional, e, por gestação, empregá-las para o crescimento e desenvolvimento harmonioso desta sociedade. (NKRUMAH, 1970, p. 70, tradução nossa)<sup>39</sup>

É nítida a preocupação de Nkrumah com o aspecto violento da colonização no que se refere às categorias de história e memória da África. A defesa inicial de um *Consciencismo* enquanto filosofia que oferece um retorno ao verdadeiro caráter positivo das sociedades africanas tem por objetivo disseminar a noção de que as impressões de África observadas até

---

<sup>38</sup> “*African Personality*”.

<sup>39</sup> *Such a philosophical statement I propose to name philosophical consciencism, for it will give the theoretical basis for an ideology whose aim shall be to contain the African experience of Islamic and Euro-Christian presence as well as the experience of the traditional African society, and, by gestation, employ them for the harmonious growth and development of that society.* (NKRUMAH, 1970, p. 70)

então eram as perspectivas brancas europeias, cabendo aos povos africanos voltar o olhar ao passado de forma a conhecer sua história sem utilizar categorias próprias do estrangeiro. Além disso, notamos que este resgate não importa em simplesmente subverter a conotação imposta pelo colonialismo<sup>40</sup>, mas sim em descobrir-se autonomamente e entender laços ancestrais necessários para conciliar as diversas identidades africanas do período *pré* e *pós* colonização. O *consciencismo* seria uma filosofia necessária para a libertação africana e um meio pelo qual o novo sujeito poderia “digerir” as diferentes forças culturais presentes no continente (NKRUMAH, 1970) e a relevância destas “*muitas Áfricas*” para a personalidade africana.

O livro *Luta de Classes em África* (1970), por outro lado, apresenta-nos um rompimento com o consciencismo: a tendência conciliadora de união da sociedade em prol do retorno aos valores ancestrais dá lugar à proeminência do marxismo-leninismo e à defesa da luta armada como meio de combater a influência estrangeira. Em *Revolutionary Path* (1973), o autor alerta que “(...) *não há maneira mais acertada de aprender a arte da revolução do que a praticando*”<sup>41</sup> (NKRUMAH, 1973, p. 91, tradução nossa). A perspectiva do ganês torna-se atada à aceitação da violência enquanto elemento fundamental para o processo revolucionário, conforme ilustra o seguinte trecho:

Não há nenhum acontecimento histórico que não tenha sido conquistado à custa de violentos esforços e vidas humanas. Ficarão desiludidos os que esperam que a passagem do modo de produção capitalista ao modo de produção socialista se fará sem o recurso à violência. (NKRUMAH, 2018, p. 98)

Atentar às produções de Fanon e Nkrumah significa também encontrar divergências no que se refere à classe “*eleita*” para começar a revolução. Nos moldes leninistas, Nkrumah vê o proletariado urbano como classe dirigente da libertação, que levará os países africanos à revolução socialista. Fanon, por sua vez, tem nas massas camponesas e no *lumpemproletariado* os setores fundamentais para a luta contra o colonialismo e o neocolonialismo. Como visto em CT, a escolha do argelino decorre do fato destes grupos representarem os setores mais violentados do que qualquer outro entre os condenados da terra. Justamente por serem o resultado máximo da violência colonial, Fanon estabelece que possuem também o maior potencial revolucionário. Nkrumah, por sua vez, não ignora o papel do campesinato no processo de luta, mas parece não enxergar nesta classe – e no *lumpemproletariado* – o potencial visto por Fanon. Para o ganês, o meio rural seria fundamental, mas o protagonismo encontrava-se

---

<sup>40</sup> Coube a nós ressaltar este aspecto de forma a evidenciar que o consciencismo de Nkrumah não deve ser confundido com os paradigmas da negritude.

<sup>41</sup> *There is no surer way to learn the art of revolution than to practise it. (NKRUMAH, 1973, p. 91)*

nas mãos do operariado, uma classe que afirmava ser ainda incipiente na África, como o tinha sido na União Soviética, mas à altura do desafio. Nesse sentido, é preciso sinalizar para a dimensão mais original da análise de conjuntura explícita na obra de Fanon. O uso da dialética hegeliana somado ao existencialismo de Sartre e a psicanálise demonstram ter conferido elementos para uma leitura mais autônoma do marxismo e, logo, da projeção da revolução socialista em África.

O fato de catalisar a tomada de consciência do colonizado através do confronto faz a violência estar fortemente atada à ideia de revolução em ambos os autores, sobretudo em Frantz Fanon. Para o martinicano, ambos os conceitos se tangenciam, visto que a práxis revolucionária pautada no emprego da violência é o motor da independência e da posterior libertação nacional, sendo o fenômeno que ressignifica os elementos coloniais enquanto trabalha pela destruição da dialética colonial ao gerar “*homens-novos*”. Portanto, pode-se afirmar que a violência adquire um papel de *germe* para a transformação da realidade. A conscientização política do povo colonizado é a condição fundamental para a superação do maniqueísmo típico da colonização e, assim, para a revolução no seio da própria cultura. O livro de Fanon, *Sociologia de uma Revolução: o ano V da Revolução Argelina* (1959), ao analisar os fenômenos suscitados pela guerra da Argélia, está repleto de exemplos, como pode-se perceber acerca da questão da propaganda representada pela Voz da Argélia Combatente.

Com o avanço da guerra de independência, as notícias propagadas pela rádio colonizadora chocavam-se gradativamente com as transformações sofridas pelo povo ao longo do processo. Nesse contexto, apoiadores da FLN perceberam o rádio como um elemento útil para o trabalho de propaganda, e rádios clandestinas como a *Voice of Fighting Algeria* surgem como elementos de afirmação em prol de uma consciência direcionada à ideia de uma *nação argelina*. Para usar as palavras de Fanon, o colonizado “(...) *descobre a existência de outras vozes além da voz do dominador, a qual antigamente havia sido imensuravelmente amplificada por seu próprio silêncio*” (FANON, 1994, p. 95, tradução nossa)<sup>42</sup>. O surgimento de rádios que usavam esta tecnologia estrangeira em benefício da libertação escancara as transformações culturais em vigência no processo revolucionário. A partir de uma rádio colonialista que possuía o objetivo único de reforçar o domínio francês na Argélia - um elemento, portanto, colonizador -, os combatentes promoveram ressignificações valorativas que possibilitaram a (re)utilização em proveito das aspirações argelinas. A guerra de independência e a resposta à “*atmosfera de*

---

<sup>42</sup> (...) *discovers the existence of voices other than the voice of the dominator which formerly had been immeasurably amplified because of his own silence.* (FANON, 1994, p. 95)

*violência*” gerada pelo colonialismo (para usarmos um termo empregado pelo próprio Fanon), revolucionou a própria noção de *ser* do indivíduo colonizado:

Confrontado com o perigo de morte, o povo argelino reagiu com uma violenta e vital *tomada de consciência*, a qual teve o efeito, por um lado, de uma retratação apegada em seu ego machucado e, por outro, de um aperfeiçoamento nas suas capacidades de adaptação aos valores modernos. A necessidade de renascer gera no argelino o desejo de ser ele mesmo e entender o Outro, de assimilar experiências modernas sem permitir ser assimilado pelo outro. (FANON, 2018, p. 571, tradução nossa)<sup>43</sup>

A tomada de consciência inaugura uma verdadeira nova etapa na luta pela descolonização. Ao conferir ao colonizado em armas a possibilidade para encarar a realidade de forma mais “madura”, o processo revolucionário fortalece a resistência; e as complexidades ocultas pelo véu colonialista começam a ser desveladas. Desta forma, torna-se possível observar que o povo colonizado adquire uma dimensão mais complexa sobre um fenômeno tão heterogêneo como a participação na guerra de libertação. A violência revolucionária e a elevação da consciência permitem que o colonizado enxergue o colonizador e seus sistema *nus*, o que significa que:

O colono deixa de ser simplesmente o homem a abater. Os membros da massa colonialista revelam-se mais próximos, infinitamente mais próximos da luta nacionalista que alguns filhos da nação. Não se concede mais um diploma de autenticidade a todo negro ou a todo muçulmano. Não se saca mais do fuzil ou da machadinha ao aparecimento de qualquer colono. (FANON, 1968, p. 119)

Além disso, o enfrentamento violento oferece a oportunidade de o colonizado testar-se e descobrir-se enquanto *sujeito* de si mesmo. É ao experimentar-se na luta contra o seu Outro que o colonizado poderá afirmar-se e enxergar com clareza tanto a si como ao seu colonizador. Observamos, portanto, que a violência e a revolução revolucionam tanto o colonizado quanto o colonizador e, mais do que isso, os humanizam. À medida que afirmam o primeiro e “negam” a imagem do segundo, ocasionam a perda dos artificios com os quais o colonizador construiu sua pretensa “superioridade”, mostrando ao colonizado que sua libertação e autodeterminação não são objetivos inalcançáveis: a violência revolucionária fanoniana destrói a hierarquização social do sistema colonial e coloca colonizado e colonizador em situação de igualdade. Daí o

---

<sup>43</sup> *Faced with this danger of death, the Algerian people has reacted with a violent, vital prise de conscience, which has had the effect, on the one hand, of a jealous withdrawal into it threatened ego and, on the other hand, of a refining its capacities of adaptation to modern values. The necessity of being reborn generates in the Algerian the desire to be himself and to understand the Other, to assimilate modern experience without allowing himself to be assimilated by the other. (FANON, 2018, p. 571)*

caráter revolucionário, visto que torna possível o resgate deste sujeito em ascensão de seu complexo de inferioridade e a retirada do colonizador de seu complexo de superioridade.

Diante disso, pode-se observar que os conceitos encontram aproximações e contrastes não tão óbvios se levarmos em conta as produções dos autores. Em Fanon e Nkrumah, violência e revolução demonstram atuar como elementos intrinsecamente ligados – embora de diferentes formas -, que conferem ao ser colonizado elementos para o seu “*despertar*”, possibilitando que entenda melhor sua realidade e se enxergue a partir de seus próprios olhos conforme emerge da condição alienada a que foi submetido. Além disso, ambos os processos idealizados por estes intelectuais possuem uma natureza socialista marcadamente pan-africana, postulando que as interpretações do marxismo-leninismo para a realidade material do continente seriam atreladas aos esforços de colaboração - embora o grau dessa colaboração seja diferente em cada um dos autores - dos países recém-independentes em constituir uma unidade de apoio através da qual continuarão promovendo sua transformação.

Da mesma forma, é necessário também ressaltar um último ponto, no que se refere a um aparente choque de ideologias entre Fanon e Nkrumah. Ao observar a temática da não-violência, notamos que o posicionamento dos autores divergiu do exposto pela maior parte da historiografia. Abordar a violência em Frantz Fanon, principalmente, significou lançar olhares que necessitam estar atentos para apreendê-la em toda sua complexidade: mais do que a mera tomada de armas ante o colonizador, a violência é a experiência capaz de transformar a realidade objetiva da colônia e ressignificar seus próprios sujeitos, tornando-os capaz de agência e fundando neste processo os alicerces da revolução. Como apontado, as críticas à defesa da violência enquanto estratégia permearam o contexto da guerra de independência da Argélia e das descolonizações africanas como um todo, visto que a tática do terrorismo foi empregada em larga escala, como retratado no filme *A Batalha de Argel*<sup>44</sup>. Juntamente à defesa do conceito, o processo argelino foi, de certo modo, responsável pela difusão da imagem de Frantz Fanon como um indivíduo sanguinário<sup>45</sup>. Em resposta, as críticas à não-violência efetuadas pela vertente argelina se baseavam essencialmente no caráter burguês que tal estratégia possuía. Para Fanon, a tática das ações não-violentas e negociais era alheia aos

---

<sup>44</sup> O filme *A Batalha de Argel* (1965), de direção de Gillo Pontecorvo, retrata de forma interessante a presença da violência no contexto da Guerra de Independência Argelina. Como salientado por Walter Lippold, a obra expõe a violência racista típica da relação entre franceses e argelinos e, principalmente, as táticas empregadas tanto pela FLN quanto pelos legionários franceses (LIPPOLD, 2005). Os eventos também são analisados por Daniel Moran em sua obra *Wars of National Liberation* (2006).

<sup>45</sup> Nos referimos à narrativa existente em parte da historiografia que respondeu às formulações de Fanon sobre o conceito presentes em CT ignorando premissas fundamentais da abordagem fanoniana.

interesses dos colonizados e bastante limitada pelas condições objetivas de cada colônia. O colonialismo, por equivaler a um sistema no qual a barbárie e a violência estão incrustadas em sua “atmosfera”, “(...) *só pode inclinar-se diante de uma violência maior.*” (FANON, 1968, p. 46)

Ademais, observar a crítica da não-violência de Nkrumah, promovida por Fanon, adquire nova dimensão a partir da leitura de Norman Ajari. Para o autor, a crítica de Fanon ao processo ganês, dirigidas principalmente quanto à ideia de uma não-violência, versava muito mais quanto ao seu caráter *ontológico* do que em termos estratégicos. O fato de um povo bater-se por sua autonomia, indo em sentido contrário ao pretendido pelo colonizador, já evidenciava uma ação que, mesmo se não suscitada pela via armada, ainda é um fenômeno violento. Como dito por Ajari:

(...) Fanon não se opõe à não-violência, isto é, singularmente, aos métodos pacíficos em um contexto de combate contra o colonialismo. Sua posição é mais radical que isso: para Fanon, a não-violência não existe. (AJARI, 2014, p. 229, tradução nossa)<sup>46</sup>

Na obra fanoniana, o conteúdo revolucionário da libertação é um elemento de emancipação devido ao fato de necessitar ser conquistado violentamente pelas próprias mãos do colonizado. Portanto, ao explicitar que a luta mortal é o único meio de resgate do colonizado, ser cuja dominação violenta impetrada pelo colonialismo desumanizou e destituiu da condição de agente, a referência é a dimensão emancipatória da libertação. O fato da descolonização possuir, por definição, um caráter violento, se deve à necessidade ser conquistada pelas próprias mãos do colonizado e arrancada das mãos colonizadoras que resistiram em concedê-la. A superação da objetificação a que o colonizado foi colocado tem na violência a possibilidade de restituí-lo à condição de sujeito dotado de agência (SRIVASTAVA, 2010).

