



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO WILLAME ARAÚJO DE LIMA

**A VIOLÊNCIA DESDE O PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE PARA OS
CONDENADOS DA TERRA DE FRANTZ FANON**

FORTALEZA
2020

PAULO WILLAME ARAÚJO DE LIMA

A VIOLÊNCIA DESDE O PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE PARA OS
CONDENADOS DA TERRA DE FRANTZ FANON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- L71v Lima, Paulo Willame Araújo de.
A violência desde o prefácio de Jean-Paul Sartre para Os condenados da terra de Frantz Fanon / Paulo Willame Araújo de Lima. – 2020.
162 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
1. Homem. 2. Violência. 3. Opressão. 4. Colonialismo. 5. Revolução. I. Título.

CDD 100

PAULO WILLAME ARAÚJO DE LIMA

A VIOLÊNCIA DESDE O PREFÁCIO DE JEAN-PAUL SARTRE PARA OS
CONDENADOS DA TERRA DE FRANTZ FANON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 06/11/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

AGRADECIMENTOS

Ao divino da existência.

Aos encantados e encantadas que me antecedem e me protegem.

Às mulheres guerreiras que combatem se pondo em festa: de modo especial à minha mãe, Maria Araújo do Nascimento (Dona Nêga), e minhas avós Maria Evaristo (Dona Lêda) e Maria Braga (Vozinha).

Aos meus parentes, por existirem! Por me fazer compreender que amigos são a família que escolhemos, mas que parentes são um acidente necessário que aprendemos a amar, a conviver e a transformar. E assim aprendemos porque são os próprios parentes que ensinam: não com lousa, mas com a vida. De modo especial, ao meu irmão, Paulo Wellington e aos meus sobrinhos, Ana Cristina e Paulo Miguel.

Aos amigos e amigas que me acompanham nesta trajetória inconclusa e constante que é a vida. De modo especial, às amigadas que a vida pastoral e a vida ativista (que são uma só) me proporcionou através do grupo comunitário “Jovens Unidos São Capazes de Mudar o Mundo” e o Coletivo Transpassando de combate à transfobia e demais preconceitos.

A todos os encontros e afetos que a cultura popular e a arte me proporcionaram. E, de modo especial, aos aprendizados e inquietações despertados pelo Museu da Cultura Cearense e pelo Curso de Princípios Básicos em Teatro-CPBT do Teatro José de Alencar.

Ao Grupo de Estudos Sartre – GES/UECE, por todas as trocas, inquietações, angústias e projetos que compartilhamos; mas de modo especial à Professora e Amiga, Eliana Sales Paiva, por sua disponibilidade e companheirismo em muitas dificuldades e desafios acadêmicos e humanos.

Aos maravilhosos professores da Universidade Federal do Ceará por me permitirem o privilégio da convivência, da aprendizagem e da pesquisa com muito carinho e respeito.

Aos inúmeros colegas e amigos com quem tive o prazer de trocar uma ideia, debater, construir e aprimorar este trabalho. De modo especial: Carlos Henrique Carvalho, Fernando Facó, Ernesto Djibril, Erika Raianny, Beatriz Moura e Gleiciane Oliveira.

A meu orientador, Odílio Aguiar, que, com toda compreensão e sensibilidade, aceitou o desafio de seguir esta pesquisa podendo o crescimento

onde necessário, criticando quando preciso, mas nunca desvalorizando a importância da mesma ou negando minha liberdade enquanto pesquisador. Muito grato sou por ele ter topado fazer parte deste processo de forma tão respeitosa, pois não é sempre que temos a oportunidade de ser acompanhado em um longo e árduo caminho perto de pessoas as quais admiramos. E eu tive este privilégio sendo acompanhado por ele.

À inesquecível querida, grande amiga-amor, Kyara Barbosa, em memória.
Kyara Presente!!!.

À Universidade Federal do Ceará, por ter me proporcionado experiências maravilhosas e riquíssimas em todos os âmbitos de existência possíveis.

À Instituição CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A paz é muito falsa.
A paz é uma senhora que nunca olhou na minha cara.
A paz não mora aqui no meu tanque.
A paz é muito branca.
A paz é pálida.
A paz precisa de sangue.

(Da paz, Marcelino Freire)

Tem coisas que não entendo
e nem quero entender,
mas só sabe o sabor da liberdade
aquele já foi preso.

(Kyara Barbosa)

RESUMO

Esta pesquisa toma a violência como importante problema filosófico para o campo ético e político, principalmente em se tratando da violência colonial. O objetivo aqui é, portanto, compreender em que sentido a violência aparece como problema filosófico de caráter ético e político. Tem-se como texto central o prefácio de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) ao livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, filósofo de Martinica, com ascendência africana, mas também dialogando com boa parte da obra sartreana. Assim, este trabalho parte da hipótese de que há uma inteireza no pensamento sartreano em que o objeto de estudo filosófico principal é o homem e suas relações intersubjetivas e com o mundo. Partindo do entendimento que há uma metodologia de escrita sartreana coerente com toda sua produção filosófico-literária, este texto se organiza em três sessões para definir os conceitos centrais da pesquisa sobre a realidade humana enquanto categoria filosófica, posto que o homem é o ser pelo qual a violência - instrumento de negação radical - vem ao mundo. Deste modo, o tema é desenvolvido mediante perguntas metodológicas direcionadas ao prefácio estudado, a saber: 1) o que é o prefácio no contexto em que ele surge?; 2) por que o esforço de escrever o prefácio de um livro de autor negro que foi direcionado para os irmãos de luta contra a colonização?; 3) para quem Sartre escreve o prefácio?. Deste modo, a pesquisa chega ao seu refinamento apresentando criticamente os quatro momentos da violência expostos pelo filósofo no prefácio, quais sejam: 1) A violência original que instaura a opressão; 2) o ódio do oprimido contra si caracterizado pela revolta; 3) a violência irreprimível contra o opressor que se manifesta enquanto resistência; e 4) o homem que precisa livrar-se violentamente do opressor que ele mesmo tornou-se, rumo à revolução permanente do homem autêntico. Por fim, busca-se elucidar o fenômeno da violência em sua função instrumental e não valorativa, *a priori*, percebendo em seguida as potencialidades e limitações da violência principalmente nos âmbitos ético e político contra todo sistema opressor.

Palavras-chave: homem; violência; opressão; colonialismo; revolução.

ABSTRACT

This research considers violence as an important philosophical problem for the ethical and political field, especially when it comes to colonial violence. The objective here is, therefore, to know in what sense the violence appears as a philosophical problem of ethical and political character. Jean-Paul Sartre's (1905 - 1980) preface to the book *The Damned of the Land*, by Frantz Fanon, a philosopher from Martinique, with African descent, but also in dialogue with much of the sartrean work, has as its central text. Thus, this work starts from the hypothesis that there is a completeness in sartrean thought in which the main philosophical object of study is man and his intersubjective and worldly relations. Starting from the understanding that there is a sartrean writing methodology coherent with all its philosophical-literary production, this text is organized in three sessions to define the central concepts of research on human reality as a philosophical category, since man is the being for whom violence - an instrument of radical denial - comes into the world. In this way, the theme is developed through methodological questions directed to the preface studied, namely: 1) what is the preface in the context in which it appears ?; 2) why the effort to write the preface to a book by a black author that was directed to his brothers in the struggle against colonization ?; 3) for whom does Sartre write the preface ?. In this way, the research reaches its refinement by critically presenting the four moments of violence exposed by the philosopher in the preface, namely: 1) The original violence that establishes oppression; 2) the hatred of the oppressed against themselves characterized by revolt; 3) irrepressible violence against the oppressor that manifests itself as resistance; and 4) the man who needs to violently get rid of the oppressor that he himself has become, towards the permanent revolution of the authentic man. Finally, it seeks to elucidate the phenomenon of violence in its instrumental and not, a priori, evaluative function, then realizing the potentialities and limitations of violence mainly in the ethical and political spheres against any oppressive system.

Keywords: man; violence; oppression; colonialism; revolution.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	DO HOMEM ONTOLOGICAMENTE LIVRE AO HISTORICAMENTE ALIENADO	21
2.1	Consciência e intencionalidade	27
2.2	Negação e interrogação	31
2.3	Má-fé, espírito de seriedade e alienação	37
2.4	O Para-si e a práxis individual	46
2.5	O Para-outro e a antropologia	48
2.6	Situação e história	52
2.7	Projeto, autenticidade e conversão permanente	54
3	PREFÁCIO DE OS CONDENADOS DA TERRA	58
3.1	O que é o prefácio?	58
3.1.1	<i>Um escritor engajado</i>	63
3.1.2	<i>O colonialismo e a Guerra Fria</i>	70
3.1.3	<i>Violência enquanto problema filosófico</i>	76
3.2	Por que o prefácio?	78
3.2.1	<i>A colônia e a metrópole</i>	80
3.2.2	<i>O racismo</i>	83
3.3	Para quem o prefácio?	96
3.3.1	<i>O oprimido e a negação</i>	97
3.3.2	<i>O opressor e a consciência de si</i>	101
3.3.3	<i>A dialética da violência</i>	103
4	A VIOLÊNCIA EM SITUAÇÃO	113
4.1	Primeiro momento da violência: o reinado do opressor	116
4.2	Segundo momento da violência: o ódio do oprimido contra si	124
4.3	Terceiro momento da violência: a violência retorna contra o opressor	133
4.4	Quarto momento da violência: o homem contra o opressor interno	140
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	152
	REFERÊNCIAS	157

1 INTRODUÇÃO

O primeiro questionamento pertinente no campo metodológico-filosófico deste trabalho, à guisa de introdução, deve ser “por que a escolha de um texto relativamente pequeno como um prefácio, ainda mais um prefácio a um livro de outro autor? Que importância filosófica pode ter um texto aparentemente superficial ou rapidamente panorâmico como um prefácio?”. A esta inquietação vale se debruçar com mais atenção.

Pode-se entender um prefácio como um texto que se coloca antes do texto principal e que apresenta em linhas gerais o objeto e objetivo da obra contextualizando-a de forma intencional. Como bom escritor que era, o francês Jean-Paul Sartre consegue realizar satisfatoriamente sua missão. O detalhe singular é que sua intencionalidade vai muito além de uma simples apresentação: é possível encontrar nas entrelinhas e escancaradamente um diálogo constante e crítico com o livro prefaciado. Não à toa, há estudiosos que falam deste prefácio como sendo um livro dentro de outro livro, exatamente por certa autonomia e originalidade que o texto apresenta para além de sua função prefacial.

O protagonismo da escrita sartreana é tanto que alguns autores que tentaram fazer a crítica ao livro prefaciado, ou seja, criticar *Os condenados da terra* do martinicano Frantz Fanon, parecem ter se limitado apenas a criticar o prefácio de Sartre como se isso bastasse para criticar a obra-prima de Fanon. É exatamente o que acontece com a filósofa Hannah Arendt em seu texto “sobre a violência” no livro *Crises da república*. Esta iniciativa de julgar o livro não pela capa, mas pelo prefácio pareceu tão convincente que inicialmente esta pesquisa se apresentou como a necessidade de discutir os limites da violência a partir de Hannah Arendt. Mas com o decorrer da pesquisa, o que ficou nítido – como coloca o filósofo e pesquisador Sílvio de Almeida – é que “em nome de sua pregação liberal, Arendt fez pouco do que Marx concebia como trabalho e do que o próprio Sartre considerava ser a

violência; o primeiro é atividade social, tal qual a segunda, cujo intuito é romper a ordem vigente”¹.