Por outro lado, as divergências também se revelam bastante marcantes entre os dois intelectuais, como demonstrado pelas diferentes identificações dos grupos encarregados da vanguarda revolucionária. Ademais, os desafios e as reflexões do contexto a ser enfrentado após a independência nacional e as contradições remanescentes no seio da própria nação surgida também acarretaram em diferentes interpretações por parte de Fanon e Nkrumah, sobretudo no que se refere à continuidade da revolução tendo em vista superar o status de mera nação

---

<sup>46</sup> (...) *Fanon ne s'oppose pas à la non-violence, c'est-à-dire, singulièrement, aux méthodes pacifiques dans un contexte de combat contre le colonialisme. Sa position est plus radicale que cela : pour Fanon, la non-violence n'existe pas.* (AJARI, 2014, p. 229)

formalmente independente e lograr uma libertação nacional *completa*, tema do próximo capítulo.

### 3. A LIBERTAÇÃO NACIONAL: NEOCOLONIALISMO, PAN-AFRICANISMO E A EMANCIPAÇÃO DO COLONIZADO

*Vamos, camaradas, é melhor que mudemos de procedimento desde já. A grande noite em que estivemos mergulhados, cumpre que a abalemos e nos livremos dela. O dia novo que já desponta deve encontrar-nos firmes, avisados e resolutos.*

Frantz Fanon

*O poder colonial, experimentado nos modos da diplomacia, procura conter os esforços dos extremistas polindo ostensivamente a bandeja de prata sobre a qual promete conceder a independência. Debaxo da superfície brilhante está a sujeira. Somente a aparência externa terá mudado, a relação intrínseca será mantida.*

Kwame Nkrumah

Abordar o conceito de *libertação nacional* é uma tarefa desafiadora. Ainda que seu uso seja bastante recorrente, sua abordagem enquanto objeto constitui um “ponto-cego” nas produções existentes. Sabidamente, desde os escritos de Karl Marx e Friedrich Engels, há a preocupação, entre os marxistas, de efetuar discussões acerca da questão nacional, sobretudo em localidades historicamente subordinadas e colonizadas por potências estrangeiras. Na obra de Marx e Engels, já encontramos certas preocupações com a questão nacional no que se refere a territórios colonizados ou ocupados, como a Irlanda ou a China, por exemplo. Entretanto, as libertações nacionais ainda não tinham adquirido centralidade em meio ao debate marxista, visto que os criadores do socialismo científico viveram em um contexto anterior à “era de ouro” das libertações nacionais, atingido apenas com a guinada imperialista (OFARI, 1972; CHANDRA, 1971). Desta forma, a questão ganha força apenas nas primeiras décadas do século XX, principalmente após a *Terceira Internacional Comunista* (1919), quando Vladimir Lenin apresenta suas análises sobre a relevância dos movimentos surgidos na periferia do capitalismo (ROLIM, 2018). Cabe destacar que é também na Terceira Internacional que encontramos uma das primeiras manifestações acerca de um marxismo voltado às problemáticas raciais, a partir das declarações de Claude McKay<sup>47</sup> e Otto Huiswoud<sup>48</sup>:

As “Teses” lançadas no Quarto Congresso inseriram a luta do povo negro no contexto da questão nacional e colonial pela primeira vez desde a alusão de Lenin em 1920. As “Teses” argumentaram que os Africanos pelo mundo estavam experimentando a exploração imperialista e, portanto, as lutas dos trabalhadores negros eram

<sup>47</sup> Escritor e poeta americano. Foi um dos precursores do movimento Harlem Renaissance.

<sup>48</sup> Ativista filiado ao Partido Comunista dos Estados Unidos da América (PCUSA) e membro da *Irmandade do Sangue Africano* (*African Blood Brotherhood*). Esta organização era uma sociedade secreta de caráter socialista, fundada em Nova York pelo jornalista negro Cyril Briggs. Durante certo período, foi também um braço de propaganda do PCUSA.

essencialmente anti-imperialistas. Assim sendo, os africanos de todo o mundo deveriam estar organizados para enfraquecer o imperialismo. Ademais, as “Teses” reconheceram o sucesso da UNIA sob Marcus Garvey, bem como do Congresso Pan-Africano dirigido por W.E.B. Du Bois, e instou que ações imediatas fossem tomadas pela COMINTERN para convocar um congresso mundial de líderes Africanos. (KELLEY, 2014, p. 251, tradução nossa)<sup>49</sup>

Abordando a questão durante a Terceira Internacional, Lenin defende que o desenvolvimento do imperialismo havia transformado as colônias em elementos fundamentais para o movimento revolucionário mundial. Na fase imperialista atingida pelo capital, a periferia seria o local onde o “material inflamável” da política mundial possuía maior probabilidade de ruptura, visto que era o local onde suas contradições se cristalizavam ao máximo. Entretanto, ainda que abordada por Lenin, a questão referente às libertações nacionais dos países colonizados não encontrou grandes atenções por parte de outros teóricos ou acadêmicos contemporâneos e o seu estudo dentro do marxismo-leninismo seria restrito, efetuado justamente por intelectuais revolucionários que foram protagonistas de movimentos arquitetados em seus próprios países, como Mao Tsé-Tung e Ernesto Che Guevara. Para Chandra, essa apatia por parte da maioria dos marxistas da época se deve a vários fatores, dentre os quais podemos destacar o descrédito e a desconfiança de parte de setores comunistas de que os sujeitos coloniais seriam capazes de promover sua própria libertação e atuar como agentes de transformação (CHANDRA, 1971). Identificamos, assim, que, pelo menos em parte, a lacuna acerca do conceito se deva às próprias tendências eurocêntricas que a um só tempo foram motivadas pelo colonialismo e acabaram por reforçá-lo.

Juntamente a isso, as poucas produções existentes na academia demonstram que o olhar acadêmico sobre a libertação nacional é talvez ainda mais problemático atualmente. O que se encontra majoritariamente é uma visão conceitual que define a libertação nacional como um fenômeno marcado por práticas guerrilheiras demasiado ligadas à busca pela *independência* nacional. Quando não esbarra nesta baliza, as produções sobre o conceito tendem a efetuar uma leitura mais voltada ao processo de reconstrução econômica e política de países recém-independentes, tendo em vista a construção de projetos populares (sejam estes reformistas ou revolucionários). Além disso, conforme salienta Bereketeab, outro uso existente do conceito é

---

<sup>49</sup> *The “Theses” as passed by the Fourth Congress placed the struggles of Black people in the context of the national and colonial question for the first time since Lenin alluded to it in 1920. The “Theses” argued that Africans throughout the world were experiencing imperialist exploitation, and thus the struggles of Black toilers were essentially anti-imperialist.23 Therefore, Africans throughout the world had to be organized in order to weaken imperialism. Moreover, the “Theses” recognized the success of the UNIA under Marcus Garvey, as well as the Pan-African Congress led by W.E.B. DuBois, and urged that immediate steps be taken by the COMINTERN to call a world congress of African leaders.* (KELLEY, 2014, p. 251)

sua referência bastante ligada a um instrumento de resistência, utilizado quase que em um sentido de mera *reação* ao invasor, indicando a libertação como um movimento pelo qual a nação explorada e colonizada reivindica sua autonomia e põe fim à presença do colonizador (BEREKETEAB, 2017). Mohamed Salih é um dos poucos autores que busca refletir sobre o significado por trás do termo. Para Salih, utilizar o conceito de libertação nacional é utilizar uma construção ainda nebulosa, pois dotada de uma profunda polissemia, visto que é comumente utilizado sem rigor teórico para descrever uma miríade de movimentos de natureza e objetivos distintos. Entretanto, buscando refletir sobre o termo, o autor afirma que:

Todos os movimentos de libertação têm alguns pontos em comum e diferenças a respeito de suas habilidades de criar uma coalizão nacional de base ampla e um programa nacional viável para o desenvolvimento pós-libertação. Os objetivos da luta incluem governos alternativos, governos no mínimo democráticos ou nacionais buscando autodeterminação, autonomia limitada ou autogoverno. (SALIH, 2017, p. 22, tradução nossa)<sup>50</sup>

É necessário considerar também que o termo libertação nacional é utilizado mesmo em contextos de países já independentes. Nesses casos, é possível perceber que os autores o empregam em um sentido mais voltado à ideia de uma colonização mais profunda do que a presença e exploração econômica por parte de um colonizador. Encontramos um exemplo deste uso atualmente em abordagens cujo objeto são organizações como o Exército Zapatista de Libertação Nacional, atuante no México, e o Exército de Libertação Nacional, força existente na Colômbia. Percebe-se, portanto, que o termo carrega também um forte apelo à luta contra o subdesenvolvimento. Nesta linha, produções como as de Kalyvas e Balcells tendem a considerar como libertações nacionais movimentos cujo padrão típico reside no uso da violência armada posta em prática através de táticas de guerrilha e orientados a uma só vez por um viés nacionalista e marxista (KALYVAS; BALCELLS, 2010).

Outra definição interessante é a proposta por Karen Brutents. Para Brutents, o que chamamos de “libertações nacionais” correspondem a revoluções cujo objetivo é libertar-se do domínio político, econômico e ideológico promovido por forças estrangeiras, de forma a eliminar a opressão e viabilizar a construção de um estado soberano. Observando que as características do que se entende por libertação nacional variam de acordo com o contexto em que ocorrem, a autora estabelece que este só é passível de ser compreendido quando

---

<sup>50</sup> *All liberation movements have some commonalities and differences in respect to their ability to create a broad-based national coalition and a workable national programme for post- liberation development. The objectives of the struggle included alternative governments, at a minimum national or democratic governments aiming for self-determination, limited autonomy or self- rule. (SALIH, 2017, p. 22)*

historicizado. Além disso, a partir da leitura de Brutents, observamos que o contexto a que os propomos abordar marca uma nova fase no uso do termo, pois inaugura as libertações nacionais nas colônias, acrescentando ao conceito o caráter terceiro-mundista, até então inédito. Nesta nova fase, o processo de libertação não é encerrado com a independência política conquistada, mas sim pela necessidade de reconstrução e pela independência econômica (BRUTENTS, 1977). Brutents vai na contramão de autores como Dolgopólov, que não percebem a continuidade da mobilização após a independência, entendendo que as libertações nacionais são movimentos iniciados por povos explorados para atingir sua independência, que atingem a fase armada pela impossibilidade de resistência pacífica. Para este:

(...) o conceito de guerra de libertação nacional refere-se, primeiro, às guerras que começam como insurreições dos povos escravizados contra seus opressores, quando os patriotas são obrigados a pegar em armas depois de se terem esgotadas todas as possibilidades de oposição pacífica (...) (DOLGOLOPÓV *apud* BUZETTO, 2004, p. 7)

Percebe-se, portanto, como abordar o conceito de Libertação Nacional é uma tarefa a ser realizada com cautela, pois o mesmo carrega significados que ainda não tornaram-se consenso na historiografia. O objetivo deste último capítulo, desta forma, é examinar quais os sentidos que Frantz Fanon e Kwame Nkrumah conferiram à ideia de libertação nacional em suas obras. Buscaremos, para tanto, enxergá-las, no que for possível, à luz das teorizações expostas sobre o conceito. Entretanto, também empregaremos teóricos das libertações nacionais que atuaram nestes movimentos, como Vladimir Lenin, Mao Tsé-Tung e Ernesto Guevara, para que possamos perceber os limites, as potencialidades e os sentidos que a teoria de nossos intelectuais adquire a partir desses tensionamentos. Além do mais, se no capítulo 2 abordamos os conceitos de “*violência*” e “*revolução*” para compreender a gênese da libertação, aqui nos concentramos no período do pós-independência para observar como Fanon e Nkrumah pensaram a continuidade do processo. Utilizaremos, portanto, outras categorias e ideais de suas obras, notadamente no que se refere às suas aspirações pan-africanistas e à ideia de *neocolonialismo*. A partir disso, buscaremos demonstrar a potência destas formulações não só através de abordagens ligadas essencialmente ao “*nacional*”, mas, sobretudo, verificar aquilo que possuem de mais próximo à ideia de *emancipação* e criação de *mundos novos*, aspectos mais abstratos e menos abordados pelo meio acadêmico.

### 3.1. O inimigo “invisível”

Sem dúvidas, a expulsão do colonizador é um marco na luta de libertação nacional. Ao mesmo tempo que restaura a agência do povo colonizado, este evento é o ponto de partida para uma nova situação, trazendo ao processo complexidades ainda inexistentes. A partir das independências nacionais, o que se assistiu no continente africano foi uma reformulação das forças que se articularam para colonizá-lo. De sistema embebido na violência e na dominação *cruas*, as grandes potências passaram a apostar em abordagens mais *sutis*, de forma a tornar a nação-independente ainda um território sob sua influência. Ademais, a conquista de uma soberania formal não significava a subversão das condições econômicas existentes e a condição do continente africano ainda era repleta de atraso, se pensarmos em termos de industrialização. O pós-independência trás, portanto, um novo inimigo: o *neocolonialismo*. Assim, ideais como *descolonização* ou *libertação* eram ainda, segundo Nkrumah, “*palavras insinceras*”, pois, como afirma:

A mola mestra do colonialismo, no entanto, continua controlando a soberania. As nações novas são ainda as fornecedoras de matérias-primas, as velhas de produtos manufaturados. A alteração das relações econômicas entre as novas nações soberanas e seus antigos senhores é apenas de forma. O colonialismo encontrou um novo disfarce. Tornou-se o neocolonialismo, o último estágio do imperialismo; sua última proclamação de existência, como o capitalismo monopolista ou imperialismo é o último estágio do capitalismo. E o neocolonialismo está se entrincheirando rapidamente, hoje, dentro do corpo da África, através de combinações de consórcios e monopólios que são os carpetbaggers da revolta africana contra o colonialismo e o desejo de unidade continental. (NKRUMAH, 1967, Pág. 35-36)

O Neocolonialismo pode, desta forma, ser definido como a nova fase através da qual os governos “*invisíveis*” controlam antigas nações colonizadas valendo-se da falsa ideia de uma independência nacional conquistada. Para Lenin, a colonização de continentes como África e Ásia são consequências de uma nova fase do capitalismo mundial, marcada pela expansão do capital com vistas à necessidade de conquistar novos mercados e por sua concentração sob a forma de monopólios (LENIN, 2010, 2011; LEP, 2019). Em *Neocolonialismo, Último Estágio do Imperialismo* (1965), Kwame Nkrumah apresenta uma visão acerca do conceito inspirada fortemente nos escritos de Lenin. Nesta obra, o autor estabelece que o capitalismo monopolista havia “aprendido a lição” e, diante da nova conjuntura internacional, desenvolvera novas táticas de atuação por meio dos bastidores, onde buscava o controle e a desestabilização da antiga colônia por meio da dissimulação (NKRUMAH, 1967).

Ainda que Nkrumah tenha sido o grande teórico do neocolonialismo enquanto conceito, a noção também foi trabalhada por Frantz Fanon em seus escritos, principalmente sob a forma de uma crítica da burguesia nacional. É interessante a forma pela qual os autores teorizam acerca desta classe, pois a colocam como antagonista do projeto de libertação. Entretanto, se ambos entendem tratar-se de um setor nefasto e subserviente aos interesses financeiros, apenas Fanon dirigirá uma atenção maior a ela no que se refere a sua *gênese*, no contexto da independência. Por outro lado, Kwame Nkrumah descobriu uma forma de agência burguesa que Fanon não levou em consideração: o exército nacional.

Em *Luta de Classes em África* (1970), Nkrumah defende que as novas nações têm em seus exércitos um perigoso inimigo interno em potencial, cujo oficialato precisa ser vigiado. Através de ajudas financeiras, relações pessoais com os altos setores e até mesmo treinamento militar, potências neocoloniais encontram nesta instituição a porta de entrada para resguardar seus interesses na nova nação, sobretudo em situações nas quais a burguesia nacional, seu agente primevo, falha (NKRUMAH, 2018). Os golpes de estado são, para Nkrumah, uma das formas pela qual o neocolonialismo se impõe, nas raras vezes em que o poder parece lhe escapar. É com a colaboração do exército e da burguesia nacional que governos não-alinhados, socialistas ou mesmo meramente reformistas são derrubados. Para Fanon, esta classe esvazia o processo revolucionário e força a nação a render-se às chantagens efetuadas pelas superpotências. Agindo como *procuradora* da burguesia internacional, a burguesia nacional contribui para sabotar a libertação, buscando desmobilizar o povo e impedir que projetos econômicos populares tenham a oportunidade de serem concretizados. Ela cria as bases de penetração estrangeira no país subdesenvolvido (FANON, 1968).

A análise da burguesia é fundamental para a percepção acerca da ameaça neocolonialista e, portanto, para a libertação nacional nos autores. Após a guerra de independência, a nova nação não pode cessar de travar as batalhas que permitirão que ela atinja sua real emancipação, visto que se verá rodeada de desafios decorrentes da conjuntura mundial. Fanon, assim como Nkrumah, percebe que a independência nacional não se verifica, na prática, como um evento *verdadeiro* - visto que não constitui uma real libertação -, mas como o início de uma *luta maior*. Percebe-se que o argelino identifica a burguesia nacional como um agente neocolonialista a ser prontamente combatido, visto que seu *destino* é amarrar o desenvolvimento do povo e atrasar o processo de libertação. Esta classe vê na independência não um espaço para trabalhar a descolonização, mas uma oportunidade de ocupar o lugar dos antigos colonizadores, de forma

a ostentar riqueza e privilégios e manter uma estrutura social que funcione conforme seus interesses:

Como vemos, não se trata de uma vocação de transformar a nação, mas prosaicamente de servir de correia de transmissão a um capitalismo encurralado na dissimulação e que ostenta hoje a máscara neocolonialista. A burguesia nacional vai deleitar-se, sem complexos e com toda dignidade, no papel de procuradora da burguesia ocidental. Esse papel lucrativo, essa função de biscateiro, essa estreiteza de vistas, essa ausência de ambição simbolizam a incapacidade da burguesia nacional para desempenhar seu papel histórico de burguesia. O aspecto dinâmico e pioneiro, o aspecto inventivo e descobridor de mundos, que se nota em toda burguesia nacional está aqui lamentavelmente ausente. No seio da burguesia nacional dos países coloniais predomina o espírito de fruição. É que no plano psicológico ela se identifica com a burguesia ocidental, da qual sugou todos os ensinamentos. Segue a burguesia ocidental em seu lado negativo e decadente sem ter transposto as primeiras etapas de exploração e invenção que são em todo o caso uma propriedade dessa burguesia ocidental. (FANON, 1968, p. 127)

Há aqui uma abordagem da burguesia a partir de um lugar semelhante ao defendido alguns anos antes por Mao Tsé-Tung<sup>51</sup>. Para o revolucionário chinês, como expresso no discurso *The Chinese People Have Stood Up* (1949), o significado da libertação nacional correspondia a livrar o povo chinês dos fardos do imperialismo e do feudalismo, livrando-se para isso, de seu “representante”, o *Kuomintang* (MACFARQUHAR, 2009; TSÉ-TUNG, 2014). É nítida o uso feito por Fanon desta crítica no que concerne à desconfiança quanto ao nacionalismo burguês. Na China, um país de dimensões imensas e essencialmente agrário, Tsé-Tung aperfeiçoou a perspectiva do campesinato enquanto classe revolucionária, cuja tomada de consciência seria o grande trunfo da guerra de libertação. Tais elementos também foram abordados pelo argelino em CT, mas diferentemente de Lenin, Mao e Nkrumah, Fanon nunca se mostrará um apóstolo dos partidos de vanguarda.

Estas críticas e desconfianças quanto à burguesia nacional também serão exploradas, embora em menor grau, por Nkrumah e o contexto ganês tem no projeto do rio Volta, um exemplo paradigmático de sua atuação enquanto força contrária às conquistas da nação independente. Nkrumah acreditava que a chave para a independência econômica se encontrava nos investimentos em vultuosas obras de infraestrutura, sendo a industrialização de Gana um de seus principais objetivos nos anos seguintes a 1957 (BOATENG, 2006). Com o fim de atingir a independência econômica, o projeto consistiu na tentativa de construir uma usina hidrelétrica no rio Volta, o maior do país. O projeto possuía o potencial de transformar a

---

<sup>51</sup> Cabe ressaltar que Mao Tsé-Tung é o autor nitidamente mais presente na biblioteca de Fanon, com 49 obras (KHALFA; YOUNG, 2018). Tal presença é relevante, pois demonstra que o argelino estava a par do processo de libertação nacional chinesa, processo este fortemente influenciado pelos escritos da Terceira Internacional e tido como um grande marco das revoluções marxistas no terceiro-mundo.

economia, possibilitando a produção de energia elétrica barata o suficiente para alimentar um setor industrial, aproveitando as reservas de bauxita para produzir alumínio de forma autossuficiente. Em *África Deve Unir-se* (1963), Nkrumah aponta que a atuação dos exploradores de alumínio, somada às pressões estrangeiras pela participação abusiva na empreitada, fizeram com que o projeto, que teria industrializado o país no espaço de uma geração, fosse desvirtuado logo no início das obras (ROONEY, 2007). A relação de barganha e a conciliação efetuadas por Nkrumah atingiam um momento insustentável e a obra de 1963 sinalizava os perigos desta relação - estudados de forma mais aprofundada em *Neocolonialismo, Último Estágio do Imperialismo* -, bem como evidenciava os novos inimigos e os possíveis aliados da libertação nacional.

Pode-se notar como os desafios da libertação nacional enfrentados no pós-independência já se faziam presentes no contexto anterior. Como visto, a chegada de Nkrumah e seu envolvimento com a UGCC iniciaram a envolvimento prático do filósofo na política da Costa do Ouro. Embora a participação nesta organização não fosse muito duradoura<sup>52</sup>, a UGCC representa a forma de oposição mais articulada em Gana no pós-independência. Dirigida por quadros outrora pertencentes a uma elite tradicional “*nativa*”, a organização possuía interesses de classe que se ligavam aos interesses britânicos. Nkrumah a coloca como um exemplo de atuação ligada a interesses neocoloniais durante o episódio do separatismo *Ashanti*, território economicamente estratégico situado no norte de Gana e responsável por fortes demandas voltadas à secessão (ROONEY, 2007). A zona Ashanti é um exemplo de instrumento neocolonialista para promover a *balcanização* e desestabilizar o governo independente no país.

Segundo Nkrumah, “balcanização” é um termo “(...) *particularmente apropriado para descrever a fragmentação da África em estados pequenos e fracos (...)*” (NKRUMAH, 1967, p. 173)<sup>53</sup>. Portanto, pode-se afirmar que se trata de uma tática de *sabotagem* ligada ao neocolonialismo, que torna a independência uma aspiração inviável em sentido prático. No continente africano, a dificuldade estrangeira em impor seus interesses a algumas das novas nações acarretou na busca por insuflar competições e rivalidades internas nestes países, de forma a desorganizá-los e obter a secessão de regiões importantes, fundamentais para a economia. Desta forma, morre uma jovem nação soberana e surgem diversos pequenos Estados submissos e dependentes economicamente da potência neocolonial.

---

<sup>52</sup> Como visto no capítulo 1, a conquista repentina da independência nacional desagradava à maioria dos membros do partido, que defendiam uma independência gradual e “segura”, de forma a não comprometer seus interesses de classe.

<sup>53</sup>(...) *particularly appropriate to describe the breaking up of Africa into small, weak states.* (NKRUMAH, 1967, p. 173)

A obra de Fanon, por outro lado, problematiza essa busca pela soberania de forma a também perceber seus aspectos negativos. Para Fanon, uma libertação *efetiva* pressupõe não se tornar escravo da nação, no sentido de não desenvolver um *fetice* pela nacionalização. Embarcar neste projeto burguês significa travar o processo de libertação em sua etapa meramente nacional e cair na armadilha de “*fechar-se em si mesmo*”, fomentando rivalidades insufladas pela burguesia nacional e internacional que tem como objetivo *assassinar* o ímpeto revolucionário do povo. A libertação, assim, pressupõe romper com o ideal de nação, sobretudo no que se refere às aspirações burguesas intrinsecamente ligadas à independência. Embora a empreitada seja caracterizada efetivamente por um desdobramento do *nacional*, percebe-se o alerta de Fanon de que a nação deve escapar de seu “*encanto*” e superar a si mesma, garantindo a continuidade da *emancipação total* de seus sujeitos. Em certa medida, é preciso libertar-se justamente da própria nação recém-surgida, daquilo que ela carrega de aspectos chauvinistas e antirrevolucionários. Algumas destas estratégias correspondem a conflitos étnicos, típicas consequências de um nacionalismo exacerbado e cego que, ao invés de unir o povo em um objetivo comum, será a faísca de disputas internas com potencial para invocar antigas divergências e acarretar mesmo na eclosão de guerras civis que destruirão todo o avanço conquistado pela luta de libertação (FANON, 1968).

As disputas étnicas e tribais instituídas pela burguesia são outra forma de agência burguesa no contexto do pós-independência que foram lidas por Fanon e Nkrumah de forma semelhante. Para os autores, estas constituem alguns dos freios à continuidade do processo, que visam desmobilizar as massas. São formas encontradas pela nova classe dominante para interromper a luta de libertação. Como dito por Nkrumah:

O neocolonialismo, sob todas as formas, impediu o estabelecimento de uma independência real. Na época do neocolonialismo, o tribalismo é o instrumento de poder das classes burguesas, na sua tentativa de conter o descontentamento das massas. Muitos destes ditos antagonismos tribais são, na realidade, resultado de antagonismos sociais em relação com a transição de uma situação colonial para uma situação neocolonial. (NKRUMAH, 2018, p. 74)

Sendo assim, nota-se que a libertação nacional, nos autores, é encarada como um evento que continua para além do marco da independência e tem como fundamento desta continuidade a luta contra a ameaça neocolonialista, a qual, por sua vez, tem na ascensão de uma burguesia nacional o elemento chave para penetrar na nação independente. Entretanto, se os desafios da independência nacional não significaram uma libertação *completa* e acarretaram no acirramento

dos obstáculos à autonomia, este contexto foi percebido pelos autores também como a gênese de novas possibilidades de luta para combater os novos desafios.

### **3.2. Pan-africanismo radical**

Em *África Deve Unir-se* (1963), é evidente que a independência da Costa do Ouro, mesmo ‘conquistada por um movimento não-armado, não se traduziu em um fenômeno encarado sem ressentimento por parte dos colonizadores. A autonomia foi conquistada, mas a economia estava em frangalhos; fadada a manter uma relação de dominação e dependência com os países desenvolvidos em virtude da falta de recursos de todos os gêneros (econômicos, materiais e, mesmo, humanos). Percebe-se, portanto, que uma ferida da colonização que sangra abundantemente no pós-independência consiste no fato de que os colonizados, porque excluídos da administração colonial, não possuem as ferramentas e nem o conhecimento para se auto administrar (ADEDEJI, 2016). Nesse contexto, é evidente como o pan-africanismo é encarado como uma alternativa possível para reagir às ameaças neocoloniais e superar o legado colonialista: a independência, para os autores, não apenas traz uma nova fase na libertação, mas a investe ainda mais fortemente na ideia de pan-africanismo. Tanto em Fanon quanto em Nkrumah, as contingências ocasionaram com que a ideia de estreita colaboração e fortalecimento dos laços entre os países independentes ganhasse corpo enquanto estratégia política para o pós-independência. A quarta geração pan-africana, inaugurada por Nkrumah, busca responder aos desafios da autonomia política e buscar respostas e soluções para a destruição causada pelos colonialistas, bem como possibilitar o enfrentamento da ameaça neocolonial.

À medida que a luta na Argélia se desenrola e as demais independências sacodem o continente, as condições para construção de uma nova sociedade tem suas bases estabelecidas. Novamente, eventos internacionais como a Conferência de Acra (1958) foram de extrema importância para a elaboração desta estratégia, cimentando muitas das bases presentes no ideário pan-africano encontrado em Fanon e Nkrumah. A cooperação pan-africana é vista por Fanon como um meio possível para não sucumbir às tentações nacionalistas típicas do contexto

de ascensão das burguesias nacionais; e a solidariedade e a colaboração entre as nações deveriam ocorrer em todos os âmbitos, de forma incondicional e *radical*<sup>54</sup>:

Há quase três anos que tento libertar a nebulosa ideia da unidade africana dos marasmos subjetivistas, ou mesmo abertamente fantasmáticos, da maioria dos seus partidários. A unidade africana é um princípio a partir do qual nos propomos construir os Estados Unidos da África, sem passar pela fase nacional chauvinista burguesa com o seu cortejo de guerras e de lutos. (FANON, 1980, p. 223)

Em Nkrumah, a ideia de unidade entre as jovens nações africanas adquire um aspecto que norteará a Quarta Geração e levará o ideal pan-africanista às últimas consequências. A colaboração extrapola os limites das ajudas entre os Estados e ganha a perspectiva de construção de uma só nação africana, sendo a responsável pela disseminação - que, inclusive, era, como visto acima, usada por Frantz Fanon - da noção de *Estados Unidos da África*.