Desta forma, já não era possível negar a necessidade de uma leitura séria, dedicada, aprofundada e contextualizada do prefácio de Sartre ao Fanon, já que outros autores haviam se dado o trabalho de dedicar-se à crítica, porém sem aprofundar-se de forma contextualizada na obra como um todo: o prefácio em diálogo com o livro prefaciado sobre o tema da violência colonial. Portanto, esta pesquisa vem com o objetivo de explicitar este diálogo autocrítico do francês com o martinicano a respeito do tema da violência, tão presente e urgente na filosofia contemporânea.

Parte-se, portanto, da convicção de que Sartre se quer um ensaísta e, neste prefácio, mais do que em outros textos filosóficos, se faz claramente mediador, pois seu objetivo não era ofuscar o brilho potente da escrita fanoniana (tal como se viu acontecer pela leitura arendtiana), mas sim mediar o contato daqueles antes desatentos à importância do livro para que, através de seu prefácio, os europeus colonizadores se reconhecessem e se fizessem negação radical da opressão também, tal como os combatentes revolucionários e o Terceiro Mundo ao qual Fanon tinha como interlocutor principal.

O objetivo desta pesquisa é, portanto, compreender o conceito de violência contextualizando-o no sistema colonial de modo a reconhecer as potências e limitações da violência em seu caráter instrumental, isto através da filosofia sartreana em diálogo com o Terceiro Mundo.

A intenção aqui é tomar Sartre em sua inteireza, tal como ele responde contra todos aqueles que suspeitam que seu pensamento tenha se dividido em duas matrizes distintas: a primeira melhor ilustrada pela obra *O Ser e o Nada* (1943) e a segunda representada pelos escritos mais voltados ao pensamento marxista, como o caso da *Crítica da Razão Dialética* (1960)².

1 ALMEIDA, Silvio. *Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 174.

2 “Se o senhor pensa [...] que há uma diferença entre *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma. Com efeito, em *O ser e o nada* eu quis apreendendo-me ao nível da consciência, isto é, no nível ao mesmo tempo mais certo e mais abstrato, o mais formal, aquele que

Em outras palavras, em termos de método, há quem defenda que existe um Sartre fenomenólogo que em nada, ou quase nada, se associa ao Sartre do método regressivo-progressivo³.

Para ilustrar esta forma de pensar, basta voltar-se sobre a pergunta de Fausto Castilho que mobiliza a fala sartreana na *Conferência de Araraquara*, a saber, sobre a consequência de se, renunciando o nome de filósofo em *Questões de Método* (1960) para assumir-se ideólogo, não seria necessário uma nova ideia das relações entre sujeito e objeto – o que colocaria por terra praticamente todo esforço do ensaio de uma ontologia fenomenológica (SARTRE, 2005, p. 23).

Outro exemplo desta defesa de dois pensamentos sartreanos discordantes entre si é a crítica de Georg Lukacs ao pensador francês de que ele teria mudado fundamentalmente, no lapso de tempo da década de 1940 para a década de 1960, sua posição política, e portanto filosófica (LUKACS, 1979, p. 13).

É um fato que algumas ideias sofreram algumas alterações pelo tempo. Não é de se estranhar, já que se trata de um pensador fortemente engajado em compreender e transformar seu tempo histórico, ou pode-se dizer, seu contexto.

O que precisa ficar evidente é o seguinte: o objeto central da investigação sartreana não é a liberdade abstrata, ou o mundo, muito menos um *Ser metafísico*. Desde o início do desenvolvimento reflexivo sartreano⁴ seu objeto de investigação é

se encontram em verdades inegáveis, mas quase nulas, com as quais não se pode fazer nada, eu quis portanto fazer uma descrição do que é a realidade humana como projeto, compreensão. Mas [...] não é de forma nenhuma assim que cabe reintroduzi-las numa antropologia. [...] A verdade, portanto, é que nosso trabalho não consiste em insistir indefinidamente sobre o projeto, sobre a natureza da liberdade, sobre a necessidade (*besoin*), sobre o conjunto das coisas que fazem a condição humana. O que é necessário para nós é reconstituir uma ontologia ou, pelo menos, uma antropologia dialética na qual a compreensão seja exigida a cada instante, a cada instante o projeto da pessoa sob forma concreta e real apareça.” (SARTRE, 2005, p. 97ss)

3 “Definiremos o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização)” (SARTRE, 2002, p.112).

4 Dentre os escritos de juventude de Sartre (compreendidos entre 1922 e 1932) temos *A lenda da verdade*, um texto narrativo que propõe, já na juventude de Sartre, uma crítica social e uma atitude anarquista, além de desenvolver a concepção do *homem só*. Para o pesquisador Fabio C. L. Castro, em seu livro *A ética de Sartre*, o francês tenta mostrar que “o *homem só* elimina de seu pensamento o artifício da necessidade tornando-se, na solidão, o criador de seu próprio pensamento. É assim que a liberdade parece implicada na compreensão geral do texto, já que a solidão do homem só vem do próprio fato de que ele é livre” (2016, p. 28).

o homem concreto, em situação. Quando se percebe isso, não é difícil entender que não é de uma filosofia extensiva que trata Sartre, mas sim de um aprofundamento filosófico em um objeto específico da investigação filosófica: o homem. Ao eleger esse objeto ele perpassa todas as relações humanas e seus desdobramentos de certo modo fenomenológico (pelo método descritivo) e, por outro lado, de modo regressivo-progressivo (pelo método dialético analítico-sintético).

Neste sentido, pelo exposto só é possível cogitar duas filosofias sartreana radicalmente diferente entre si se o critério for o da quantidade de métodos. Contudo, ainda assim soa extremamente equivocado já que, sendo este o critério, seria preciso pensar em uma “terceira filosofia” no jovem Sartre, com o método psicológico – o que parece, no mínimo, inútil. Isso sem tocar na gravidade da questão se tal critério é aplicado a outros filósofos, como Michel Foucault que em um só livro expõe inúmeros métodos de pesquisa filosófica dos quais faz uso⁵.

Talvez o mais sensato seja entender os métodos sartreanos como complementares na investigação do mesmo objeto (mesma direção) por perspectivas teóricas diferentes (maneiras distintas): enquanto um preocupa-se ontologicamente com o homem, o outro se preocupa antropologicamente com este, o que – se é verdade que a filosofia de Marx continua a filosofia inevitável, tal como afirma Sartre em sua *Questões de Método* (1960) – só pode ser feita de maneira dialética.

A melhor forma de lidar com este impasse é elevar a discussão do campo do método (caminho) filosófico para o campo da metodologia (direção) de pensamento e escrita filosófica⁶. A este respeito, o livro *Que é a literatura?*(1948) parece mostrar exatamente a chave de leitura que arremata o pensamento de Sartre

5 Conferir a multiplicidade de métodos da filosofia foucaultiana no livro “Em defesa da sociedade”.

6 A pesquisa e as reflexões sobre o binômio método-metodologia vêm sendo construídas a longo tempo, desde o início da graduação, com acompanhamento da Professora Eliana Sales Paiva, que durante anos esteve à frente da disciplina “Metodologia da Pesquisa Filosófica”, na Universidade Estadual do Ceará-UECE, bem como coordenou – e ainda coordena – o Grupo de Estudos Sartre – GES/UECE, que muito contribuiu também acompanhando o estudo crítico da obra sartreana. Vale ressaltar que o GES/UECE, sob coordenação da Profa. Eliana Paiva, está traduzindo os *Cahiers pour une morale* e que todas as citações nesta pesquisa oriunda deste livro são traduções nossas, fruto deste trabalho conjunto. No que diz respeito ao aprofundamento teórico da questão sobre metodologia de escrita filosófica, o livro “Que é a literatura?” estudado com o GES/UECE desde 2015 deu o embasamento necessário para sustentar esse debate a partir de uma perspectiva sartreana da relação filosofia-escrita literária.

como uma inteireza a respeito da questão do homem. Nesta obra, temos Sartre estruturando seu pensamento a respeito da literatura em quatro capítulos, que podem ser lidos, genericamente pelas perguntas “o que é o objeto pesquisado?”, “por que pesquisar tal objeto?” “para quem se direciona esta pesquisa?” e, por fim, mas não menos importante “qual a situação em que o pesquisador se encontra?”. No livro, tais perguntas se referem ao ato de escrever e ao escritor.

Aqui, a intenção é propor a compreensão das perguntas-chave de *Que é a literatura?* como matriz para qualquer ação. E como filosofar, refletir, escrever, ler e até calar-se a respeito de algo é, cada qual a seu modo, uma ação em Sartre⁷, ao ler sua obra tendo como consenso que o homem é seu objeto pesquisado (mas também o sujeito pesquisador), todos os escritos sartreano, todas as suas ações poderão ser articuladas nesta mesma concepção metodológica de “o que...?”, “por que...?” “para quem...?” e “qual situação...?”.

Desta forma, enquanto “método” pode ser entendido como o caminho, o processo, a maneira para alcançar ou uma verdade ontológica ou uma compreensão filosófica a respeito do objeto pesquisado, a “metodologia” pode ser entendida como a problematização dos caminhos possíveis, ou a reflexão sobre a escolha deste ou daquele caminho, a direção. Assim, enquanto metodologia, Sartre aparece como o mesmo pensador que escolhe métodos diferentes para investigar o mesmo problema em situações diferentes a partir da mesma matriz metodológica que são as quatro perguntas supracitadas.

Os marxistas ortodoxos, entretanto, sempre fizeram o esforço hercúleo de dissociar o pensamento sartreano de uma perspectiva revolucionária ligada a um viés crítico do capital e da exploração – tal como em Marx. Lukacs, por exemplo, escolhe fazer isto acusando o filósofo da existência de propor o “mito” de uma “terceira via” que não fosse partidária de uma direita da burguesia nem de uma

7 O propósito aqui não é igualar, por exemplo, o filosofar com o calar-se. O que se argumenta aqui é apenas o fato de que, enquanto tais, em suas especificidades, ambos são ações humanas, o que não quer dizer que equivalham à mesma ação: são ações diferentes, mas mesmo assim ações. Em uma argumentação lógica, poderíamos dizer que ler, escrever, filosofar e calar são subconjuntos contidos no conjunto maior da ação. Contudo, dizer que o conjunto “Ação” contém o conjunto “Filosofar” não é o mesmo que dizer que Toda ação é filosofia. Dito de outra forma: todo filosofar é uma ação, mas nem toda ação é um filosofar.

esquerda proletariada; para ele, o existencialismo⁸ representa a expressão mais evoluída desse “mito do terceiro caminho” porque “opera com uma concepção extrema, abstrata e subjetiva da liberdade, em ligação com uma aprovação – ainda abstrata – do socialismo e com um protesto contra a ausência de liberdade nas mais notadas manifestações do capitalismo” (LUKACS, 1979, p 21).