De fato, a campanha pela unidade africana rendeu frutos e identificamos que a atuação de Gana no cenário continental inspirou outros jovens estados a aderir ao movimento. Seguindo sua trilha, outros países como o Mali e a Guiné foram pioneiros em afirmar o compromisso com a questão da *unidade africana*, compromisso este expresso em suas Constituições, onde a preocupação em torno da construção de uma só África era colocada acima de suas próprias soberanias nacionais (AJARI, 2012). Este objetivo comum possibilitou o surgimento da organização da União dos Estados Africanos<sup>55</sup> (UAS), o embrião por trás do projeto maior de uma África sem fronteiras políticas. Conforme definido pela UAS, a construção de uma nação em escala continental seria guiada por *bases econômicas* (indústria, agricultura e recursos), *militares* (um exército comum, menos dispendioso e em sintonia com a proposta socialista pan-africana) e *diplomáticas* (relações internacionais travadas de forma harmônica para, com uma só voz, expressar de forma ativa os interesses continentais). Além disso, os Estados Unidos da África consistem em um projeto no qual não existiriam fronteiras econômicas ou políticas, que travassem a construção da nação sob um só governo. Conforme defendido por Nkrumah:

Barreiras internas habituais podem ser eliminadas; diferenças nas estruturas domésticas acomodadas. Dificuldades monetárias devem desaparecer diante de uma moeda comum. Nenhuma de nossos problemas é insuperável a menos que sejamos contra esta solução. Em Julho de 1961, fronteiras costumeiras entre Gana e o Alto Volta foram removidas. Um Instituto de Desenvolvimento Africano está sendo instalado em Dakar para treinar economistas, fornecer experts que podem ser enviados sob demanda aos Estados Africanos para efetuar pesquisa e coordenar políticas. Espera-se que esse Instituto, quando estiver operando, vá contrariar de alguma forma

<sup>54</sup> Como dito por Fanon: “A solidariedade interafricana deve ser uma solidariedade de facto, uma solidariedade de acção, uma solidariedade concreta em homens, em material, em dinheiro.” (FANON, 1980, p. 208)

<sup>55</sup> *Union of African States*.

contrariar o excesso de trabalhos experimentais que ocorre na África porque não temos uma organização central de planejamento econômico para dirigir pesquisa e agregar conhecimento e experiência. (NKRUMAH, 1963, p. 157, tradução nossa)<sup>56</sup>

O pan-africanismo de quarta-geração possui exemplos bastante significativos de colaboração e luta pela unidade africana mesmo em meio a diferenças evidentes<sup>57</sup>. Por vezes, acreditamos que a historiografia acaba por conferir demasiada atenção aos conflitos ocorridos entre as posições de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah, ignorando, em certa medida, a estreita colaboração que seus partidários nutriram no continente africano. Um evento ainda pouco estudado corresponde às influências do processo argelino e dos escritos de Fanon em outros processos de libertação nacional. Essas relações podiam ser sentidas nas reuniões e encontros, como no caso das *Conferências de Todos os Povos Africanos*<sup>58</sup>:

De acordo com Ahmed Boumendjel, o líder da delegação da FLN, essa brigada servia a um propósito maior do que a libertação argelina, pois permitiria que os “Irmãos africanos venham e aprendam ao lado do Exército de Libertação Nacional, os métodos da guerra revolucionária de libertação” (El Moudjahid 1960). Em 1963, um ano depois da independência da Argélia, o compromisso da FLN com a educação na guerra revolucionária parece ter criado raízes, pois mais de setecentos combatentes Sul Africanos e Angolanos viajaram para a África do Norte para treinamento na guerra de guerrilha (Barden 1963). (AHLMAN, 2010, p. 79, tradução nossa)<sup>59</sup>

Assim, torna-se nítido como a causa pan-africana era um elemento essencial para combater o neocolonialismo e promover as lutas de libertação nacional. Mais do que encontros no quais a teoria era discutida por intelectuais de vanguarda, os eventos significavam oportunidades de reflexão onde as lideranças poderiam pôr em prática projetos em comum. Atuando como embaixador pelo Governo Provisório da República Argelina (GPRA), Frantz Fanon traduziu muitas das aspirações pan-africanas ao buscar um “elo” com Gana por meio da

---

<sup>56</sup> *Internal customs barriers can be eliminated; differences in domestic structures accommodated. Currency difficulties must disappear before a common currency. None of our problems is insuperable unless we are set against their solution. In July 1961 customs barriers between Ghana and Upper Volta were removed. An African Development Institute is to be set up at Dakar to train economists, to provide experts who can be sent on request to African States, to carry out research, and to coordinate policies. This Institute, when it is operating, will, it is hoped, go some way towards counteracting the excessive duplication of experimental work that now goes on in Africa because we have no central economic planning organization for directing research and pooling knowledge and experience.* (NKRUMAH, 1963, p. 157)

<sup>57</sup> Como salientado no capítulo 1.

<sup>58</sup> *All-African Peoples Conference.*

<sup>59</sup> *According to Ahmed Boumendjel, the head of the FLN delegation, this brigade was to serve a larger purpose than that of Algerian liberation, for it would allow Algeria’s “African brothers to come and learn alongside the Armée de la Révolution Nationale, the methods of the revolutionary war of liberation” (El Moudjahid 1960). By 1963, a year after Algerian independence, the FLN’s commitment to education in revolutionary warfare appeared to have taken root as more than seven hundred South African and Angolan Freedom Fighters were reported to have traveled to North Africa for training in guerilla tactics (Barden 1963).* (AHLMAN, 2010, p. 79)

construção de uma rede de fornecimento de suprimentos. Ao ligar a Argélia e os demais países, pelo deserto do Saara, esta rede seria uma valiosa “*ponte*” entre os revolucionários do Magreb e os revolucionários negros da África Sub-Saariana. É de se pensar o que isso significava para o próprio Nkrumah, se lembrarmos das suas aspirações *consciencistas* de agregar em um só espírito as “*muitas Áfricas*” do continente.

A estreita colaboração entre os movimentos de libertação africanos também foi radicalizada pelo crescimento da resistência colonial em deixar o continente. O aumento das tensões na Argélia, na virada da década de 60, representa um fator bastante influente nesta aproximação. Nos últimos anos do conflito argelino, a posição francesa, liderada pelo general De Gaulle, iniciou uma nova fase na guerra de independência, através dos testes nucleares franceses realizados no deserto do Saara. Os testes acarretaram na disseminação de brigadas em todo o continente, com o objetivo de enviar combatentes para a Argélia. Neste período, mesmo Gana, em pleno governo Nkrumah, incentivou as brigadas e foi a grande liderança nos protestos *antinucleares*, demonstrando que, mesmo no país em que a retórica da não violência era defendida radicalmente, a radicalização da questão argelina teve grande destaque em meio ao movimento pan-africanista (AHLMAN, 2010; FULLER, 2015).

Nota-se que o projeto pensado pelos autores tem forte inspiração em experiências de federalização como a URSS e os Estados Unidos. Entretanto, principalmente para Nkrumah, os Estados Unidos da África é ainda mais ambicioso, visto que um conglomerado de Estados africanos não se restringe apenas à reação contra o desafio pernicioso do neocolonialismo, mas é também imbuído de uma faceta filosófica, enquanto única organização política que tornaria possível a verdadeira expressão da *Personalidade Africana*<sup>60</sup>. Ademais, as preocupações nkrumistas e fanonianas com a construção de uma nação conjunta não buscavam apenas consolidar esta nova nação em escala continental, mas também repensar a própria noção de indivíduo, de forma a lograr uma libertação nacional investida de todo seu potencial *emancipatório*.

### **3.3. Libertação nacional e emancipação: um mundo novo, um homem-novo**

Ainda que as discussões sobre a libertação nacional nas obras dos autores levem em consideração a necessidade de reestruturação e reconstrução econômica, é necessário enfatizar que a noção se apresenta também a partir de outra faceta: a emancipação humana. Abordar um

---

<sup>60</sup> Ver capítulo 2.

conceito amplo e ainda pouco investigado - em sentido ontológico e teórico - implica que não percamos de vista aquilo já ressaltado sobre a existência de uma duplicidade intrínseca à categoria de libertação nacional. Optamos por buscar compreendê-la em seu caráter não só político e econômico, mas também individual (MARTINEZ-SAENZ, 2004). A independência nacional é um primeiro passo na longa marcha pela libertação, pois esta guarda em si um significado muito mais profundo do que a possibilidade de autogoverno. *Libertar-se* significa livrar-se não apenas do colonialismo, mas de todo o rastro de inferiorização que este sistema foi responsável. Nesse sentido, ganha forma a ideia defendida por Deivison Faustino quanto à possibilidade de compreender a teoria elaborada por Frantz Fanon a partir de diversas perspectivas, dentre elas, a de um *humanismo radical* que buscará reformular a noção de humanidade entre os seres humanos e libertá-los da mazela da desigualdade (FAUSTINO, 2015). Acreditamos, portanto, que a libertação nacional em Fanon carrega em si um ideal de *redescobrimto do humano*, permeado por uma crítica mordaz ao iluminismo europeu e suas bases legitimadoras racistas e predatórias. Como dito pelo martinicano:

Não dizemos ao colono ‘Você é um estranho, vá embora’. Não dizemos a ele ‘Tomaremos o controle do país e faremos você pagar por seus crimes e pelos crimes de seus ancestrais’. Não falamos para ele ‘ao ódio negro do passado nós iremos opor o presente e o futuro ódio ao homem branco’. Dizemos a ele: ‘Somos argelinos, banimos todo o racismo de nossa terra, todas as formas de opressão e vamos trabalhar pelo homem, pelo florescimento do homem e pelo enriquecimento da humanidade. (FANON, 2018, p. 657, tradução nossa)<sup>61</sup>

É possível perceber que Frantz Fanon defende, como fase inclusa da libertação nacional, um novo humanismo, radical e inclusivo, que se vale da experiência subjetiva do sujeito colonizado - presente tanto em PNMB quanto em CT - para demonstrar como o humanismo “clássico” europeu funcionou como uma ideologia da desigualdade<sup>62</sup>. Libertar-se não trata-se apenas de reconstruir a economia desmantelada pela independência, nem torná-la autônoma, mas também congrega os aspectos materiais com os aspectos abstratos de um *mundo novo*,

---

<sup>61</sup> *We do not say to the settler ‘You are a stranger, go away’. We do not say to him: ‘We will take over the leadership of the country and make you pay for your crimes and those of your ancestors’. We do not tell him that ‘to the past hatred of the Black we will oppose the present and future hatred of the white man’. We say to him: ‘We are Algerians, banish all racism from our land, all forms of oppression and let us work for man, for the flourishing of man and for the enrichment of humanity.’ (FANON, 2018, p. 657)*

<sup>62</sup> A crítica ao iluminismo europeu é uma constante na obra de Fanon, sobretudo no que se refere à noção de humanismo. Para o autor, o humanismo funcionou como uma ideologia que legitimou as conquistas promovidas pela Europa e, portanto, se reforçou o caráter humano deste continente, reservou o resto do mundo à sua diferença. A passagem a seguir ilustra bem a noção de rompimento com o humanismo, encorajada por Fanon: “*É preciso que renunciemos a nossos sonhos, abandonemos nossas velhas crenças e nossas amizades anteriores à vida. Não percamos tempo como litanias estereis ou mimetismos nauseabundos. Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo.*” (FANON, 1968, P. 271)

dotado de *homens novos* que enfrentem a máquina colonial ou neocolonial e, sobretudo, se encarreguem de garantir que a própria noção de “*ser colonizado*” desapareça (PITHOUSE, 2003). Isso pressupõe não apenas uma crítica ao uso do humanismo como ferramenta de racialização, mas, sobretudo, uma crítica à reificação de ideologias que retêm a libertação nacional e anulam a *emancipação* humana<sup>63</sup>.

A complexidade da libertação nacional em Frantz Fanon, a nosso ver, deve muito a estes sucessivos desdobramentos dentro da(s) luta(s) de libertação nacional. Ao ato de expulsar violentamente o colonizador, segue-se o ato de lutar contra a desmobilização do povo durante o pós-independência, lutar contra as forças antirrevolucionárias no seio da nação, combater a ameaça neocolonialista e engajar-se também na revolução socialista. O caráter constante da construção deste mundo se comunica com o encontrado em Che Guevara, no sentido de uma libertação cuja dimensão mais significativa não se encontra na independência nacional, mas na libertação do indivíduo. Escrevendo sobre a independência de Cuba, Guevara diria que:

O esqueleto de nossa liberdade completa está formado, falta a substância proteica e a roupagem; os criaremos. Creio que o mais sensível é reconhecer sua qualidade de não feito, de produto não acabado (...) As taras do passado se transferem ao presente na consciência individual e é preciso realizar um trabalho contínuo para erradicá-las. (GUEVARA, 2011, p. 6, tradução nossa)<sup>64</sup>

O caminho da libertação nacional defendido por Fanon pode ser lido, assim, nesta busca por um humanismo radical, como uma *espiral de luta* cujo objetivo é desenvolver o *humano* e torná-lo apto a encontrar seu lugar no mundo, possibilitando que, desta forma, atinja a completude existencial. Defendemos que Fanon busca chamar atenção para a possibilidade de um humanismo *verdadeiro*, efetivo, que vá além da definição comum e escape às aspirações eurocêntricas por ser dotado de um *ethos anticolonialista, anticapitalista e antirracista* (RABAKA, 2010; ARANTES, 2011).

Assim sendo, os questionamentos em prol de uma libertação nacional em Fanon nos dão a oportunidade de regressar ao seu trabalho de conclusão rejeitado e observar como a temática em torno do humano perpassa toda a sua obra e constitui um dos fundamentos máximos da sua teoria. O conceito possibilita a reflexão em torno de um humanismo *radical* ao mesmo tempo em que manifesta a ambição suprema: livrar-se das amarras impostas pela deturpação da

<sup>63</sup> Um exemplo disso é a já citada abordagem fanoniana da burguesia nacional.