Esta forma de ler o existencialismo como uma terceira alternativa vai tão longe que alguns próprios comentadores de Sartre chegam a admitir e se apropriar deste status como uma característica do autor. Um exemplo claro disto é Ronald Aronson que, em seu livro sobre a amizade de Sartre e Camus, atribui a ambos o projeto comum de construir uma “esquerda independente” onde o marxismo seria abordado através de um “esquerdismo não-comunista”. Aronson diz que, ainda quando amigos, mesmo frequentemente se opondo em suas posições, “eles continuaram trabalhando ao máximo por uma ‘terceira força’ – o que quer dizer, quase até a Guerra Fria esquentar e, de acordo com o desenvolvimento próprio de cada um, forçar uma escolha a favor ou contra o comunismo” (ARONSON, 2007, p. 14).

Este posicionamento é problemático, pois é preciso saber o que se entende por comunismo ao cogitá-lo em contraposição ao pensamento sartreano em sua inteireza. Se, por um lado, entende-se que comunismo é a doutrina que remete aos marxistas dogmáticos, de fato é verdade que Sartre se afasta dele (o que não quer dizer que se afaste das contribuições de Marx).

Por outro lado, se comunismo for entendido como todo pensamento de esquerda que se assume enquanto desdobramento da filosofia escrita por Marx e que visa a emancipação dos oprimidos, então não é possível atribuir a Sartre uma característica não-comunista.

⁸ O termo “existencialismo/existencialista” é um status que ganhou certas conotações pejorativas ou mesmo associações depreciativas. Aqui vemos algumas críticas e posicionamentos de Lukacs sobre o grupo de pensadores os quais ele aglutina pela terminologia em questão. Contudo, temos ciência de que o próprio Sartre, em vários momentos, critica o uso infeliz desses termos para tentar aproximar seu pensamento ao de outros intelectuais europeus, dando origem, assim, ao que conhecemos comumente como “doutrina existencialista”. Em contraponto, é preciso relembra a aproximação distante que Sartre apresenta entre esses diversos intelectuais, em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*: talvez o que se assemelhe nesses pensadores seja só a premissa de que “a existência precede a essência” (SARTRE, 1973, p. 11). Feito esta ressalva, tentaremos aqui evitar a terminologia criticada para trabalhar mais com a ideia de filosofia(s) da existência.

Sartre estava atento a uma filosofia em diálogo com Marx desde os anos de *O Ser e o Nada* e, de forma mais nítida podemos ver esta assumida relação com o marxismo em seu artigo *Mise au Point* publicado no jornal *Action* ainda em 1944, ou mesmo na discussão com os marxistas ortodoxos para os quais ele também apresenta a conferência *O existencialismo é um humanismo*.

Comunismo é, entretanto, um termo também associado a um projeto econômico de superação do Capital e do Estado, do qual a sociedade, na era do Capital, nunca teve um genuíno exemplar, um modelo real. Portanto, melhor seria tomar a discussão pelo ponto de vista de aproximação ou afastamento das ideais marxistas, e não das ideias comunistas. Deste modo, criticar o marxismo dogmático não é critério suficiente para ser intitulado autor de uma “terceira força” totalmente desvinculada da esquerda historicamente situada na França das décadas de 1940 em diante.

Outra acusação marxista feita a Sartre vem de Pierre Naville que, mesmo levantando a possibilidade de o existencialismo sartreano ser um dia visto como um radical-socialismo, prefere aproximá-lo de um neoliberalismo sob a perspectiva de que Sartre retoma temas como o da “dignidade humana” que eram antigos temas liberais pré-marxista, tal como – segundo Naville – o obscuro conceito da “condição humana” de liberdade que, no fim, se equivaleria ao conceito de “natureza humana”, como uma determinação desvinculada da história, além de outras inúmeras críticas. A este respeito, Sartre responde o que neste trabalho é muito caro: a noção de situação. E diz:

os homens dependem da época e não de uma natureza humana. [...] Nunca pensamos que não tínhamos de analisar condições humanas nem intenções individuais. O que chamamos ‘situação’ é precisamente o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente um conjunto. (SARTRE, 1973, p. 37)

A esta resposta, por ora, cabe apenas acrescentar uma reflexão sobre a condição humana de liberdade, a qual todos os homens (em sua concretude individual) estão postos: o conceito de liberdade (ou emancipação) no horizonte marxista está intimamente relacionado ao conceito de alienação diante da máxima “se há alienação, não há liberdade!”. Porém, segundo Sartre já em sua obra

ontológica, a liberdade é uma condição inalienável. Para alguns desatentos, esta concepção parece ser posta em xeque quando, em Marx, o homem está alienado pelo capital⁹.

A primeira coisa a se notar é: se o homem está alienado é porque poderia não estar, o que torna a alienação uma contingência. Se não é pela contingência da alienação que melhor se define o homem, a liberdade surge como uma condição necessária para inclusive admitir que o homem (livre) encontra-se historicamente situado na alienação¹⁰. Em um segundo momento, também é preciso perceber, nesta perspectiva sartreana consonante a Marx, que uma natureza, enquanto tal não pode ser alienada.

É possível, por exemplo, transformar uma paisagem, modificar uma árvore em uma mesa de escritório, mas nunca alienar um tronco (se tomamos natureza em seu sentido moderno). Dá para admitir que na natureza agrilhoadada de um ser possa está contido uma potência de desprendimento que depois torne-se ato (se natureza for vista em seu sentido metafísico da antiguidade aristotélica). Contudo, só é possível vir a ato o que já está prescrito na natureza enquanto potência. Portanto não é possível uma natureza-potência alienada.

A alienação é uma categoria que só cabe ao homem em suas relações. Só a condição humana é capaz de, enquanto sendo liberdade, ser historicamente alienável, mas nunca ontologicamente – caso contrário tornar-se-ia uma natureza ontologicamente determinada pela alienação e todo esforço de libertação seria, a

9 “Transfigurado ao passar de Hegel a Feuerbach, o conceito de alienação sofria nova metamorfose ao passar deste último a Marx. Pela primeira vez, a alienação era vista enquanto processo da vida econômica. O processo por meio do qual a essência humana dos operários se objetivava nos produtos do seu trabalho e se contrapunha a eles por serem produtos alienados e convertidos em capital. A ideia abstrata do homem autocriado pelo trabalho, recebida de Hegel, concretizava-se na observação da sociedade burguesa real.” (MARX, 2017, p. 27)

10 Aqui é realmente difícil se afastar de uma leitura rousseauiana de que “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhoadado” (ROUSSEAU, 1999, p.9). Não será feito aqui o esforço por este afastamento até porque talvez ele realmente seja pertinente ao autor. Entretanto esta aproximação ao idealismo pré-marxista não tira a força da tese central de Sartre: a liberdade enquanto inalienável está presente até quando o homem encontra-se preso, pois ela não é um abstrato absoluto, mas sim uma realidade humana situada, tal como Sartre se refere ao ápice da liberdade na França ocupada pelos alemães, em seu artigo *A república do silêncio*: “Nunca fomos tão livres do que durante a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os nossos direitos e, em primeiro lugar o de falar; [...] por causa de tudo isso éramos livres.”

priori, ontologicamente inútil. Assim, é enquanto condição humana de liberdade que o homem pode, historicamente, encontrar-se alienado.

Por fim, o que Sartre propõe é, antes de qualquer coisa, falar do homem que Marx – por seu projeto necessariamente ambicioso de expor e denunciar as estruturas do capitalismo de sua época que reverberam ainda hoje, em maior ou menor grau – não tinha como desenvolver. Nesse sentido, Sartre adverte em seu texto *Questões de Método*, que “um argumento ‘antimarxista’ não passa do rejuvenescimento aparente de uma ideia pré-marxista”¹¹, já que não é possível pensar o homem e o mundo contemporâneo sem pelo menos considerar a filosofia de Marx como uma expressão válida sobre o histórico que resulta na atual situação.

Para Sartre, não existe *a Filosofia* enquanto abstração universal, o que existe é *uma filosofia* situada em um tempo e um espaço e que se constitui para dar expressão ao “movimento geral da sociedade”, onde seu método é uma arma social e política¹². De modo que, assumido que a filosofia de sua época era a filosofia marxista, o filósofo da existência aceita que o marxismo surge como um pensamento extensivo do mundo – em certa medida superficial pela pretensão de ser abrangente. Entretanto uma vez alcançado os mais distantes pontos de desvelamento do mundo capitalista, cabe agora aos filósofos aprofundarem o que Marx não teve condições humanas e históricas para fazer, cabe, portanto, fazer uma filosofia intensiva. Em outras palavras: é preciso desenvolver a discussão filosófica sobre aquilo que Marx não teve tempo de trabalhar exaustivamente tal como o fez desvendando o sistema capitalista.

Seguindo este raciocínio, Sartre admite que, por não dar conta da sociedade e da relação dela com o mundo em sua totalidade – como se dedicou Marx – mas sim tentar responder a um tema específico, a saber, o homem, o existencialismo passa a considerar sua doutrina não como uma filosofia, e sim uma ideologia. Contudo não entende ideologia no sentido de um produto passivo de uma

11 SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 21.

12 SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 19 e 20.

situação, como parece ser em Marx. Para Sartre, ideologia é simplesmente o fato de que,

no interior da filosofia reinante – no interior, pois, do marxismo –, outros trabalhadores surgem depois do desaparecimento dos primeiros grandes filósofos e estão obrigados a ir adaptando perpetuamente o pensamento às mudanças cotidianas, dando um balanço nos acontecimentos na medida mesma em que se processam. O capitalismo mesmo, por exemplo, modifica-se. (SARTRE, 2005, p. 49)

Existiram urgências mais estruturais a serem denunciadas por Marx. Não dava para atentar aos cuidados demandados por esta pequena cultura ou aquele delimitado território. Esta missão deve ser dos que vierem durante a vigência dessa sociedade estruturalmente capitalista que, ainda em movimento – ainda viva, portanto – força os intelectuais de seu tempo a respondê-la criticamente. Para Sartre o posicionamento desses intelectuais¹³ ideólogos é, antes de tudo, o de denunciar as monstruosidades do sistema. Esses “netos dos filósofos” – frutos da contradição interna entre as classes dessa sociedade, monstros criados pela classe dominante que tem consciência e denuncia os privilégios – em sua própria condição, devem ser radicalmente contra qualquer pretensão reformista. O radicalismo intelectual é, portanto,

sempre estimulado pelos argumentos e atitudes dos falsos intelectuais: no diálogo entre os falsos e os verdadeiros, os argumentos dos reformistas e seus resultados reais (*o status quo*) levam necessariamente os verdadeiros intelectuais a se tornarem revolucionários, pois compreendem que o reformismo é apenas um discurso que tem a dupla vantagem de servir à classe dominante enquanto permite aos técnicos do saber prático tomar, na aparência, uma certa distância em relação a seus empregadores, quer dizer, a essa mesma classe. (SARTRE, 1994, p. 39)

O intelectual, portanto, é o ideólogo que – formado pela classe privilegiada e opressora, conhecendo-a por dentro – é capaz de denunciá-la em

13 Sartre diz, em sua conferência em defesa dos intelectuais, no Japão de 1965, que intelectual é o homem que toma consciência da oposição, nele e na sociedade, entre a pesquisa da verdade prática (com todas as normas que ela implica) e a ideologia dominante (com seu sistema de valores tradicionais). Essa tomada de consciência – ainda que, para ser real, deva se fazer, no intelectual, desde o início, no próprio nível de suas atividades profissionais e de sua função – nada mais é que o desvelamento das contradições fundamentais, quer dizer, dos conflitos de classe e, no seio da própria classe dominante, de um conflito orgânico entre a verdade que ela reivindica para seu empreendimento e os mitos, valores e tradições que ela mantém e que quer transmitir às outras classes para garantir sua hegemonia (1994, p. 30).

todas as suas contradições contra todos os seus privilégios e inclusive contra sua própria formação: contra aquilo que a sociedade pequeno-burguesa capitalista fez dele. Em seus escritos e em suas ações, em seu compromisso com sua época, Sartre foi exatamente este monstro criado pela burguesia contra a própria burguesia.

É na condição de intelectual, de ideólogo do homem ontologicamente livre e historicamente alienado, que o escritor francês se permite discutir filosoficamente – no campo da política e da moral principalmente – as origens, as características e os desdobramentos de realidades como a violência, a opressão, a alienação, o racismo, o colonialismo, e a revolução. Esses temas são norteadores desta pesquisa e são trabalhados em três capítulos que buscam apresentar os principais conceitos e noções sartreana para compreender em que sentido Sartre trabalha o problema da violência. Para tanto, será usado como texto central o prefácio de Sartre ao livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon.

No primeiro capítulo desta pesquisa serão apresentados os principais conceitos da filosofia sartreana partindo do pressuposto de que toda a obra de Sartre, desde os escritos associados ao *O ser e o nada* até àqueles que se seguem após a *Crítica da razão dialética* estão coerentemente comprometidos com a investigação filosófica a respeito do homem. Como o homem é o ser pelo qual e para o qual a violência – instrumento de negação radical – vem ao mundo, é preciso entender o que é esta realidade humana e em que sentido ela se põe como instauradora e transformadora do mundo.

No segundo capítulo será feito um estudo minucioso sobre o prefácio de Sartre ao livro *Os condenados da terra*, do filósofo de ascendência africana, Frantz Fanon, pois é neste prefácio que esta pesquisa se concentra para desenvolver a discussão sobre a profundidade do tema da violência em Sartre. Guiado pelo percurso metodológico apresentado nesta introdução, este capítulo trará como estrutura de exposição as três primeiras perguntas metodológicas que Sartre apresenta em *Que é literatura?* Ou seja, pretende responder 1) o que é esse prefácio na conjuntura em que ele surge?; 2) Por que o esforço de escrever o prefácio de um livro de autor negro direcionado para o Terceiro Mundo?; 3) Para

quem se direciona a escrita deste prefácio ou, em outras palavras, quem é o público-alvo do texto sartreano?

No terceiro capítulo será desenvolvida a quarta pergunta metodológica que se direcionará especificamente ao problema central desta pesquisa, a saber: a violência em Sartre. Assim será trabalhado a dialética da violência em situação expondo os quatro momentos da violência. Quais sejam: 1) a identidade opressora que impõe a alienação; 2) o ódio do oprimido contra si caracterizado pela revolta; 3) a violência irreprimível contra o opressor que se manifesta enquanto resistência; e 4) o homem que precisa contrapor-se violentamente contra o opressor que ele mesmo tornou-se, rumo à revolução permanente do homem autêntico.

Ao final, se esta pesquisa o leitor conseguir ao menos desvincular o fenômeno da violência de sua imediata associação com um valor moral de bem ou mal, onde ela geralmente é posta, direcionando-a assim a uma função instrumental e não valorativa *a priori*, já será um resultado satisfatório. Se, além disso, for alcançado o intento de o interlocutor reconhecer na violência sua face transformadora, será possível retomar o ponto de vista ético a respeito deste tema e reinterpretar, bem como redimensionar, o uso desta ferramenta nos movimentos político-culturais.

Deste modo, esta pesquisa não se conclui como uma apologia à violência, mas sim – pelo contrário – uma investigação das consequências e dos limites da violência enquanto instrumento de opressão ou de revolução. O alvo segue sendo o vislumbre de um tempo onde a violência opressora exista apenas enquanto um passado histórico e uma possibilidade distante e dispensável, em respeito à liberdade e autenticidade do Eu e do Outro, portanto, dos homens no mundo.

2 DO HOMEM ONTOLOGICAMENTE LIVRE AO HISTORICAMENTE ALIENADO

Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) apresenta o existencialismo como uma doutrina que se divide em duas frentes: os existencialistas cristãos, a quem ele referencia por Karl Jaspers (1883 – 1969) e Gabriel Marcel (1889 – 1973), e os existencialistas ateus, nos quais, para o francês, está Martin Heidegger (1889 – 1976), com sua obra-prima *Ser e Tempo*, Simone de Beauvoir (1908 – 1986) – incansável pensadora engajada com a escrita de sua época, e o próprio Sartre – para quem é apenas o “fato de admitirem que a existência precede a essência, ou se se quiser, que temos de partir da subjetividade” que aproxima ambos os seguimentos existencialistas.¹⁴

Contudo, interessante, aquilo que se apresenta a Sartre como o que distingue um grupo existencialista do outro não é o mesmo critério adotado pelo filósofo húngaro Georg Lukacs (1885 – 1971), por exemplo, que atrelando o existencialismo a “uma concepção mais positiva” põe nesta positividade a justificação da religião para alguns existencialistas e um ateísmo religioso para outros¹⁵, fazendo assim a distinção como “existencialismo alemão” e “existencialismo francês”.

Seja enquanto ateu ou enquanto francês, o “existencialismo” sartreano se destaca como uma leitura do mundo – e principalmente do homem – referencial para o século XX.

14 SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Conferência apresentada em 1945 e publicada pela primeira vez em 1946, em poucos exemplares que logo acabou e foi reimpressa em nova tiragem, a qual Sartre, em uma, assumidamente, atitude de má-fé – como ele próprio fala no documentário Sartre por ele mesmo, nega consentimento à nova publicação. Aqui na edição Os pensadores, 1973, p. 11.

15 LUKACS, Georg. *Existencialismo ou Marxismo*. Publicada pela primeira vez em 1947 com segunda edição francesa em 1960, ano de publicação da *Crítica da Razão Dialética*. Nesta segunda edição que data de uma fase declaradamente marxista de Sartre, Lukacs reitera em nota sua crítica ao existencialismo usando como sustentáculo para a manutenção da crítica e do texto sem nenhuma alteração pelo próprio fato de que “Sartre e Merleau-Ponty tenham mudado fundamentalmente, nesse lapso de tempo, sua posição política, e portanto filosófica”. Aqui, edição de 1979, p.40. Essa problemática do “ateísmo religioso” voltará a ser trabalhada aqui quando da crítica sartreana à relação dos negros/colonizados para com suas religiões.

Sarte é um pensador burguês que no período entre-guerras tenta descrever os fenômenos do novo mundo a partir da ótica desta nova concepção de *homem* enquanto jogado no mundo sem um sentido *a priori*, ou seja, numa existência absurda¹⁶, em que o homem está “condenado a ser livre”¹⁷, pois terá que inventar-se constantemente, reinventar-se contra o que fizeram dele em nome do que ainda não é. O homem é este ser que escapa a todo o rígido determinismo dentro ou fora de si, um ser imediata e integralmente responsável por todas as suas ações. Assim “o homem é intrínseca e ontologicamente livre”¹⁸.

Conceber, entretanto, que a condição – e não a natureza¹⁹ – ontológica do homem é a própria liberdade em uma tradição pautada nos princípios de universalidade e abstração abre margem para inúmeras questões e mal entendidos conceituais, os quais Sartre não se dedica ao esforço de responder por completo; pois sua proposta filosófica parece estar mais preocupada em questionar pela ação do que demonstrar pelo conceito reafirmando sua escolha por uma filosofia ensaística, ou seja, mais comprometida em problematizar, questionar e negar as verdades e valores postos como universais do que fundar novos valores e verdades que se pretendam absolutos. Entretanto não cabe aqui a precipitação de instaurar um Sartre que não propõe uma verdade e uma universalidade.

16 O absurdo é uma noção extremamente cara às filosofias francesas da existência, de modo que está presente tanto na sua produção filosófica como na sua produção literária. Como exemplo é possível tomar *O mito de Sísifo*, de Albert Camus, bem como a peça *Entre quatro paredes*, de Sartre, obra na qual é possível encontrar várias proximidades dramáticas com o que depois seria intitulado Teatro do Absurdo. Tais proximidades podem ser tomadas pela ótica de um teatro que aborda o absurdo através de três evidências: crise do objeto, crise do sujeito e crise da linguagem. Entretanto esta proximidade na construção de uma dramaturgia que põe a questão do absurdo da existência não deve ser identificada nem confundida com a estética do absurdo, pois o texto sartreano em questão que tematiza o absurdo, por exemplo, não traz como orientação de concepção cênica e construção de personagens a mesma proposta estética de Eugène Ionesco e Samuel Beckett, por referência. Sua encenação está mais referenciada numa estética clássica da tradição teatral da tragédia e do mito provocando situações-limites do que de um “simbolismo abstrato” (MÉSZÁROS, 2012, p. 52), tal como o próprio Sartre classifica, por exemplo, *Fim de Partida*, de Beckett. Tal afastamento do Teatro do Absurdo parece não ser tão cristalizado como anteriormente se for observada a adaptação do texto *As Troianas*, de Eurípedes, em 1965, onde o próprio Sartre admite ter se inspirado na linguagem teatral da estética do absurdo para propor a dramaturgia de *As Troianas*.

17 SARTRE, 1973, p. 15.

18 SILVA, Cléa e Gois. *Liberdade e consciência no existencialismo de Jean-Paul Sartre*, 1997, p. 81.

19 “O verdadeiro problema para nós é definir em que condições há universalidade. [...] Estamos de acordo neste ponto: não há natureza humana, ou, por outras palavras, cada época desenvolve-se segundo leis dialéticas, e os homens dependem da época e não de uma natureza humana.” (SARTRE, 1973, p. 37)

Sartre, no livro *Vérité et existence*, diz que a verdade não é uma organização lógica e universal de “verdades” abstrata. Para ele, verdade é a totalidade do Ser em tanto quanto este Ser se manifeste como um “há/tem/existe” na historialização da realidade humana.²⁰ A verdade é, portanto, a objetividade do subjetivo, sendo este último seu fundamento:

O fundamento da Verdade é a *liberdade*. Por isso o homem pode *escolher a não-verdade*. Esta não-verdade é a ignorância ou a mentira. Por outro lado, o desvelamento implica que o que é desvelado está originalmente oculto. Subjetivamente, isto significa que a *condição humana é originalmente [de] ignorância [no sentido de não-saber]*. Enfim o comportamento de desvelamento é ativo: para deixar aparecer o Ser tal como ele é, *ele [o homem] precisa ir buscá-lo*. (SARTRE, 1989, p.35. Grifo nosso)²¹

O homem é originalmente ignorante (no sentido de não conhecer) a respeito do Ser. Sua falta de conhecimento (ou reconhecimento) se dá porque ele é ontologicamente *nada*. Sua condição ontológica é a de ser liberdade. Esta mesma liberdade é o contexto existencial e histórico da verdade enquanto conhecimento. E essa verdade está, de início, velada. Querer descobri-la é agir na direção dela, ou seja, inicialmente escolher buscá-la.