<sup>64</sup> *El esqueleto de nuestra libertad completa está formado, falta la sustancia proteica y el ropaje; los crearemos. Creio que lo más sencillo es reconocer su cualidad de no hecho, de producto no acabado. Las taras del pasado se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas.* (GUEVARA, 2011, p. 6).

humanidade, que impediram o ser-humano de ser verdadeiramente livre. A luta de Fanon, carrega a ambição de um mundo novo, para:

Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre. (FANON, 2008, p. 191)

A perspectiva de Fanon acerca da emancipação enquanto elemento intrínseco à Libertação Nacional estabelece a necessidade de uma formulação nova obtida a partir de uma cisão radical com os elementos *viciados* existentes no contexto atual. Esse ponto se coaduna, em certo sentido, com o formulado pelo filósofo alemão Herbert Marcuse. Refletindo sobre as formas - e a possibilidade - de uma emancipação rumo a uma nova concepção do humano no pós-guerra, Marcuse entende, de forma semelhante, que a construção das categorias existentes se torna viável a partir de uma *recusa* dos elementos que reforçam a desigualdade e a exploração entre humanos (MARCUSE, 1969; RAUCHE, 1977). Como dito pelo autor:

Se e quando homens e mulheres agirem e pensarem livres desta forma de identificação, terão quebrado as correntes que unem os pais e filhos de geração a geração. Eles não terão redimido os crimes contra a humanidade, mas terão se tornado livres para extingui-los e prevenir seu recomeço. Haverá uma chance de atingir o ponto de não retorno ao passado: se e quando forem eliminadas as causas que fizeram a história da humanidade a história da dominação e servidão. Essas causas são político-econômicas, mas desde que moldaram os próprios instintos e necessidades do homem, nenhuma mudança política e econômica interromperá este continuum histórico a menos que seja realizada por homens que são fisiologicamente e psicologicamente capazes de experimentar coisas, e um ao outro, fora do contexto de violência e exploração. (MARCUSE, 1969, p. 24-25, tradução nossa)<sup>65</sup>

Destarte, entendemos que a libertação nacional em Fanon pode ser lida a partir de Marcuse, também enquanto *síntese positiva* daquilo que o ser humano carrega de mais *humano*, sendo marcada em diferentes níveis: é uma libertação política e econômica, mas também congrega uma libertação mental, que romperá com a interrupção do próprio *ser*. A libertação nacional aglutinará, portanto, neste novo humanismo, um elemento central para promover a emancipação humana, motivada pela recuperação da agência e das subjetivações. Estas, por sua vez, serão aliadas à construção e superação do nacional, tendo em vista promover a ruptura

---

<sup>65</sup> *If and when men and women act and think free from this identification, they will have broken the chain which linked the fathers and the sons from generation to generation. They will not have redeemed the crimes against humanity, but they will have become free to stop them and to prevent their recommencement. Chance of reaching the point of no return to the past: if and when the causes are eliminated which have made the history of mankind the history of domination and servitude. These causes are economic-political, but since they have shaped the very instincts and needs of men, no economic and political changes will bring this historical continuum to a stop unless they are carried through by men who are physiologically and psychologically able to experience things, and each other, outside the context of violence and exploitation. (MARCUSE, 1969, p. 24-25)*

completa com o ideal colonialista e conferir aos *condenados da terra* o direito de criar e a transformar a *si* e ao mundo (PITHOUSE, 2003). É também evidente que essa formulação escapa ao uso do conceito encontrado na historiografia, transbordando das compreensões utilizadas até então para descrevê-lo. Se em Marcuse encontramos um diálogo que se aproxima do proposto em Fanon, o argelino demonstra ter ido além ao atar essa nova concepção a partir do lugar colonial.

É possível, diante disso, perceber que as produções de Fanon e Nkrumah se comunicam. O inimigo neocolonialista que “*venceu*” o ganês deriva justamente deste contraste, visto que, em grande medida, representa uma consequência das tentativas de conciliação ocorridas em Gana. Embora autores como Bouamama (2017) atestem que os desafios do poder tenham levado Nkrumah a retornar a Fanon, percebe-se que as contingências do processo histórico ganês não permitiram uma ruptura como a preconizada pelo martinicano<sup>66</sup>: a libertação nacional só adquire senso *real e se completa* quando vence a independência, supera a visão *vazia da nacional* e se une à emancipação do próprio *ser*, para, enfim, “*inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar*” (FANON, 1968, p. 273).

Ao mesmo tempo, temos que, em Fanon, a expulsão do colonizador não significa que os elementos iniciais da guerra de libertação, como a *violência*, sejam abandonados, pois, com a independência nacional, as estratégias anteriores sofrem transformações e canalizações. Sanada a presença do estrangeiro do território, é necessário encarar os desafios próprios do governo autônomo, acarretando com que a violência dirigida ao colonizador ganhe novos contornos. Isso corrobora para a visão de que a independência difere da revolução nacional, pois a construção da nova nação não raro significa uma mera formalidade diante das novas maquinações com as quais o capitalismo e o imperialismo se manifestam no terceiro-mundo. A aventura da descolonização implica a *canalização da agência* despertada durante a guerra de independência, de forma a aperfeiçoá-la pela prática e pela elevação da consciência nacional e da violência. Nesse ponto, a formulação fanoniana sobre a violência que se estende para além do marco da independência é bastante semelhante ao papel da “guerra” no processo de libertação formulado por Mao Tsé-Tung. Na China, a Guerra Popular prolongada possui exatamente um sentido bastante semelhante ao da violência fanoniana. A guerra na China, buscando eliminar o imperialismo, é o “purgante” do processo revolucionário, a partir do qual o sujeito colonizado expele o inimigo de si e atinge uma pureza necessária para construir sua

---

<sup>66</sup> Obviamente não nos cabe julgar se o que estes intelectuais escreveram era, de fato, viável ou não; mas é inevitável a lembrança do preconizado pelo martinicano.

própria nação (KATZENBACH; HANRAHAN, 1955). Percebe-se que, de modo semelhante, o inimigo é abordado quase que como um germe causador de enfermidades, a ser extirpado por meios radicais. A violência, tão característica da primeira fase, permanece presente sob novas roupagens e direcionada a novos objetos, tornando-se então a violência contra novas formas de opressão e se acentuando também no que se dirige ao próprio *Eu*, visto que o desafio da autonomia implica mais do que nunca em redescobrir-se, em desvendar o verdadeiro *self*, sufocado até então pela superestrutura colonial.

Enfim, pode-se afirmar que a libertação nacional na obra dos autores é, em grande medida, expressa quase que como um *salto no escuro*. Descolonizar-se verdadeiramente significa abraçar o inédito e o caótico; fugindo dos resgates acríticos de valores supostamente válidos ou reproduzir fórmulas produzidas para outras realidades. Fica nítido como Fanon e Nkrumah se posicionam contrários a uma descolonização tutelada: o caminho é sempre desconhecido e uma libertação completa é o resultado único de cada processo (AJARI, 2014). A autonomia da situação em que a jovem nação se encontra implica construí-la de um modo que escape ao viés colonialista. A nação precisa encontrar seus valores próprios, de modo a não (*retro*)alimentar uma relação de dominação velada com os países desenvolvidos, visto que construir uma nação liberta significa lidar com as dificuldades do inédito:

Se desejamos transformar a África numa nova Europa, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem-dotados dentre nós. Mas, se queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. (FANON, 1968, p. 275)

Além disso, como abordado anteriormente, o almejado pelo argelino é a libertação não só do colonizado, mas também de seu colonizador. A situação só será superada com o surgimento de um “*novo homem*” que será construído a partir dos diversos sujeitos do mundo, e incluirá desde o africano até o europeu. O sentido de “*descolonizar-se*” ou “*libertar-se*”, para Fanon, é carregado por uma nova formulação das relações humanas que buscará romper com a perspectiva humanista e iluminista construída na modernidade: Fanon persegue um novo ideal de leitura do ser-humano, uma nova fase da humanidade que verdadeiramente aplique as formulações europeias em totalidade, não em benefício da exploração entre indivíduos da mesma espécie. Como o próprio martinicano aponta, trata-se não apenas de produzir determinado gênero de produtos ou de atingir determinado nível de industrialização, mas de “*reintroduzir o homem no mundo*”.

Nkrumah, por sua vez, tem na já citada aspiração pan-africana seu instrumento para consolidar a libertação nacional. Um dos fatores a ser ressaltado nas obras de Nkrumah é que apenas uma real união entre as nações africanas faria o continente tornar-se capaz de se levantar perante o neocolonialismo. Para Nkrumah, a constituição de um Estado-Maior Africano era a condição fundamental para a libertação da África. Esta união defendida por ele se daria de forma radical e seria uma união política *de facto*, não uma mera cooperação entre diferentes Estados:

Para os Estados africanos, a solução realmente progressista é a unidade política, com uma política externa comum, com um plano de defesa comum e um programa econômico comum, dirigido para o desenvolvimento de todo o continente. Só assim poderemos conjurar os perigos do neocolonialismo e da balcanização que o serve. Quando estiverem reunidas estas condições, as nossas relações com a Europa poderão entrar numa nova fase. (NKROMAH, 2012, p. 291)

Em Nkrumah, a libertação nacional também carrega o sentido de uma emancipação. Entretanto, aqui encontramos uma emancipação mais ligada à noção de *sujeito africano*, imbricada na filosofia *consciencista*. Ainda que o Consciencismo tenha sido o elemento chave para a reflexão nkrumista sobre o sujeito, o elemento emancipatório principal corresponde não à sua ideia de resgate de um suposto comunalismo pertencente à África e perdido perante a colonização, mas, sobretudo, a um *personalismo africano*<sup>67</sup>, dotado de ares quase *místicos*. Para o autor, o personalismo africano refere-se ao grupo de princípios ligados à cordialidade e à igualdade presentes nas sociedades africanas, implicitamente decorrentes das manifestações culturais pré-coloniais do continente e pressupõe ainda uma formulação original de uma condição africana (BOTWE-ASAMOA, 2013), que escapava às pretensões oriundas do movimento da Negritude, muito influente à época. Segundo Nkrumah:

Quando falo do gênio africano, quero dizer algo diferente da negritude, algo que não seja apologético, mas dinâmico. Negritude consiste num simples fingimento e estilo literário, que empilha diversas palavras e imagens com uma referência ocasional à África e a coisas africanas. **Não quero dizer uma irmandade vaga baseada num critério de cor ou na ideia de que os africanos não têm raciocínio, mas apenas sensibilidade. Por gênio africano eu quero dizer algo positivo, nossa concepção socialista de sociedade, a eficiência e validade do nosso estadismo tradicional, nosso código moral altamente desenvolvido, nossa hospitalidade e a nossa energia intencional.** (LAUER; ANYIDOHO, 2016, p. 1547, grifos nossos)

Porém, o Consciencismo em Nkrumah necessita ser historicizado, de forma a compreender as transformações e alterações que sofreu ao longo da sua trajetória, visto que

---

<sup>67</sup> Também chamado de “*gênio*” africano.

estas refletem as mudanças de concepção experimentadas por Nkrumah ao longo da vida. É pouco comentado que existem diferenças abissais entre a primeira edição da obra, publicada em 1964 e o lançamento posterior, datado de 1970 (HOUNTONDJI, 1996, 1997). Na segunda edição, Nkrumah oferece críticas às tendências reformistas pensadas para a passagem ao socialismo e para a libertação nacional, expostas no escrito original e nas próprias edições a partir de 1964. Se em um primeiro momento o autor mostrava-se afeito à ideia de um comunalismo definidor da “essência” africana, a edição de 1970 se encarrega de centrar a narrativa na adoção da violência revolucionária como instrumento de construção de uma nova realidade. Autores como Hountondji e Botwe-Asamoah defendem que a nova alteração entre as duas últimas edições se deve ao fato do período 1964-1970 ser marcado pelo lançamento de obras que demonstravam como o reformismo seria insuficiente para as ambições de Nkrumah (HOUNTONDJI, 1996, 1977; BOTWE-ASAMOAH, 2013). Nota-se, também, que a segunda edição de *Consciencismo* marca a adoção definitiva por parte de Nkrumah do marxismo-leninismo enquanto teoria para nortear a libertação nacional. Além disso, lembramos que 1966 é o ano em que Nkrumah sofre um golpe militar o que obviamente deixou marcas em suas reflexões posteriores. Como salientado por Hountondji, as novas edições demonstram diferenças em relação aos primeiros escritos, pois:

**A ênfase, no entanto, não é mais colocada na ausência de luta de classes na chamada África tradicional, mas sim na importância, gravidade e irredutibilidade da luta de classes na África moderna.** Essa é uma importante mudança de ênfase. Nkrumah não está mais reivindicando, como fez em *Consciencismo*, que a transição para o socialismo pode ser efetuada sem uma revolução; pelo contrário, ele enfatiza como **a violência das burguesias reinantes (golpes militares, repressão sangrenta, etc.) forçará as classes exploradas a recorrer à luta armada, condição sine qua non de uma revolução bem-sucedida.** (HOUNTONDJI, 1996, p. 137, tradução nossa, grifos nossos)<sup>68</sup>

Ainda assim, salientamos que tais revisões não significaram que Kwame Nkrumah tenha abandonado totalmente sua filosofia consciencista. O que ocorreu, sem dúvida alguma, foi que as novas experiências demonstraram os limites do que havia formulado, levando-o a reconsiderar consideravelmente alguns pontos problemáticos. Nkrumah, com suas mudanças de concepção e seus desencontros na reformulação do consciencismo, busca uma forma de

---

<sup>68</sup> *Emphasis, however, is laid no longer on the absence of class struggle in so-called traditional Africa but rather on the importance, gravity and irreducibility of class struggle in modern Africa. This is an important shift of emphasis. Nkrumah is no longer claiming, as he has claimed in Consciencism, that the transition to socialism can be made without a revolution; on the contrary, he emphasizes how the violence of the reigning bourgeoisies (military coups, bloody repression, etc.) will force the exploited classes to resort to armed struggle, the sine qua non of successful revolution.* (HOUNTONDJI, 1996, p. 137)

transformar o materialismo que defende em uma filosofia que liberte o humano. Centrar a reflexão a um sujeito africano significa para o autor buscar a superação das mazelas impostas pelo colonizador de forma a tornar este sujeito o catalisador do novo mundo que destruirá o imperialismo em todas as suas manifestações e centrará o socialismo em um continente uno. (AJARI, 2012). Para tanto, o ponto comum se transfigura, na percepção de Nkrumah, de herança de uma sociedade idealizada até um enfoque no trauma da exploração gerada pela experiência de ser colonizado. Gradativamente, a perspectiva direcionada a um elemento de unidade pelo passado pré-colonial marcado pela suposta ausência de conflito dá lugar a uma nova forma de encarar uma intersecção vivida pelos países africanos, mais ligada ao pan-africanismo que defende para ditar a Quarta Geração do que ao passado idílico maculado pelo colonizador europeu. Em outras palavras, o laço comunal perde sua “aura” mística e o vórtice da unidade é pensado não mais no passado pré-colonial, mas justamente no trauma gerado pelo colonialismo. Em *Revolutionary Path* (1973), temos que a África deve, sim, unir-se, mas tem essa união justificada pelo fator comum dos países do continente terem experimentado a exploração e a dominação de um estrangeiro:

O olhar mais casual a nosso continente deverá convencer qualquer um que o preço de nossa desunião é a contínua exploração externa e interferência estrangeira em nossas questões internas. Não importa para onde olhemos no continente, veremos que, em maior ou menor nível, o mesmo padrão de exploração persiste. (NKRUMAH, 1973, p. 293, tradução nossa)<sup>69</sup>

Para além de um novo humanismo, como exposto, as reflexões de Fanon e Nkrumah, ao abordar um novo sujeito, tangenciam um conceito bastante presente em outros movimentos de libertação nacional: o *homem-novo*<sup>70</sup>. Este conceito, embora tenha raízes e significados mais antigos, tem sua popularidade majoritariamente ligada às revoluções marxistas promovidas no século XX, tendo por finalidade descrever um sujeito capaz de romper com o antigo e cunhar novos valores humanos. Na verdade, segundo Cheng, o mais correto seria utilizar o termo “homens-novos”, visto que, mesmo dentro de perspectivas marxistas e socialistas existem

---

<sup>69</sup> *The most casual glance at our continent should convince anyone that the price of our disunity is continued exploitation from abroad and foreign interference in our internal matters. No matter where we look in the continent, we will find that, to a greater or lesser degree, the same pattern of exploitation persists.* (NKRUMAH, 1973, p. 293)

<sup>70</sup> O estudo de um homem-novo aparece recorrentemente na historiografia através da análise de categorias de representação existentes nos contextos em que foi experimentado. Notadamente, o campo das artes (pintura, literatura, etc...) é a área onde os trabalhos concentram seu olhar, como demonstra Ángel Ferrero (2012). Tendo em vista que nossa análise está atada às produções de Fanon e Nkrumah, optamos por não adentrar esta seara, embora salientemos que o mergulho na propaganda política existente em Argélia e Gana no pós-independência seja um campo que ainda carece de estudos.

diferenças de acordo com casos como o soviético, chinês ou cubano (CHENG, 2009; PALERMO, 2017). Mesmo no meio africano, existem autores que ilustram a difusão do termo. Estudando o caso moçambicano, cuja formulação deriva do revolucionário Samora Machel, Basílio afirma que:

Na linguagem revolucionária, o Homem Novo significava construção de uma moçambicanidade livre da dominação estrangeira. Esse era, assim, o homem liberto do obscurantismo, da superstição e da mentalidade burguesa e colonial; livre da mendicidade, droga e todos os males que enfermam a sociedade; um homem que assume os valores da sociedade socialista. O Homem Novo significava, para Samora, a moçambicanidade. (BASÍLIO, 2011, p. 2)

Os novos sujeitos que encontramos são, assim, orientados a desafios próprios do contexto de descolonização africano, motivados intrinsecamente por uma ideologia anti-colonial e pan-africana cuja centralidade das tendências universalizantes de sujeito e libertação parecem ir além dos usos da categoria para casos do próprio continente. Em Nkrumah, a nova formulação humana almejada é fortemente revestida de uma caráter socialista, terceiro mundista, antirracista e anti-neocolonialista. Nkrumah acredita que a libertação nacional e o surgimento deste novo *ser* fundarão uma nova concepção da África e cumprirão a missão de colocá-la em lugar de destaque no contexto mundial. Também não se pode ignorar que em Frantz Fanon, a ascensão desta ideia de uma nova humanidade decorre justamente, como ressaltamos, do processo violento que acarreta na desobjetificação, estando intrinsecamente ligado à ideia de uma práxis violenta (PALERMO 2017; BORGES 2017).

Assim, acreditamos que estas formulações possuem um caráter original ao escapar de seus “equivalentes” terceiro-mundistas encontrados nas teorias de revolucionários como Che Guevara ou Mao Tsé-Tung. Em Guevara, um leitor de Fanon<sup>71</sup>, o homem surgido da revolução socialista é definido à luz de novos princípios baseados na coletividade que se contrapõe à lógica individualista presente nas sociedades capitalistas. O *altruísmo*, derivado das novas relações de produção, é o valor intrínseco deste homem-novo que busca atuar no mundo de forma a construir relações sociais pautadas na igualdade e na justiça (GUEVARA, 2011). Mao Tsé-Tung, por sua vez, estabelece as relações de produção como elemento fundamental para essa reconfiguração do homem. Em Mao, o termo homem-novo é usado para descrever um

---

<sup>71</sup> Palermo (2017) afirma que, a partir de uma leitura de Michael Löwy, torna-se nítido como Che Guevara, tido costumeiramente como o principal teórico da aplicação do homem-novo ao estudo de um processo revolucionário, Cuba, realizou suas reflexões tendo por base *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon. Além disso, a influência africana - Guevara esteve no continente no contexto das guerras de libertação nacional - deve ser considerada, e o próprio Guevara ressalta que os apontamentos apresentados em seu texto *El socialismo y el hombre en Cuba* (1965) foram finalizados durante a sua estada na África.

homem capaz de efetuar diferentes tipos de trabalho, rompendo com a limitação gerada pela sociedade de classes no capitalismo que divide as atividades em trabalhos braçais e trabalhos intelectuais. O homem-novo chinês seria o homem que une ambas as formas de trabalho, definindo-se como um trabalhador intelectual e um intelectual trabalhador (PALERMO, 2017). O homem pensado por Fanon e Nkrumah, por sua vez, tem seu significado mais ligado às subjetividades de corpos outrora objetificados do que a um impulso produtivo propriamente dito. Assim, novos humanismos e sujeitos africanos compartilham, nos autores, de certas proposições socialistas para formular uma versão do ser que responda não só a problemas de exploração de classe, mas às mazelas de um passado - bastante próximo - colonizador e pautado na diferença racial.

A ideia de personalismo africano de Nkrumah corroborada à noção de Consciencismo ditou efetivamente os rumos políticos de Gana no contexto do pós-independência. Em 1964, o CPP torna-se o partido único do país, efetuando esforços para pôr em prática estas aspirações totalizantes e conciliatórias da libertação nacional enquanto processo no qual cada classe social cumprirá um papel único de forma harmônica (BINEY, 2011). Assim, percebe-se como a busca por colocar em prática este ideal, juntamente às ambições pan-africanistas, motivou uma aproximação de Nkrumah com as elites de Gana. O distanciamento do partido com as camadas populares que haviam promovido a independência nacional e agregado a máquina do partido no imediato pós-independência também reflete as crises econômicas enfrentadas pelo país. Principalmente após a baixa dos preços do cacau, o governo Nkrumah formulou uma série de políticas de austeridade que não foram bem recebidas pelo povo (BOUAMAMA, 2017). Nota-se, portanto, que se, por um lado, o pan-africanismo fora uma estratégia bastante combativa para perseguir a libertação, outras tentativas de mobilização encontradas na obra de Nkrumah mostraram-se confusas e ineptas para promover a transformação social necessária (ROONEY, 2007). O personalismo africano e o Consciencismo acabaram, assim, por fomentar não o combate às camadas antirrevolucionárias da sociedade, mas uma tentativa de incluí-las e transformá-las em grupos úteis à construção dos Estados Unidos da África e ao combate do neocolonialismo.

Em *Luta de Classes em África* (1970), entretanto, temos uma reviravolta, e a construção de uma África cujo elemento de emancipação seria um suposto “gênio” aparece aliada às alterações da terceira edição de *Consciencismo* (1970), apresentando a opção pela luta armada em prol da unidade e da construção de uma só África, socialista, e que não se restrinja apenas

a um estado soberano independente, mas que supere as dimensões classistas de uma nação burguesa e funcione como a *pátria* da revolução e do povo negro<sup>72</sup> (BINEY, 2011).

Cabe ressaltar que trabalhar com Kwame Nkrumah significa lidar não apenas com um teórico revolucionário, mas também com um indivíduo que foi chefe de estado da nação que ajudou a construir. Esse ponto evidencia um aspecto interessante e possibilita, como diz Said Bouamama, um retorno a Fanon. O argelino diria que reagir à opressão é muito diferente de governar, e montar um aparato governamental sem se corromper é a provação essencial para o início da verdadeira libertação (BOUAMAMA, 2017). Não queremos aqui dizer que Nkrumah se corrompeu, mas a “*prova do poder*” cobrou do ganês um preço que confere uma complexidade ainda maior à busca pela libertação nacional. Como bem destaca Bouamama:

(...) Nkrumah teve respostas demasiado simples, demasiado rápidas ou demasiado irrealistas: para superar a balcanização colonial, ele solicitou a adesão imediata de uma unidade continental; para conjurar as injustiças legadas e geradas pelo colonialismo, ele instalou um partido-Estado tão autoritário quanto ineficaz; face a um Ocidente que se alimenta da exploração dos fracos, ele exaltou uma quimérica <<África sem classes>>. (BOUAMAMA, 2017, tradução nossa)<sup>7374</sup>

Ademais, muitas das contingências do pós-independência tecidas por Fanon em seus *Os Condenados da Terra* foram enfrentadas pelo revolucionário ganês durante seu governo. Em muitos aspectos, Nkrumah sofreu na pele o preconizado por Fanon, principalmente no que se refere à necessidade imperativa de um rompimento profundo com a condição colonial. O *mundo novo* almejado pelo argelino corresponde a um *continuum* iniciado pela rebelião contra o colonialismo, mas que continua a florescer após a independência nacional rumo à libertação e emancipação dos indivíduos. Escrevendo sobre a necessidade da ruptura, Borges afirma que esta seria uma condição fundamental presente nas libertações nacionais:

Para evitar essa trajetória desumanizante cabe ao colonizado, endogenamente, encontrar as saídas que não implicam um retorno ou radicalização dessa experiência amarga que os interditou de se pensarem como homens. Por essa via, o homem novo deve ser um *a priori*, algo que não resulte necessariamente das experiências pós-coloniais, mas que seja produto do confronto entre o colonizado e o colonizador; e que no exato momento da arrancada da formação dos Estados nacionais, já existam

<sup>72</sup> Aqui, é flagrante como Nkrumah se apropria de certos elementos presentes nas teorias de Marcus Garvey.

<sup>73</sup> Como já citado, essa defesa de uma África sem classes remonta essencialmente aos primeiros anos de seu governo, pois, conforme a aproximação do ano de 1966, a tendência de Nkrumah foi a radicalização em direção ao marxismo-leninismo e, portanto, ao debate de classe.

<sup>74</sup> (...) Nkrumah s'est de réponses trop simples, trop rapides ou trop irréalistes: pour dépasser la balkanisation coloniale, il a réclamé l'avènement immédiat de l'unité continentale; pour conjurer les injustices léguées et entretenues par le colonialisme, il a installé un parti-État aussi autoritaire qu'inefficace; face à un Occident qui se nourrit de l'exploitation des faibles, il a exalté une chimérique << Afrique sans classes >>. (BOUAMAMA, 2017)

homens e mulheres totalmente livres, que rejeitem a ex-condição de sub-homens, prontos para colocar em marcha suas novas nações não como serviçais, mas como sujeitos e atores de sua própria história. (BORGES, 2017, p. 82)

O caso de Gana representa avanços inegáveis para o desenvolvimento de uma nova nação independente, mas a cisão necessária para a libertação nacional *completa* nunca foi empreendida. Encerrando esta parte da discussão, cremos que Marcuse é novamente útil para que verifiquemos como nossos autores pensam esse novo agente surgido das cinzas de um mundo colonizado. Em um dos trechos finais de seu *An Essay on Liberation* (1969), Marcuse reflete sobre o caráter inédito por trás de uma nova concepção de mundo:

E há uma resposta para a pergunta que assombra as mentes de tantos homens de boa vontade: o que as pessoas farão em uma sociedade livre? A resposta que, acredito, atinge o cerne da questão foi dada por uma jovem negra: Ela disse: pela primeira vez em nossas vidas, seremos livres para pensar o que vamos fazer. (MARCUSE, 1969, p. 91, tradução nossa)<sup>75</sup>

Assim como em Fanon e Nkrumah, a libertação em Marcuse não é encarada como um evento futuro carregado de utopia. Ela começa a partir das categorias do “humano” existentes no presente. *Libertar-se*, para Marcuse, implica negar o existente e romper com sua lógica, possuindo o sentido de escapar daquilo que foi inculcado e construir novas formas que façam sentido. Buscamos demonstrar que talvez o fator mais marcante acerca deste novo sujeito pensado por Fanon e Nkrumah seja sua capacidade de agência em prol da transfiguração do mundo existente. Se, como expomos, os autores divergiam acerca da profundidade atingida por este sujeito ou o grau de emancipação necessária para tais mudanças, há também certas semelhanças. Em ambos, o caminho da libertação nacional é inaugurado pela independência, mas ocorre para além dela. A expulsão do colonizador desperta a nação, fazendo com que os indivíduos sob a exploração colonial se percebam enquanto sujeitos e atinjam a condição *humana*. Entretanto, esse momento inaugura também uma bifurcação, onde estes sujeitos deverão optar pelo caminho de um nacionalismo burguês limitado ou pela construção de uma *nação africana*, continental e una; inspirada no pan-africanismo e na união entre os estados recém-independentes. Os Estados Unidos da África é, para os autores, a única configuração que permite equilibrar os aspectos da libertação nacional ligados não apenas à africanização e à

---

<sup>75</sup> *And there is an answer to the question which troubles the minds of so many men of good will: what are the people in a free society going to do? The answer which, I believe, strikes at the heart of the matter was given by a young black girl. She said: for the first time in our life, we shall be free to think about what we are going to do.* (MARCUSE, 1969, p. 91)

reconstrução econômica do continente, mas, principalmente, à *emancipação completa* das nações e dos sujeitos africanos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme salientado, a libertação nacional traz consigo elementos imperativos. Para Frantz Fanon, a eliminação da burguesia nacional e o rompimento com o legado colonial deveriam ser as estratégias empregadas ao máximo no pós-independência. Nossa pesquisa demonstrou que o argelino defendia que a fase nacional imediata à independência colonial fosse superada, como a forma de aprofundar o processo de libertação e lograr a completude de uma nova configuração social e humana. Nkrumah, por sua vez, divide sua trajetória entre a perspectiva de um resgate de valores típicos das sociedades africanas tradicionais e a defesa de um rompimento radical com a ordem burguesa através de uma violenta luta de “classes”. Cabe lembrar ainda que, especialmente no ganês, estes projetos estiveram intrinsecamente ligados à ideia dos *Estados Unidos da África*. Se divergem em diferentes pontos, em ambos os autores, essa nova reconfiguração da realidade encontraria terreno possível a partir da construção um mundo novo dotado de homens novos que gozem do estatuto de verdadeiros sujeitos.