Quando a liberdade é posta na ontologia humana pela via da escolha e pela responsabilidade a qual esta acarreta, Sartre afirma que o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para toda a humanidade, de forma que uma escolha nossa traz sobre si a responsabilidade perante toda a humanidade²². Por outro lado, humanidade não deve ser entendida aqui exclusivamente como o substantivo que refere-se ao coletivo universal e abstrato dos seres humanos, tal como a tradição o toma, principalmente após o sujeito transcendental kantiano.

²⁰ SARTRE, J-P. *Vérité et existence*, Ed. Gallimard, 1989, p. 21.

²¹ “Le fondement de la Vérité est *la liberté*. Donc l’homme peut *choisir la non-vérité*. Cette non-vérité est ignorance ou mensonge. D’autre part le dévoilement implique que ce qui est dévoilé est originellement voilé. Subjectivement, cela signifie que la condition de *l’homme est originellement ignorance*. Enfin le comportement de dévoilement est activité: pour laisser paraître l’Être tel qu’il est, *il faut aller le chercher*.” (Tradução nossa).

²² SARTRE, 1973, p. 13.

Humanidade também pode – e neste caso deve – ser um termo compreendido pela sua função adjetiva: a qualidade que torna cada um humano, o elemento próprio que faz do homem um ser humano e que, concomitantemente está presente em todos os homens, quando então podemos tomar o termo em sua função substantiva, ou seja, o conjunto dos homens que cultivam em si a humanidade.

Uma afirmação desta, quando recebida de modo apressado ou mesmo desatento ao pensamento sartreano em sua inteireza, pode levar o leitor à estreita aproximação entre a moral sartreana e a moral kantiana em seu imperativo categórico²³. Entretanto, basta um pouco mais de esforço e se entenderá a questão: de partida, tanto em Kant como no paradigma da filosofia iluminista, a liberdade está associada a uma deontologia, um *dever-ser*, um ponto de chegada (ou reencontro) a partir da razão²⁴. Já na filosofia da existência de Sartre, a liberdade, enquanto ontológica, aparece – com a licença anacrônica da expressão – como a *arché* do homem: ela é o “princípio fundante e constituinte” da existência humana, uma pretensa “essência”, que na verdade é uma condição, e que coincide com a angustiante contingência de seu ser. Esta realidade humana

é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do “reflexo-refletidor”. O

23 “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” KANT, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 59. Em seu texto “Determinação e liberdade”, publicado no livro “Moral e sociedade”, Sartre começa sua reflexão apresentando uma questão-problema que muito acrescenta na discussão aqui levantada. E ele diz (1969, p.33): “O que é a experiência ética na sua objetividade? Começemos por eliminar as *morais imperativas* (Kant, Nietzsche, etc.): são, em conjunto, tentativas de unificar as prescrições empíricas de seu próprio tempo, tentativas de reconstruir as ‘tábuas de valores’ ou os imperativos, objetivando sob forma ética (portanto universal) impulsos subjetivos e singulares.”

24 “Ser livre, nesse sentido [kantiano], é ser capaz de obedecer à razão. Podemos chamar-lhe de liberdade do sábio. Mas esta liberdade supõe uma outra, que Kant chama de liberdade transcendental, e à qual se costuma aplicar a designação de livre-arbítrio. Se a liberdade prática consiste na obediência à lei moral, mister se faz que o homem não se encontre sujeito ao determinismo da natureza. Ser livre praticamente é não depender da compulsão sensível das inclinações; mas o homem não se libertará dessa compulsão, se não for livre absolutamente; noutros termos, os seus atos não devem necessariamente ser determinados. Ora, na medida em que existe no tempo, o homem está sujeito à lei mecânica do encadeamento dos fenômenos: toda ação que ocorre num dado instante é condicionada por aquilo que ocorreu nos instantes anteriores. Logo, enquanto se encontra inserida no mundo dos fenômenos, a ação humana não é livre.” (PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant. Introdução e tradução de Raimundo Vier*. 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 137).

homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. [...] A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*. (SARTRE, 2014, p. 545)

Este nada e esta nadificação que dele deriva é o leque de possibilidades presentes em cada momento que o homem é posto em xeque no mundo, através da necessidade de fazer uma escolha situada. A liberdade, portanto, torna-se uma realidade constante e presente no *fazer-se* do homem.

Mesmo com todo esforço sartreano de apresentar a liberdade no âmbito da ação concreta e contingente do homem, ainda há estudiosos que insistem nesta aproximação conceitual, como o próprio tradutor de *O existencialismo é um humanismo*, Vergílio Ferreira²⁵.

Na tentativa de sanar este mal entendido, cabe dizer: quando Sartre fala que ao escolher a si, o homem escolhe a humanidade, não é de um universal abstrato forjado por um imperativo categórico que está falando. O francês refere-se à possibilidade do homem manifestar-se no mundo como um modelo único e sem cópias. Essa subjetividade autêntica surge criando-se do nada de possibilidades em situação. Um modelo não para se seguir à risca, mas para desvelar uma via possível de autocriação, um exemplo subjetivo (e não imperativo) do exercício desta liberdade ontológica.

25 Em sua nota de número 8, na página 13 da edição aqui apresentada, de 1973. Não se trata aqui de defender que não há influência kantiana no pensamento sartreano. Seria, no mínimo, desonesto. Além do mais é inevitável traçar alguns paralelos entre Sartre e Kant, tal como faz Raymond Aron (1970, p.111) quando diz que “A crítica sartriana quer ser, para o marxismo, o que a crítica kantiana, segundo as fórmulas que aprendemos na escola, era para a física de Newton. Sartre quer mostrar a possibilidade de uma História que será a realização progressiva da verdade”. O que está em questão não é a possibilidade de uma aproximação filosófica, mas sim de uma identidade conceitual. O que Kant entende como liberdade, por exemplo, difere em muito do que Sartre entende pelo mesmo conceito. E por ser este um conceito central em Sartre, esta diferença demarca consequências importantes no desdobramento filosófico de cada autor. Enquanto, por exemplo, Kant está preocupado com a liberdade deontológica necessária ao direito normativo, Sartre direciona a liberdade humana – que não é ambivalente, mas sim ambígua – para a criação, a invenção de novos possíveis em situações de conflito e/ou violência. Nas palavras de Sílvio de Almeida (2016, p.85), a solução dada por Kant para o problema da liberdade em sua filosofia é dividi-la em duas: “liberdade interna e liberdade externa. A primeira refere-se ao domínio do que o filósofo chama de autonomia da vontade; já a segunda diz respeito ao móbil da ação humana no mundo, em uma perspectiva social. É certo que, se aquilo é exterior, a minha consciência não pode balizar minha ação livre (e liberdade pressupõe moralidade e racionalidade), o ‘conflito de liberdades’ torna-se inevitável. A filosofia kantiana não incorpora o conflito; ela é a filosofia do consenso, o que em parte explica porque, em Kant, a verdade busca refúgio longe das contradições inerentes da concretude histórico-social”.

Escolher toda a humanidade é, na verdade, escolher uma possibilidade de existência onde a condição de humano de todo e cada homem também pode fazer-se. Porém, não significa um modelo de existência no qual todo e cada homem devam fazer-se. Sartre reconhece a liberdade como a abertura para as possibilidades e não como o resultado de uma deontologia.

Quando o escritor da existência se põe a tematizar a liberdade como central em sua proposta filosófica não é para instaurar uma nova categoria universal e absoluta na filosofia contemporânea. A liberdade só é central no pensamento sartreano porque ele não se direciona para uma categoria enquanto um “Em-si” universal, mas para o homem concreto, que é ontologicamente liberdade. Como percebem Eliana Paiva e Rita Bittencourt²⁶, no texto sobre a análise sartreana do povo e da burguesia brasileira,

quando [Sartre] afirma que o apoio mundial aos revolucionários brasileiros significa um compromisso com a *liberdade humana* e o engajamento como forma de emancipação coletiva, Sartre ressalta que a resistência é um dos componentes possíveis para a construção de uma *filosofia do sujeito*, na qual a crítica da política e a articulação de movimentos sociais *sejam lutas de liberdade*. (PAIVA, E; BITTENCOURT, R. In: CASTRO e NORBERTO (orgs.), 2017, p. 43. Grifo nosso)

Ou seja, ao se falar em uma filosofia da liberdade no existencialismo sartreano deve-se entender por isto, uma filosofia do sujeito livre, o qual engaja-se em conflitos políticos e movimentos sociais por escolher e construir lutas *de liberdade*, e não *para a liberdade*, o que repõe o argumento ontológico da liberdade não como absoluta, mas como condição humana e historicamente situada.

Portanto, a liberdade é o termo ontológico para abordar o homem, que é a verdadeira preocupação de Sartre desde seus escritos de juventude até seus escritos de maturidade. É porque sua preocupação é prioritariamente com o homem

²⁶ Artigo intitulado “A resistência sob o fogo cruzado do capital” sobre o texto sartreano “Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois” (*Situações VIII*); publicado no volume 2 da coleção *Sartre Hoje*, organizada por Fabio C. L. Castro e Marcelo S. Norberto, em 2017. Ainda como contribuição à discussão aqui posta, vale ressaltar que tal artigo conclui-se dizendo: “Não basta fundir a subjetividade na estrutura marxista, sempre disposta a provocar rupturas; é preciso compreender a subjetividade no âmbito do marxismo para a fim de que a filosofia materialista permaneça fiel à sua vocação a de uma filosofia da liberdade e que nela esteja também o sujeito” (2017, p. 47).

e suas relações (com os outros e com o mundo) que Sartre pode definir este homem como liberdade e anos depois falar que esta condição do homem foi alienada.

Partindo do pressuposto de que Sartre é um pensador inteiramente coerente com sua proposta filosófica de discutir o problema do homem – enquanto tal e em sociedade – na filosofia contemporânea, esta parte da pesquisa desenvolverá os principais conceitos da filosofia sartreana. Será feito um percurso entre os textos que dialogam diretamente com a escrita de *O ser e o Nada* e, por outro lado, mas não se contradizendo, com os textos que conversam mais com a *Crítica da razão dialética*.

A intenção da exposição a seguir é mostrar como os conceitos centrais do pensamento sartreano mantém certa coerência com seu objeto de pesquisa filosófica – que também é o sujeito da mesma: o homem concretamente livre e situado. Busca-se aqui que esta condição humana apresentada pelo aparato filosófico sartreano dialogue com o problema central desta pesquisa e atual para nossa sociedade: a violência que se manifesta pelo homem e contra ele em certas situações históricas.

2.1 Consciência e intencionalidade

A liberdade ontológica sartreana se apoia na consciência do homem. Entretanto para que isto fique nítido é preciso assimilar o que Sartre entende por consciência e, de forma mais precisa, o que ele entende por consciência de si, pois o reconhecimento da liberdade como condição do existente se dá no momento mesmo em que a realidade humana toma consciência de si enquanto existente.

A consciência, em Sartre, começa a ser exposta em detalhes na introdução d'*O Ser e o Nada*, onde o autor tenta trilhar um caminho em busca do fenômeno descrevendo-o. Contudo sua defesa de uma consciência de ser consciente – consciência vazia de um *Eu* pré-formatado contra o que defendiam os neokantianos – já está presente desde seu primeiro texto propriamente filosófico, *A transcendência do Ego*, de 1934. Sobre esta questão é preciso destacar duas

grandes referências no que diz respeito ao conceito sartreano de consciência, a saber: René Descartes e Edmond Husserl.

Descartes e seu *cogito*²⁷ foi tomado enquanto primeiro passo em um caminho em busca de um conhecimento indubitável; a primeira certeza verdadeira de uma subjetividade²⁸. Também em Sartre, não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: *penso, logo existo*. É aí que se atinge a verdade absoluta da consciência²⁹. Entretanto, para Sartre, esta descoberta não instaura apenas o sujeito individual, instaura também – ao mesmo tempo e com a mesma certeza – o outro. Será trabalhada aqui esta questão. Por enquanto cabe frisar esta influência forte do *cogito* cartesiano no pensamento sartreano para entender a consciência.

A outra forte influência que o filósofo da liberdade sofreu na sua concepção de consciência foi a de Husserl que, pelo método fenomenológico, ofereceu a Sartre “os instrumentos para criticar o academicismo francês e renovar a concepção da relação consciência-mundo”³⁰ de modo que a fenomenologia conserva consigo o distanciamento existente entre consciência e seu objeto que em Husserl ocorre, de certo modo, por sua *epoché* – pondo entre parêntese a existência para buscar a essência (portanto a verdade pura) das coisas. Contudo o existencialismo não mergulha na busca interior por uma essência. Seu alvo é fora, é a existência:

27 O método cartesiano da dúvida metódica o leva a várias suspensões e questionamentos hiperbólicos da realidade até deparar-se com esta primeira verdade clara e distinta ao seu espírito: “adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: ‘*eu penso, logo existo*’ era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” (DESCARTES, 1983, p.46)

28 Parte-se aqui de uma perspectiva metódica no campo da filosofia para afirmar com Sartre que Descartes foi o primeiro pensador europeu moderno a instaurar o sujeito como ponto de partida filosófico. Entretanto, não é negligenciado ao espírito desta discussão a influência de outros autores que já vinham trabalhando a importância da subjetividade na discussão filosófica. De uma maneira menos sistemática, mas voltada para uma investigação mais contingente e sem pretensões universais temos no nascer da modernidade os ensaio de Michel de Montaigne, onde a narrativa sobre o mundo e o conhecimento de si, das relações e das coisas se dá em primeira pessoa. Por outro lado, não menos importante, porém menos reconhecido na história da filosofia, o medieval da patrística, Agostinho de Hipona (antiga cidade argelina) foi um filósofo dedicado a uma investigação sobre a participação ativa do homem para com o conhecimento, o que bem pode-se ver em sua obra Solilóquios, bem como para os desdobramentos desta ação subjetiva no campo moral, tal como observa-se em sua obra sobre o livre-arbítrio.

29 SARTRE, 1973, p. 21. Em *O Ser e o Nada*, Sartre associa o *cogito* cartesiano ao momento posterior do que ele chama de “*cogito pré-reflexivo*”.

30 CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*, 2016, p. 34.

A questão mais importante é de como vamos examinar o ser humano. Husserl vai no interior, aos atos, às vivências para conhecer o sujeito que apreende o fenômeno, para poder conhecer as características do que está fora (não factualmente), mas conforme foi apreendido pelo sujeito, faz uma análise do ponto de vista do espírito. Os existencialistas, interessados nessa existência do ser humano, permanecem fora. (ALES BELLO, 2006, p.95)

Entretanto, a intencionalidade da consciência, em termos husserlianos, onde “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”³¹ é elemento decisivamente forte na consciência sartreana, pois como diz o próprio, “Husserl define a consciência como transcendência. De fato: é sua tese, sua descoberta essencial.”³². Para Sartre, assumir que consciência é “*consciência de*” significa que esta transcendência³³, esta intencionalidade para algo fora de si é a estrutura constitutiva da consciência. Portanto, a evidência ontológica da existência da consciência é que ela nasce tendo por objeto um ser que ela não é, um ser sempre fora de si.

Desta forma, a consciência é “um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*”³⁴, de modo que o ser fora da consciência, o ser transfenomenal, é tomado como o que existe independente da consciência, pois é em si mesmo, *ser-Em-si*. É maciço e plena positividade desconhecendo, assim, a alteridade. Ao *ser-Em-si* escapa até a temporalidade. Mas é oportuno deixar de lado o aprofundamento do Em-si, pois aqui, tal como no próprio Sartre, o interesse maior é no homem, e não nas coisas.

Antes de focar na intencionalidade da consciência, é preciso tomar nota do que Sartre nomeia, já em *A transcendência do ego*, de consciência irrefletida. Seria ela uma instância da consciência não intencional? Não é o que parece. Nesta

31 CASTRO, 2016, p.35.

32 SARTRE, 2014, p. 34.

33 Cabe alertar que transcendência aqui não traz o sentido da tradição e que é homologado em Kant como diferente da noção de transcendental. Pois como nos lembra Luciano Donizetti, em seu artigo intitulado “A epistemologia na filosofia de Sartre”, publicado na revista *Cadernos Sartre*, em 2012, “antes de ser algo que exceda a experiência possível (Kant), a transcendência é entendida [por Sartre] como relação com as coisas mesmas, enquanto a imanência se resume à percepção que a consciência tem de si mesma (conforme Husserl); nesse jogo intencional que é a consciência fica claro que conhecer é um ato transcendente, o que leva a filosofia de Sartre para o centro da questão epistemológica.” (SILVA, 2012, p. 73-74).

34 SARTRE, 2014, p. 35.

primeira reflexão filosófica sobre o *Eu*, o filósofo da existência apresenta a instância do Ego como sendo de natureza fugidia e toda tentativa de capturá-lo de frente derruba a consciência em um plano irrefletido. Quando o *Eu* aparece irrefletidamente é porque sua aparição não se deu num reconhecimento de si mesmo, mas sim numa espécie de observação de si por uma ótica exterior a si. É o não reconhecimento imediato de si enquanto consciente de si e de sua relação com o mundo. É o que Sartre nomeia como *Eu-conceito*, ou seja, uma percepção imediata do eu que não se vê incluída nele, pois tal aparição do eu nada mais é que uma aparição complementar do mundo enquanto *Em-si*.

Exemplos pertinentes para esta pesquisa da consciência irrefletida é a de um funcionário de uma grande empresa responder sobre o que faz dizendo “estou fazendo o almoço de amanhã [pois a empresa não oferece alimentação durante o expediente]”, ou, quando perguntado pela identidade racial em um formulário, um brasileiro de periferia responder “marquei que sou ‘branco’ [porque não tenho pele muito escura]”. Já na década de 1930, Sartre entendia esse tipo de abordagem sobre si mesmo como um conceito vazio, pois tornava o Ego expressão vazia de si e idêntica ao mundo.

O problema maior é que ao cair no irrefletido, ou seja, ao praticar uma percepção de si enquanto *Eu-conceito*, o Ego não apenas se esvazia, mas também se degrada. Perde toda sua intimidade. Entretanto, nem por isso a consciência irrefletida deixa de ser intencional: ela apenas não se percebe como tal, nem como agente da intencionalidade posta (como a de marcar o formulário). Deste modo, ela continua a existir por alguma intenção que, nos exemplos dados, seriam respectivamente suprir a necessidade fisiológica de alimentar o corpo e concluir o preenchimento de um formulário.

N’O *Ser e o Nada* a consciência irrefletida aparece acompanhada da consciência pré-reflexiva, que já não é mais um movimento exclusivamente para fora, mas um primeiro movimento imediato da consciência em direção a si mesma que resulta em uma percepção imediata do objeto, quando a consciência volta-se para si mesmo enquanto consciência de ser consciente. Sartre entende que enquanto pré-reflexiva, a consciência é uma “consciência não posicional de si” ou,

graficamente falando, consciência (*de*) si, que se apresenta em três dimensões: intenção, prazer e dor³⁵.

Esta consciência imediata (*de*) si enquanto consciente é a instância pré-reflexiva³⁶ da consciência. Para que a consciência saia da imediaticidade pré-reflexiva sobre si mesmo rumo ao *cogito reflexivo* da consciência, ou seja, como consciência posicional de si (para além da instantaneidade não posicional expressa pelo uso dos parênteses), é preciso explicar o Para-si da consciência. Mas para entender o Para-si é preciso passar pela negação própria ao nada da consciência de existir.

2.2 Negação e interrogação

A negação surge como possibilidade eminente da interrogação, conduta humana privilegiada na busca pela possível relação de síntese entre a consciência e o mundo ou, se preferir: entre o Para-si e o Em-si. Isto porque é pela interrogação que é possível “encontrar uma falta objetiva no ser”³⁷ e, com isso, mostrar que embora repleto de si, o Em-si é atravessado pelo Para-si. Portanto, a interrogação é

uma ponte lançada entre dois não seres: o *não ser do saber* do homem, e a possibilidade de *não ser, no ser transcendente*. Por fim, a pergunta encerra a existência de uma verdade. Pela própria pergunta o investigador afirma esperar a resposta objetiva, como se lhe fosse dito: ‘é assim e não de outro modo’. Em suma, a verdade, a título de diferenciação de ser, introduz um terceiro não ser como determinante da pergunta: o não ser limitador. (SARTRE, 2014, p. 45)

Toda interrogação encerra em si três fortes negações: 1) a negação daquilo que ignoro, ou seja, que não sei, não conheço e por isso pergunto; 2) a possibilidade de que a resposta à pergunta feita possa ser dada negativamente pela transcendência do ser interrogado, ou seja, a possibilidade de ter como resposta um,

35 SARTRE, 2014, p. 25.

36 CASTRO, 2016, p. 63.

37 SILVA, 2012, p. 82.

“não”, “nunca”, “ninguém”, “nada/coisa alguma”, “vazio” dentre outras expressões que indicam negação; 3) a negação limitadora fruto de uma afirmação verdadeira, pois toda verdade objetiva sobre algo traz consigo a negação de tudo o mais que não é a identidade daquele algo/alguém, ou seja, ao dizer “ele é negro” ou “ele é escravo” se indica respectivamente (ou concomitantemente – dependendo de quem fala) que o “objeto” interrogado *não é* branco, *nem* amarelo, *nem* pardo, bem como *não é* cidadão, *não é* livre, *não é* empregado. Desta forma, a interrogação, enquanto condição humana privilegiada, põe a negação no mundo, instaura a possibilidade do não-ser de modo que o não-ser da consciência – seu nada – só pode ser concebido no ser transcendente de modo secundário, ao mesmo tempo que o ser (Em-si) só pode ser percebido pelo nada que lhe atravessa.