Nossa jornada possibilitou que também percebêssemos melhor o significado destes intelectuais. Abordando Nkrumah, foi possível compreender como o autor foi o elo que tornou possível aos movimentos de libertação africanos construir redes de apoio e solidariedade, bem como efetuar trocas de perspectivas e experiências. Participando ativamente do Congresso de Manchester, evento inseriu as libertações nacionais entre as preocupações pan-africanas, o autor promoveu estratégias de resistência à colonização que até então careciam de articulação entre as lideranças. Além disso, suas experiências de estudos nos Estados Unidos e na Inglaterra, solidificaram o debate teórico existente. Seu retorno à Costa do Ouro, portanto, carrega um significado maior do que inicialmente pode parecer, tanto para os africanos quanto para os sujeitos negros e colonizados de todos os cantos do mundo. Como dito por C.L.R. James, intelectual pan-africano e seu amigo pessoal, Kwame Nkrumah pôs fim a um regime nefasto que, embora agonizante, não teria sido extinto sozinho, equiparando-se assim em importância com figuras como Oliver Cromwell e Vladimir Lenin (JAMES, 1977).

As percepções obtidas por Nkrumah acerca da colonização e da libertação nacional não foram dogmáticas nem taxativas. Na Terceira Internacional, além de ressaltar a relevância da questão colonial, Lenin já chamava atenção para o caráter inédito inerente ao marxismo. Esta teoria-prática é fundamentalmente orientada pelo materialismo-histórico e baseada na análise objetiva das condições sociais de cada contexto (LEP, 2019). É fundamental ressaltar isso, visto que durante décadas, muitos autores trabalharam com a ideia de que os intelectuais africanos foram meros repetidores ou adaptadores de teorias externas à África. O pensamento de

Nkrumah é uma prova que contrapõe esta noção, e afirmações como as de Norman Ajari ilustram sua capacidade de pensamento a partir do próprio continente e aos próprios desafios:

No Ocidente colonizador, o pensamento idealista-capitalista é hegemônico desde Hegel, e uma luta arcana contra seus postulados de base é indispensável. Na África, pelo contrário, a participação em torno da teoria tem muito mais peso. Para Nkrumah, o socialismo africano nasce do encontro entre a tradição comunalista e as religiões cristã, muçulmana e tradicional. Mesmo que esta descrição seja uma espécie de sincretismo afro-europeu, o pensador ganês certificou-se de derivar logicamente o socialismo africano das identidades africanas e não o inverso. (AJARI, 2012, p. 15, tradução nossa)<sup>76</sup>

A produção de Nkrumah demonstra como este soube captar com maestria essa premissa, visto tratar-se de obras complexas, impossíveis de serem compreendidas através de olhares estáticos ou ortodoxos. O leitor que a estudar de forma atenta ao contexto e a seu caráter histórico fatalmente será tocado pelo caráter original que a caracteriza e perceberá como o filósofo efetua uma abordagem dos problemas africanos à luz do socialismo científico marxista, sem perder de vista o caráter africano (BOTWE-ASAMOA, 2013).

A pesquisa também possibilitou que percebêssemos em suas produções indicativos quanto aos rumos tomados em Gana. A queda de Nkrumah deve-se, pelo menos em parte, ao fato de que o ganês confiou que a popularidade do partido entre as massas e o apoio regional possibilitariam a conciliação de interesses inconciliáveis. No próprio seio de sua filosofia, a defesa da coexistência de Áfricas distintas demonstra que buscou incluir elementos frontalmente opostos. Segundo Hountondji:

Como líder de Gana, Nkrumah genuinamente acreditava que poderia usar a ideologia e um programa socialista para reunir estratos sociais cujos interesses seriam, a longo prazo, ameaçados pela realização deste programa. Isso foi idealismo. Isso foi voluntarismo. Isso foi desdenhar a luta de classes. Nkrumah não percebeu isso até ser tarde demais. (HOUNTONDJI, 1996, p. 152, tradução nossa)<sup>77</sup>

Sendo assim, *experimental* o poder implicou com que seus fracassos fossem durante muito tempo, mais recordados do que seus acertos, diminuindo em parte a figura que, para

<sup>76</sup> Dans l'Occident colonisateur, la pensée idéaliste-capitaliste est hégémonique depuis Hegel, et une lutte acharnée contre ses postulats de base est indispensable. En Afrique, par contre, le rassemblement autour de la théorie est un enjeu de bien plus de poids. Pour Nkrumah, le socialisme africain est né de la rencontre entre la tradition communaliste et l'irruption violente de la modernité. Son idéologie doit se tenir à un croisement entre les religions chrétienne, musulmane et traditionnelle. Même si cette description est bien celle d'une sorte de syncrétisme afro-européen, le penseur ghanéen veille à faire découler logiquement le socialisme africain des identités africaines et non l'inverse. (AJARI, 2012, p. 15)

<sup>77</sup> As Ghana's leader, Nkrumah genuinely believed that he could use a socialist programme and ideology to rally social strata whose economic interests would, in the long term, be threatened by the realization of that programme. This was idealism. This was voluntarism. This was contempt for class struggle. Nkrumah did not realize this until it was too late. (HOUNTONDJI, 1996, p. 152)

muitos, foi o grande intelectual africano do século XX. O tribunal da história costuma ser cruel e seu inimigo mortal, o neocolonialismo, foi afinal um dos elementos por trás de sua queda. Do exílio, Nkrumah assistiu as estátuas erguidas em Acra em sua homenagem, serem derrubadas e decapitadas pelo mesmo povo que o havia seguido.

Frantz Fanon, por sua vez, também foi um divisor de águas na história da libertação dos povos do terceiro-mundo. Descrevendo o processo de independência da Argélia, o autor formulou uma teoria radical tendo em vista a construção de um novo mundo, baseado em uma nova concepção humana a ser surgida pela emancipação violenta do sujeito colonizado. A partir da pesquisa, foi possível perceber que a libertação nacional preconizada pelo autor, era uma ambiciosa busca por uma *nova razão humana*, que escapasse à trágica formulação iluminista construída pelas mentes europeias. Fanon buscava elaborar um mundo no qual os seres-humanos lograssem a completude, superando a exploração predatória realizada durante séculos. O autor, assim como Nkrumah, acreditava que o catalisador dessas mudanças seria um novo sujeito africano, a partir de seu despertar contra a dominação colonial.

Infelizmente, Fanon não testemunhou o desfecho das causas a que dedicou sua vida. Não experimentou pisar em um solo argelino independente - pois este só o seria efetivamente a partir de 1962 -, nem pôde verificar se a nação surgida superaria a si mesma, como defendia. Por outro lado, também não assistiu às disputas antigas no seio da FLN adquirirem contornos cada vez mais nítidos nas décadas posteriores. Após a independência, a Argélia mergulharia em um período marcado pelas crises econômicas (bastante ligadas ao fato de o petróleo ser a base da economia do país) e a um distanciamento dos ideais da revolução rumo ao fundamentalismo islâmico. Estes desdobramentos transformaram o país em um barril de pólvora e, em 1992, estourou uma guerra civil (LIPPOLD, 2019). O homem-novo que preconizava, ensaiava ele já em seus últimos momentos de vida, parece ter sido assassinado ainda no berço diante da militarização e da desmobilização ocorridas no pós-independência, visto que as aspirações emancipatórias não se cumpriam em totalidade. Neste contexto, como dito pelo próprio Fanon, o povo que tudo dera em prol da causa da libertação nacional buscava ainda entender se realmente havia triunfado (FANON, 1980). Talvez, como afirmava, a explosão tenha ocorrido demasiado cedo ou demasiado tarde...

Entretanto, antes de finalizar esta monografia, cabe uma última reflexão. Fanon e Nkrumah dedicaram suas vidas à libertação dos seres humanos, buscando compreender os entraves e as possibilidades de rompimento com a mazela colonial. As contingências do tempo impediram que os autores vivessem em uma África verdadeiramente livre do domínio

estrangeiro; impossibilitando que testemunhassem os rumos tomados pelo continente após o período em que suas ideias fervilharam. Como visto, a ideia de uma libertação nacional abarca elementos múltiplos ligados ao concreto e ao abstrato, congregando assim uma reformulação radical do mundo enquanto o conhecemos. Seja redescobrimo o humano, como analisado por Fanon, ou resgatando elementos da essência africana, como defendido por Nkrumah; a África futura deveria, para os autores, guiar um processo de libertação radical que extinguisse as relações de poder ditadas por critérios de raça ou classe. Entretanto, uma última e brevíssima reflexão faz-se necessária: esta “*África futura*” idealizada por ambos, foi posta em prática? Dirigir o olhar às produções de Achille Mbembe mostra-se valioso para este questionamento.

Buscando estudar os países africanos, o camaronês Achille Mbembe formulou o conceito de “Pós-Colônia”, utilizando-o para descrever a situação dúplice vivida por estas nações desde as independências nacionais. Para o autor, os regimes em vigência no continente são fruto de manutenções e continuidades coloniais que se fizeram presentes a partir da ausência de rupturas efetivas com o passado colonial durante as guerras de libertação. (MBEMBE, 2001) A incapacidade de reconfigurar-se radicalmente acarretou assim em concepções de sociedade marcadas por aspectos desiguais, nos quais a percepção violenta da relação social, observada por Fanon e Nkrumah como alicerce do colonialismo, é mantida. Diante disso, o rumo tomado pelos países africanos no pós-independência não logrou promover a emancipação idealizada pelos intelectuais que estudamos. Neste continente tão marcado pela ascensão da pós-colônia, a reconfiguração radical das relações sociais com vistas a possibilidades mais igualitárias do *humano* foi preterida por formas de governo autoritárias, baseadas no controle de corpos, na corrupção e na violência; fatores que, somados, atuaram de forma a “castrar” os sujeitos. Ademais, tendo em vista nossas interpretações sobre o fazer-se do sujeito colonizado, o próprio uso do termo “sujeito” mostra-se discutível, se nos basearmos em Mbembe, para descrever a existência do indivíduo nesta configuração de poder: o entrave do processo de libertação parece ter trazido o sujeito despertado pela guerra de independência de volta ao estatuto de “objeto”.

No início de sua obra *África Deve Unir-se*, Kwame Nkrumah narra pontos interessantes quanto ao “legado” do colonialismo, encarado por este no momento em que assumiu o Castelo de *Christiansborg*, sede do governo à época. Segundo o autor, quase nada naquele prédio acusava a presença colonizadora:

Passeando pelos quartos, ficamos impressionados com o vazio geral. Exceto por uma ocasional peça de mobiliário, não havia absolutamente nada que indicasse que apenas alguns dias atrás pessoas haviam vivido e trabalhado lá. Nem um trapo, nem um livro seria encontrado; nem um pedaço de papel; nem um único lembrete de que, por muitos

anos, a administração colonial manteve seu centro ali. (NKRUMAH, 1963, p. XIV, tradução nossa)<sup>78</sup>

O episódio descrito ilustra os interesses estrangeiros nas colônias. Os britânicos, permanecendo na Costa do Ouro enquanto puderam, haviam carregado em sua saída tudo o que conseguiram. Talvez isso ajude a explicar os desdobramentos pós-coloniais, visto que possibilita que efetuemos uma analogia com o fracasso do modelo de libertação que cada um defendeu e com os rumos contemporâneos tomados no continente. É possível que a pós-colônia seja a manifestação das preocupações com que Frantz Fanon defendia a extinção do mundo colonizado em totalidade ou um resultado das políticas neocoloniais analisadas por Kwame Nkrumah. Encaramos estudos nesta direção como possíveis e necessários. Entretanto, para ficar no recorte que nos cabe, o fato é que os processos de libertação nacional, ao terem sido limitados, geraram uma determinação quase que “esquizofrênica” dos estados africanos. Atuando como uma síntese entre o que permaneceu da colonização e a incapacidade de catalisar uma ruptura em direção à *verdadeira* libertação, a pós-colônia é, em grande medida, a negação - ou o fruto do fracasso - daquilo que os autores pensaram acerca da libertação nacional e da emancipação dos sujeitos. Pode-se dizer que, se a independência possibilitou que novos sujeitos ocupassem o Castelo e pela primeira vez o remodelassem de acordo com seus próprios interesses, existiam ainda estruturas alienígenas que impediram a realização desta África futura em sua plenitude. O rompimento profundo e fundamental preconizado pelos intelectuais não pôde ser efetuado por completo e velhos elementos minaram o projeto almejado da construção do *novo*. A busca dos autores em ser donos de sua própria casa revolucionou e transformou a realidade vigente, mas esbarrou em obstáculos inéditos, para os quais talvez não fosse possível, à época, responder. Embora tenham ajudado a construir suas próprias nações independentes, a revolução necessária não atingiu o nível de profundidade suficiente para triunfar por completo: mesmo ocupando o Castelo, as estruturas sobre as quais estes projetos foram postos em prática ainda eram estruturas em parte colonizadas.

No entanto, a pós-colônia não significa que aquilo que estes revolucionários produziram tenha sido resultado de utopias ingênuas e inexecutáveis. Esse estudo buscou, pelo contrário, perceber que as vozes de Fanon e Nkrumah foram e continuam potentes para o debate acadêmico e revolucionário. Os autores permanecem atuais e *fundamentais* para que efetuemos

---

<sup>78</sup> *Making our tour through after room, we were struck by the general emptiness. Except for an occasional piece of furniture, there was absolutely nothing to indicate that only a few days before people had lived and worked there. Not a rag, not a book was to be found; not a piece of paper; not a single reminder that for very many years the colonial administration had had its centre there.* (NKRUMAH, 1963, p. XIV)

um regresso às suas formulações como forma de refletir e vislumbrar novos rumos e construir um mundo emancipado de ideologias racistas e coloniais pautadas na exploração do homem pelo homem.

Encerrando, por hora, este estudo, acreditamos ter logrado concretizar aquilo a que nos propomos inicialmente. Ainda que tenhamos trabalhado com categorias bastante escorregadias, devido à já citada ausência de formulações consistentes, procuramos contemplar nesta monografia as formulações pessoais de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah quanto à libertação nacional. Partindo dos conceitos de violência e revolução, a análise ofereceu a possibilidade de que rompêssemos com uma abordagem vinculada essencialmente a uma perspectiva meramente “material”, possibilitando que nos detivêssemos também em seus desdobramentos filosóficos e abstratos. O desafio de trabalhar com fontes ainda pouco pesquisadas no Brasil, somado à escolha de um conceito que constitui uma lacuna historiográfica mostrou-se uma tarefa árdua, mas interessante. Finalizo o trabalho com mais dúvidas do que quando o iniciei, mas com a certeza de que o tema não foi esgotado nesta oportunidade. Ainda há muito por pesquisar no que diz respeito à obra dos intelectuais africanos e creio que chegará o dia em que a historiografia brasileira “descobrirá” a necessidade de voltar o olhar à(s) África(s) e a todo o terceiro-mundo.