Não obstante, como atesta Eliana Paiva, se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer a do ser. Essa negação nos remete ao nada como sua origem e fundamento³⁸. E nas palavras de Luciano Donizetti, o fundamento do ser não é outro que a liberdade, já que sem ela, sem seu *não* irrestrito, o ser não seria; é pela negação (pelo outro do ser) que o ser vem ao mundo. Assim, a negação é o “acontecimento absoluto” por onde “ocorre uma fissura no ser”³⁹. A negação originária da consciência, portanto, não se trata de uma cisão em dois seres externamente distintos, mas sim de uma rachadura, uma ruptura no ser que, assim, se mostra duplo: Em-si e Para-si.

A interrogação põe a negação e a negação revela o *ser* em sua rachadura de *não-ser*. É, portanto, pela via da negação que toda mudança ou transformação é possível. Em um campo ontológico é por ela que o ser torna-se transfenomenal. É por meio dela que historicamente é possível a transformação, a mudança, o movimento do homem, do mundo e da cultura enquanto relação dos homens com os outros e com o mundo.

Nesta esteira da negação como instauração do não-ser no mundo, Sartre põe em questão as ideias de destruição e fragilidade, que só são possíveis no mundo – tal como a interrogação – pelo homem, pois mesmo quando há uma

38 AGUIAR, Eliana Sales Paiva. 2003, p. 25. (Dissertação de mestrado)

39 SILVA, 2012, p. 83.

rachadura geológica ou a passagem de um ciclone, o que ocorre é uma redistribuição das massas de seres não havendo nem mais nem menos que antes. O mesmo é possível dizer do efeito modificador de uma bomba atômica, por exemplo. A fragilidade, por sua vez, é certa probabilidade mais ou menos presente de *não-ser* para um ser em determinadas circunstâncias, ou seja, quanto mais possível for de um *ser* vir a *não ser* mais, tanto mais frágil ele será. Entretanto, quem põe estes juízos possíveis sobre o homem e o mundo não é senão a consciência humana. É por isso que Sartre escreve já em *O ser e o nada*, obra escrita e publicada durante a Segunda Guerra Mundial, que é o homem

que torna as cidades destruíveis, precisamente porque às coloca como frágeis e preciosas e toma um conjunto de medidas de proteção quanto a elas. Somente por causa dessas medidas é que um sismo ou erupção vulcânica podem *destruir* as cidades ou construções humanas. E o sentido primeiro e a razão final da guerra acham-se contidos mesmo na menor das construções humanas. [...] Ao mesmo tempo, porém, a destruição implica a compreensão pré-judicativa do nada enquanto tal e uma conduta *diante* do nada. (SARTRE, 2014, p. 49. Grifo do autor)

O juízo de algo, pelo homem, enquanto destrutível ou destruído põe uma compreensão imediata (ou, podemos dizer, pré-reflexiva⁴⁰) do nada enquanto nada, ou seja, enquanto possibilidades de *vir-a-ser* do *não-ser* desvelado.

Historicamente a negação aparecerá nas relações humanas – e conseqüentemente no mundo – em, pelo menos, três âmbitos: revolta, resistência e revolução⁴¹. A negação – característica do ser da consciência enquanto o nada que é – aparece entre os homens concretos como negação de uma situação historicamente posta tais como a de violência e de opressão. Neste sentido, negar tal situação aparece historicamente como um ato de revolta, resistência ou revolução.

40 Sartre, em seu livro *O idiota da família – Vol. 2* (com primeira edição publicada em 1971) diz que a compreensão é “um acompanhamento mudo do vivenciado, [...] é uma apreensão obscura do sentido de um processo para além de suas significações; em outros termos, ela mesma é vivenciada, e eu chamarei de *pré-reflexiva* (e não irrefletida) porque aparece como uma reduplicação, sem distância, da interiorização.” (SARTRE, 2014, p. 1551. Grifo nosso)

41 Caberia aqui falar também dos rebeldes, tal como Sartre os toma em *Furacão sobre Cuba*, mas voltaremos em breve à relação entre resistência e rebeldia. Contudo, fica registrado que há, pelo menos, mais esta ação histórica de negação: a rebeldia.

A revolta, em Sartre, é uma negação do real que parte da subjetividade contra sua própria situação ou alguma situação que lhe afeta. É um voltar-se contra o externo a si de maneira que, quando Sartre aborda o sofrimento de um homem negro, em seu texto intitulado *Orfeu Negro*, ele associa este sofrimento à recusa de si enquanto sofredor. É enquanto face obscura da negatividade que o negro se abre para a revolta e para a liberdade⁴². Ou seja, o negro se toma como negação radical de sua situação histórica em nome de sua condição humana de liberdade que se manifesta pela negação do ser-no-mundo tal como o fizeram: escravo ou, de outro modo, colonizado, indígena, dentre outras identidades opressoras.

Porém cabe aqui um alerta: ao tomar as expressões “escravo” e “colonizado” nesta perspectiva é preciso deixar nítido que essas expressões não são ontologicamente adequadas. O que se alerta aqui é que nem o escravo nem o colono possuem uma “essência”, “natureza” ou “condição” humana de assim sê-lo. O homem não nasce escravo nem colonizado: ele é, em situação, escravizado ou colonizado. Não obstante, esta discussão retornará no momento oportuno. Por ora, sobre a revolta, pode-se dizer que ela é um movimento solitário de negação de uma dor, um sofrimento; revolta é, por consequência, recusa de sofrer, é a face oculta da negatividade⁴³. Em outras palavras, revoltar-se é voltar a própria subjetividade para uma situação de não-sofrimento, é sempre um ato a partir da ideia de retorno a uma situação inexistente no momento senão enquanto imagem no revoltado de um passado vivido ou de um futuro imaginado: revolta é *re-volta, voltar novamente, seja à realidade passada ou à imaginada*.

A resistência, por sua vez, apresenta-se como um movimento de negação intermediário entre a solidão da revolta e a coletividade da revolução. Na resistência, mesmo que cada sujeito esteja integralmente dedicado à sua negação subjetiva e, muitas vezes solitária, tem a consciência de que não é o único a realizar tal negação; e quando realiza esta negação (que pode se dar de inúmeras maneiras práticas) sabe que não é só em nome de sua liberdade individual que ele a realiza:

42 SARTRE, Jean-Paul. “Orfeu Negro”. In: *Reflexões sobre o racismo*, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968, p. 119.

43 SARTRE, 1968, p. 119. Para a pesquisadora Julia Kristeva a verdadeira revolta não está em um ato isolado que vise determinado objeto: ela está na representação repetida deste ato, que o extrai de sua realidade e o confere poder imaginário de uma recriação (*Sentido e contra-senso da revolta*, p.264).

ao negar uma situação, o resistente projeta-se como defensor da liberdade de todos e cada um.

Sartre expõe com clareza esta ideia de resistência em, pelo menos, dois textos: *A república do silêncio*⁴⁴ e *O que é um colaborador?*⁴⁵. No primeiro texto, o francês diz que estando encurralado sob o domínio alemão, cada gesto de um francês tinha o peso de um engajamento. A este respeito ele completa que não se refere àquelas elites que ficaram publicamente conhecidas como “os verdadeiros Resistentes”, mas se refere sim a “todos os franceses que, a cada momento do dia e da noite, durante quatro anos, disseram não” aos alemães. Já no segundo texto o francês de formação burguesa, criticando os franceses colaboradores da ocupação alemã, categoricamente afirma que “diante deles a resistência, que terminou por triunfar, mostra que o papel do homem é de sempre dizer não aos fatos, mesmo quando parece que a gente deve submeter-se a eles”.

Em *Furacão sobre Cuba*, Sartre realça a diferença situacional entre os resistentes (militantes clandestinos da cidade) e os rebeldes (soldados combatentes, em sua maioria agricultores). Ele demarca quem era o resistente na revolução cubana: os jovens resistentes clandestinos e os barbudos soldados rebeldes “têm a vontade comum de ir até o fim de seu programa. Estão unidos pelo presente e pelo futuro. Mas suas lembranças não são as mesmas” (SARTRE, 1986, p. 70). As lembranças do resistente, por exemplo, estavam atreladas à sua experiência urbana de negação cotidiana através de falas, gestos, manifestações clandestinas, insubmissões ao imperialismo capitalista que consumia aquela “ilha diabética” pelo açúcar norte-americano.

Já a revolução é, por excelência, o movimento de transformação social. Pois enquanto a resistência diz um “*não*” solitário em defesa da liberdade de todos – portanto em nome da coletividade – a revolução manifesta-se como uma ação

44 Artigo publicado em agosto de 1944 – quando do fim da ocupação alemã na França. Trata da resistência multifacetada e cotidiana dos franceses contra os alemães. A citação a seguir foi retirada da tradução realizada por Rachel Gutiérrez e publicada na *Revista de Letras*, N. 1, V. 1, 2009. Ed. Uesb.

45 Publicado pela primeira vez em 1945, este artigo faz uma análise política e psicológica do colaborador, ou seja, daqueles franceses que contribuíram para a dominação alemã na França. A citação foi retirada da publicação *Situations III*, pela Ed. Gallimard. 1949, p. 61.

coletiva em nome da liberdade de todos e cada um. A revolução é um “não” que reflete em si um “sim” alternativo.

Sobre esta negação coletiva de uma situação Sartre, em um de seus relatos sobre a visita à Cuba revolucionária de Fidel Castro, diz que a revolução é um remédio em dose cavalariça:

uma sociedade quebra os próprios ossos a marteladas, [arrasa] estruturas, convulsiona instituições, transforma o regime da propriedade e redistribui seus bens, orienta a produção segundo outros princípios, buscando aumentar-lhe, o mais depressa possível, o índice de crescimento, e, no instante mesmo da mais radical destruição procura reconstruir, procura dar a si mesma, com enxertos de ossos, um *novo esqueleto*. O *remédio* é drástico. Frequentemente é preciso impô-lo pela *violência*. (SARTRE, 1986, p.21. Grifo nosso)

A revolução, enquanto remédio, vem curar uma situação histórica doente que faz do homem um esclerosado em sua condição humana. Ela é um remédio que, enquanto negatividade, vem destruir a estrutura antiga para construir um novo esqueleto social. Frequentemente sua dosagem precisa ser imposta pela violência na medida em que uma classe hegemônica não costuma aceitar a negação de seus privilégios de modo pacífico.

A violência, então, aparece como instrumento tanto para os revolucionários como para os dominantes na história. O momento deste conflito histórico é o momento da revelação. Por isso, Cristina Muniz Mendonça Crema, em seu artigo publicado sob o título *Le thème de la révolution dans la pensée de Sartre* bem lembra que o próprio filósofo, na *Crítica da Razão Dialética*, identifica “Révolution” e “Apocalypse” afirmando ter descoberto, “ao mesmo tempo, a história como o caminho da revolução. Ou melhor, nas palavras do próprio Sartre na entrevista concedida a Michel Contat, a revolução é ‘o momento decisivo da história’”.⁴⁶

46 CREMA. “Le thème de la révolution dans la pensée de Sartre”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 13: 21 - 40, 1990, p. 34. “em même temps l’histoire comme le chemin de la Révolution. Ou mieux, por employer ses mots dans l’interview accordée à Michel Contat, la révolution comme ‘le moment décisif de l’histoire’” (Tradução nossa).