Ironicamente, em *Pele Negra Máscaras Brancas*, um certo intelectual revolucionário argelino escreveu uma frase que também me acompanhou ao longo desta pesquisa: “*Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*”. Como dito na introdução, a ideia de trabalhar com estes autores surgiu justamente a partir de um estranhamento quanto à ausência de produções sobre o tema. Quero acreditar que esse foi apenas o novo início de uma série de discussões acerca das obras de Frantz Fanon e Kwame Nkrumah e que esta monografia tenha preparado, de alguma forma, o terreno para que a “prece” feita pelo argelino se realize.

Sigamos questionando!

## REFERÊNCIAS

### ESCRITOS DE FRANTZ FANON:

FANON, Frantz. *A dying colonialism*. Grove/Atlantic, Inc., 1994.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

\_\_\_\_\_. *Os Condenados da Terra*, trad. de José Laurênio de Melo. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. SciELO-EDUFBA, 2008.

KHALFA, Jean; YOUNG, Robert. *Frantz Fanon, Alienation and freedom*. Bloomsbury Publishing, 2018.

### ESCRITOS DE KWAME NKRUMAH:

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism*. NYU Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Luta de Classes em África*. 2a Edição, 2018.

\_\_\_\_\_. *Neocolonialismo: último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

\_\_\_\_\_. *O Gênio Africano*. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (Org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016. 4 v. (Coleção relações internacionais).

\_\_\_\_\_. *Revolutionary Path*. Panaf Publications, 1973.

NKRUMAH, Kwame; ARRIGONI, Roberta; NAPOLITANO, Giorgio. *Africa must unite*. London: Heinemann, 1963.

### BIBLIOGRAFIA:

ADDO-FENING, Robert. *Gandhi and Nkrumah: A Study of Non-Violence and Non-Co-Operation Campaigns in India and Ghana as an Anti-Colonial Strategy*. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, v. 13, n. 1, p. 65-85, 1972.

ADEDEJI, Adebayo. *Estratégias comparadas da descolonização econômica*. In: MAZRUI, Ali; WONDJI, Christophe. *História geral da África, VIII: África desde 1935*. 2016.

ADI, Hakim; SHERWOOD, Marika. Pan-African history: Political figures from Africa and the Diaspora since 1787. Routledge, 2003.

AHLMAN, Jeffrey S. The Algerian Question in Nkrumah's Ghana, 1958–1960: Debating “Violence” and “Nonviolence” in African Decolonization. *Africa Today*, v. 57, n. 2, p. 66-84, 2010.

AJARI, Norman. Les socialismes africains ou la reconquête de l’homme. Groupe de Recherches Matérialistes – Séance du 21 avril 2012.

\_\_\_\_\_. Race et violence: Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial. 2014. 343 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Toulouse le Mirail - Toulouse II. Toulouse, 2014.

ALVARADO, Guillermo Antonio Navarro. África deve-se unir? A formação da teórica da Unidade e a Imaginação da África nos marcos epistêmicos Pan-negrístas e Pan-africanos (Séculos XVIII-XX). 2018.

ARANTES, Marco Antonio. Sartre eo humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon. *Sociologias*, v. 13, n. 27, p. 382-409, 2011.

ARENDT, Hannah. Sobre a Revolução / Hannah Arendt; tradução Denise Bottman - São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. Sobre la Violencia. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 2006.

BABOU, Cheikh Anta. Decolonization or national liberation: Debating the end of British colonial rule in Africa. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 632, n. 1, p. 41-54, 2010.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. *África*, n. 31-32, p. 135-155, 2012.

BARROS, José D. Assunção. História das Idéias—em torno de um domínio historiográfico. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, v. 2, n. 3, 2008.

\_\_\_\_\_. O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

BASÍLIO, Guilherme. Samora Machel: o princípio do Homem Novo e seus significados. *UDZIWI: Revista da Educação*, n. 7, 2011.

BENJAMIN, WALTER. Para una crítica de la violencia, Héctor A. Murena, Leviatán, Buenos Aires, 1995.

BEREKETEAB, Redie (Ed.). National Liberation Movements as Government in Africa. Routledge, 2017.

BIER, Felipe. Para além da norma: violência mítica/violência divina em Walter Benjamin. *Idéias*, v. 4, n. 2, p. 203-224, 2013.

- BINEY, Ama. *The political and social thought of Kwame Nkrumah*. Springer, 2011.
- BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*, vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 674, 1998.
- BORGES, Egor Vasco. *A polícia e a construção do homem novo na formação do estado-nação em Moçambique (1975-1990)*. 2017. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Marília - São Paulo, 2017.
- BOTWE-ASAMOAH, Kwame. *Kwame Nkrumah's Politico-Cultural Thought and Politics: An African-Centered Paradigm for the Second Phase of the African Revolution*. Routledge, 2013.
- BOUAMAMA, Saïd. *Figures de la révolution africaine*. La Découverte, 2017. *E-book*.
- BRUTENTS, Karen N. *National Liberation Movements Today*. 1977.
- BUZETTO, Marcelo. *As guerras de libertação nacional e o processo de expansão mundial do capital*. *Lutas Sociais*, n. 11/12, p. 47-59, 2004.
- CHANDRA, Bipan. *Lenin on National Liberation Movements*. *India Quarterly*, v. 27, n. 1, p. 40-56, 1971.
- CHENG, Yinghong. *Creating the new man: From Enlightenment ideals to socialist realities*. University of Hawaii Press, 2009.
- CROWDER, Michael. *A Primeira Guerra Mundial e suas consequências*. In: BOAHEN, Albert Adu. *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O pensamento africano sul-saariano. Conexões e Paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema)*. Rio de Janeiro, Clacso Ediciones/Educam, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Kwame Nkrumah: Panafricanismo, neocolonialismo y consciencismo*. Ciclo de conferencias Cuatro figuras del pensamiento africano del siglo XX: Propuestas para una sociedad regional y mundial. Seminario de Investigación Interdisciplinaria. Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras. Recuperado el 15 de febrero de 2010.
- DÖPCKE, Wolfgang. *A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra*. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 42, n. 1, p. 77-109, 1999.
- DO VALLE, Maria Ribeiro. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. 2005.
- DUNCAN, Patrick. *Non-Violence at Accra*. *Africa Today*, v. 6, n. 1, p. 30-32, 1959.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese em ciências humanas*. Editorial Presença, 1977.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon, um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial. São Paulo, 2018.

\_\_\_\_\_. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015.

FERRERO, Àngel. La construcción del hombre nuevo: De la Revolución de Octubre al post-comunismo. Una perspectiva histórica. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, v. 33, n. 1, 2012.

FULLER, Harcourt. *Father of the nation: Ghanaian nationalism, internationalism and the political iconography of Kwame Nkrumah, 1957–2010*. 2015.

GUEVARA, Che. *El socialismo y el hombre en Cuba*. La Habana: Ocean Sur, 2011.

HRBEK, Ivan. A África setentrional e o chifre da África. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. *História geral da África: África desde 1935-Volume VIII*. 2010.

HOUNTONDJI, Paulin J. *African philosophy: Myth and reality*. Indiana University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sur la philosophie africaine*. Paris: Maspero, 1977. Trans. in English as *African Philosophy: Myth and Reality*. Trans. Henri Evans with collab. of Jonathan Ree. Bloomington: Indiana UP, 1983.

HOUNTONDJI, Paulin J.; RACEVSKIS, Roland. From the ethnosciences to ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's thesis project. *Research in African Literatures*, v. 28, n. 4, p. 112-120, 1997.

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Nkrumah and the Ghana revolution*. Lawrence Hill & Company, 1977.

JINADU, L. Adele. Language and Politics: On the Cultural Basis of Colonialism (*Langue et politique: sur les bases culturelles du colonialisme*). *Cahiers d'études africaines*, p. 603-614, 1976.

KALYVAS, Stathis N.; BALCELLS, Laia. *Did Marxism Make a Difference? Marxist Rebellions and National Liberation Movements*. Marxist Rebellions and National Liberation Movements, 2010.

KATZENBACH, Edward L.; HANRAHAN, Gene Z. The Revolutionary Strategy of Mao Tse-Tung. *Political Science Quarterly*, v. 70, n. 3, p. 321-340, 1955.

KELLEY, Robin DG. The Third International and the Struggle for National Liberation in South Africa. *Ufahamu: A Journal of African Studies*, v. 38, n. 1, 2014.

KRA, Kouadio Maizan. *Trois pères des indépendances devant le tribunal de l'unité africaine: Senghor, Houphouët et Nkrumah*. 2017.

LAP, Nguyen Huu. *The Influence of The Communist International on The Formation and Development of Ho Chi Minh's Thought About the Revolutionary Path of Vietnam*.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. 2010.

\_\_\_\_\_. *O Imperialismo, Etapa Superior do Capitalismo (e-book)*. Campinas: FE/Unicamp (Navegando Publicações), 2011.

LIPPOLD, Walter Günther Rodrigues. O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia. *Monographia (FAPA)*, v. 1, p. 1-20, 2005.

\_\_\_\_\_. A África de Fanon: atualidade de um pensamento libertário. In: *O PENSAMENTO AFRICANO NO SÉCULO XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

\_\_\_\_\_. Frantz Fanon e a rede intelectual argelina: circulação de ideias revolucionárias e sujeito coletivo no jornal *El Moudjahid* (1956-1962). 2019.

LOSURDO, Domenico. *O Marxismo Ocidental*. 2018.

\_\_\_\_\_. *Guerra e revolução: o mundo um século após outubro de 1917*. Boitempo Editorial, 2017.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, VY Mudimbe e Achille Mbembe. *OP SIS*, v. 16, n. 2, p. 280-298, 2016.

\_\_\_\_\_. *O pensamento africano no século XX*. Outras Expressões, 2016.

MACEY, David. *Frantz Fanon, une vie*. Découverte (La), 2011.

MACFARQUHAR, Roderick. On “Liberation”. *The China Quarterly*, v. 200, p. 891-894, 2009.

MARCUSE, Herbert. *An essay on liberation*. Beacon Press, 1969.

MARTINEZ-SAENZ, Miguel. Che Guevara’s new man: Embodying a communitarian attitude. *Latin American Perspectives*, v. 31, n. 6, p. 15-30, 2004.

MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. Este artigo é o prefácio do livro de Frantz Fanon *Œuvres*, publicado pela La Découverte em outubro de, 2011.

\_\_\_\_\_. De la scène coloniale chez Frantz Fanon. *Rue Descartes*, n. 4, p. 37-55, 2007.

\_\_\_\_\_. *On the postcolony*. Univ of California Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sair da grande noite*. Ensaio sobre a África descolonizada. Edição pedagogo e Mulemba, Luanda, 2014.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Lisboa: Mondar, 1974.

MORAN, Daniel. *Wars of National Liberation (Smithsonian History of Warfare)*. Harper Collins, 2006.

M’BOKOLO, Elikia. *África Negra—história e civilizações: tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. Salvador: EDUFBA, São Paulo: casa das Áfricas, 2011.

O’BRIEN, Patrick Thomas. *Herbert Marcuse: Liberation, Domination, and the Great Refusal*. 2013.

OFARI, Earl. *Marxism-Leninism—The Key to Black Liberation*. *The Black Scholar*, v. 4, n. 1, p. 35-46, 1972.

PALERMO, Guilherme Lauterbach. A categoria de "Homem Novo" aplicada pela Frente de Libertação de Moçambique: suas expressões nos testemunhos de ex-combatentes da FRELIMO. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

PITHOUSE, Richard. 'That the tool never possess the man': taking Fanon's humanism seriously. *Politikon*, v. 30, n. 1, p. 107-131, 2003.

RABAKA, Reiland. *Africana critical theory: Reconstructing the black radical tradition, from WEB Du Bois and CLR James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*. Lexington Books, 2010.

RAUCHE, G. A. Marcuse's concept of liberation in the light of his criticism of Western capitalism and Soviet Marxism. *Politikon: South African Journal of Political Studies*, v. 4, n. 1, p. 91-102, 1977.

RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira. *Capítulos sobre a história do século XX*. 2013.

ROBINSON, Cedric J. *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. Univ of North Carolina Press, 2000.

ROLIM, Gustavo Koszeniewski. *Imperialismo e libertação nacional nas primeiras leituras da revolução em Guiné e Cabo Verde (1960-1974)*. 2018.

ROONEY, David. *Kwame Nkrumah. Vision and Tragedy*. African Books Collective, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 2007.

SALIH, MA Mohamed. Varieties of African liberation movement governments. In: *National Liberation Movements as Government in Africa*. Routledge, 2017. p. 17-32.

SANCHES, Manuela Ribeiro. *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Colonialism and neocolonialism*. Routledge, 2005.

SCHERER, Mathias Inacio. Kwame Nkrumah, o neocolonialismo e o pan-africanismo. In: *O PENSAMENTO AFRICANO NO SÉCULO XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

SILVA, Maciel Henrique; SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. Editora Contexto, 2010.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. *Por uma história política*, v. 2, p. 231-269, 2003.

SIVANANDAN, Tamara. Anticolonialism, national liberation, and postcolonial nation formation. *The Cambridge companion to postcolonial literary studies*, p. 41-65, 2004.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: a história intelectual e o 'contextualismo lingüístico' na perspectiva de Quentin Skinner. *Fenix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 5, n. 4, p. 1-19, 2008.

SRIVASTAVA, Neelam. Towards a critique of colonial violence: Fanon, Gandhi and the restoration of agency. *Journal of Postcolonial Writing*, v. 46, n. 3-4, p. 303-319, 2010.

STREVA, Juliana Moreira. Teoria descolonial de Frantz Fanon: anti-racismo, novo humanismo e luta. 2015.

TRIVEDI, Harish. REVOLUTIONARY NON-VIOLENCE: Gandhi in Postcolonial and Subaltern Discourse. *Interventions*, v. 13, n. 4, p. 521-549, 2011.

TSE-TUNG, Mao. *Selected Works of Mao Tse-tung*. Elsevier, 2014.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu. *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*.

VAITHESWARAN, R. Gandhi and Mao: A Comparison in Terms of Relevance for the Politics of National Liberation and Reconstruction. *China Report*, v. 12, n. 5-6, p. 31-44, 1976.

VOGT, Eaik. Žižek and Fanon: On Violence and Related Matters. Jamil Khader and molly anne rothenberg (eds), *Žižek Now: Cultural Perspectives in Žižek Studies*, p. 140-59, 2013.

ZANOTTO, Gizele. *História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa*. 2008.

YAZBEK, Mustafa. *A revolução argelina*. Editora UNESP, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. "Divine Violence and Liberated Territories" In: *Soft Targets*. Los Angeles, 2007. Disponível em: <<http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php>>. Acesso em: 12 out. 2019.