Posto de modo sucinto estes três desdobramentos históricos da negação ontológica presente no nada da condição humana – revolta, resistência e revolução – é possível voltar-se novamente à perspectiva ontológica dos conceitos. Desta feita, a conduta da interrogação leva o homem (chamado consciência – no campo psicológico, ou o para-si – no campo ontológico) ao fundamento de si mesmo, qual seja: a negação como fundamento do para-si, enquanto estrutura da consciência, de modo que esta nadificação da consciência dirige sua negação para fora de si livremente. Entretanto, a liberdade que direciona tal negatividade pode fazê-la também para dentro de si. Esta conduta na qual *somos-angústia-para-dela-fugir*, esta atitude que livremente nega a si mesmo Sartre chama de má-fé.

2.3 Má-fé, espírito de seriedade e alienação

A má-fé traz na sua expressão coloquial francesa, *la mauvaise foi*, um campo semântico negativo ou, no vocabulário sartreano, sentidos imorais, ou seja, de caráter depreciativo no campo da moral, de formas até pejorativas tais como *maldoso, doloso, mal intencionado, mentiroso* e – na cultura brasileira – até o sentido usual de *maquiavélico*. Entretanto, quando Sartre tematiza a má-fé pretende colocar a discussão de forma mais profunda, na dimensão ontológica e, portanto, amoral, ou seja: fora da moral⁴⁷. Desta feita é preciso ter cuidado para não tomar a má-fé sartreana como sinônimo de mentira (que por sua vez também tende a ser moralizada), pois a mentira é uma atitude negativa para fora. O mentiroso enquanto consciência cínica sabe a verdade e a encobre intencionalmente: tem consciência de mentir e direciona a não-verdade para fora de si. Neste sentido, a mentira “não põe em jogo a infraestrutura da consciência presente”⁴⁸.

Por outro lado, a má-fé pressupõe, pelo menos a contradição interna entre a crença de a consciência atender, ao mesmo tempo, as dualidades de transcendência e facticidade, bem como ser-Para-si e ser-Para-outro. É por isso que

47 CAPRIO, 2016, p. 228.

48 SARTRE, 2014, p. 93.

Burdzinski (1999, p.11 *apud* G.E.S, 2013) pode afirmar que “o conceito de má-fé ocupa, no contexto da obra sartreana, um lugar estratégico: situa-se num espaço comum onde se cruzam, entre outras disciplinas, a Metafísica, a Antropologia, a Ética e a Psicologia”, o que torna um conceito ainda mais amplo e mais passível de dificuldades em seu entendimento.

Transcendência e facticidade, segundo Sartre, são dois aspectos da realidade humana que são e devem ser muito bem coordenados, posto que a transcendência não tem nada a ver com uma esfera metafísica de caráter religioso, mas sim com uma esfera ontológica enquanto propriedade do *ser* humano de *ser o que não é e não ser o que é*, de ser projeto dinâmico e não objeto estático, a transcendência é expressão no mundo do caráter transfenomenal da consciência. Por outro lado, a facticidade é o aspecto necessário da realidade humana, como é o caso do corpo (independente de sua estrutura) ao ser humano; é a propriedade que tem por característica a inércia e a inviabilidade do diferente, do *vir a ser* da transcendência.

Contudo, em relação à facticidade e transcendência, “a má-fé não pretende coordená-los ou superá-los em uma síntese. Para ela, trata-se de afirmar a identidade de ambos conservando suas diferenças” (SARTRE, 2014, p.102). Isto é, para a má-fé não se trata de equilibrar a relação entre transcendência e facticidade, mas sim propor o absurdo de conservar ambos os aspectos em sua integralidade de diferenças afirmando existir entre eles uma identidade confusa.

De início, má-fé poderia ser definida como a mentira que a consciência conta para si mesmo e que nela acredita. Mas percebe-se de cara a fragilidade desta definição no momento em que fenomenologicamente, toda mentira é consciência de mentir e, portanto, de negar uma verdade a outro que, na má-fé, coincide com o próprio mentiroso. Assim, é preciso que a má-fé se apoie em algo aparentemente mais decisivo que a própria consciência. É aí que a má-fé instaura a facticidade como uma determinação, como a fala resignada do “não há alternativa”, que cabe desde a manutenção de uma estrutura familiar padrão da sociedade burguesa, passando pela não escolha autêntica até a situação de tornar-se objeto da liberdade do outro, como a lgbtfobia impõe. Nesse sentido, cabe lembrar que

Sartre apresenta a psicanálise freudiana e sua pretensa determinação do homem pela estrutura do inconsciente (fixado no passado e dirigente do futuro) como uma atitude de má-fé intimamente relacionada com a censura, enquanto rejeição do sujeito.

Em seu método descritivo de análise, Sartre traz muitos exemplos de condutas de má-fé, como uma jovem em relação às intenções de seu paquera ou mesmo um homem covarde que se quer corajoso e acredita sê-lo, tal como o jornalista Garcin, na peça *Entre quatro paredes*. Mas um exemplo instigante a esta investigação é o da relação entre o “campeão da sinceridade” e o homossexual – exemplo inclusive pouco explorado pelos comentadores da má-fé sartreana. Este exemplo se destaca na medida em que o autor, ao questionar a “boa-fé” daquele que busca a sinceridade do outro, quando toma consigo uma régua ideal para um ideal de *ser* que deve ser atendido por aquele a quem ele solicita a sinceridade de que assumia-se pederasta, Sartre mostra que o sincero age de má-fé: busca, pelo seu padrão determinista e abstrato, censurar o outro em sua liberdade. Entretanto, ao sabor da resposta, o homossexual também age de má-fé, pois sabendo que não quer ser capturado como coisa pelo outro,

tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo. [...] precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade. Assim, joga com a palavra *ser*. Teria razão realmente se entendesse a frase “não sou pederasta” no sentido de que “não sou o que sou”, ou seja, se declarasse: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou”. Mas o homossexual desvia. (SARTRE, 2014, p. 111)

Não é a ocasião adequada para desenvolver esta problemática no sentido de discutir gênero e sexualidade, mesmo sabendo que este tema foi caro tanto a alguns livros escritos por Sartre e por outros filósofos da existência como *O Segundo Sexo* – de Simone de Beauvoir – quanto para a atualidade, onde há um cenário de carnificina e caça à comunidade LGBTQIAP+ bem como ao gênero feminino como

um todo, seja ele *cis* ou *trans*.⁴⁹ Neste momento, satisfaz notar o argumento sartreano para validar a resposta do homossexual como uma resposta autêntica ou de má-fé, pois tal argumento aproxima-se, em certa medida, do argumento sobre o negro contra o racismo que a sociedade lhe impõe. Este exemplo talvez seja o que melhor expressa n’O *Ser e o Nada*, as ideias que Sartre desenvolverá posteriormente, no campo histórico, a respeito do oprimido contra o opressor em sua opressão.

Sartre parece não levar a discussão sobre a má-fé aos seus contornos mais profundos do ponto de vista ontológico, o que – com seus exemplos voltados ao cotidiano – abriu margem para inúmeras críticas pertinentes, tais como as feitas pelo eloquente intelectual Thomas Felix Mastronardi que, apresentando a má-fé como uma “mentira especial” ou “quase mentira” demonstra como Sartre propõe uma má-fé ontológica, mas seus argumentos tendem ao entendimento usual e cotidiano de má-fé, principalmente por carregar em seu cunho o mal (que não é moral ou não-moral, mas se põe fora da moral enquanto ontológico) e a fé (que é uma performance de crença total, não um saber imperfeito como Sartre pensa, bem como não sendo mais importante que o saber e vice-versa)⁵⁰. Para ele, seria mais adequado, em vez do termo já contaminado na própria concepção, usar o termo “inautenticidade”, pois o oposto à má-fé tal como Sartre a concebe não é a “boa-fé” – que é a atitude do ser de buscar escapar à desintegração íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é⁵¹. O contrário desta conduta que procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima do próprio ser é a autenticidade.

49 LGBTQIAP+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queers, Interssexuais, Assexuais, Pansexuais, dentre outros) é a sigla usada para designar o grupo social formado por pessoas de gênero e/ou orientação/condição sexual divergente do padrão heterocisnormativo historicamente construído e imposto. Cis(gênero) e trans(gênero) são terminologias recentes do estudo sociológico e filosófico no campo do gênero para designar a adequação (cis) ou não (trans) do corpo biológico com a identidade de gênero socialmente construída. Sobre esta rica discussão filosófica, vide Judith Butler em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Sem muito se alongar no mérito da questão, em uma investigação sobre violência não é possível deixar passar despercebido o fato de que o Brasil é o país do mundo que mais mata travestis e transexuais, segundo o dossiê publicado pela ONG *Transgender Europe*, em 2016, pódio este que vem se repetindo todo ano até hoje. E isto sem contar os casos não contabilizados por subnotificação. Há uma política de morte e uma moral de ódio a toda e qualquer diversidade divergente do padrão heterocisnormativo que a branquitude impôs durante a criação e manutenção do Estado brasileiro.

50 MASTRONARDI, *apud* G.E.S, 2013, p. 62.

51 SARTRE, 2014, p. 118.

Tais críticas são pertinentes na medida em que impulsiona o próprio conceito criticado a ir mais longe que o próprio autor se dispôs a ir na obra em questão. Sobre a atualidade da má-fé sartreana, Mastronardi denuncia os bilionários neoliberais que poderiam acabar com a fome no mundo em poucos anos sem sequer deixarem de viverem como “imperadores romanos”, todavia destinam valores irrisórios para sanar um problema do qual eles, sem dúvida, fazem parte da origem. Não é possível

que esses super-ricos não saibam da *desigualdade na distribuição* de renda no sistema capitalista. Eles não apenas sabem como estimulam entre si o consumo desenfreado, *gastam somas incríveis* para ostentar o luxo e dar demonstração demasiada de poder. Tais exemplos são atitudes de má-fé conforme desenvolve o pensamento de Sartre n’O Ser e o Nada. (MASTRONARDI, *apud* G.E.S, 2013, p. 65)

Em um mundo globalizado, capitalista e cheio de desigualdades econômicas e sociais, na melhor das hipóteses, a escolha de um “liberal de esquerda” – tal como nomeia Slavoj Zizek⁵²– de doar alguns poucos milhões (que inclusive não lhes farão falta) para uma ONG pela erradicação da fome não é uma questão apenas moral. Neste momento, a má-fé chega à sua mais profunda acepção ontológica. Pois em primeira instância da aparência pode aludir a uma “boa-fé”⁵³ expressa nos votos de mudança da situação em questão. Mas o que de fato acontece nada mais é do que o capital acumulado e excedente que volta a circular no mercado sem nenhum sensor ou censura do ponto de vista político, econômico e moral.

Essa “consciência bilionária” não está verdadeiramente preocupada com o fim da fome ou da subnutrição. Ela quer o dinheiro circulando e gerando mais dinheiro. Este exemplo pode se multiplicar pelo incontável número de pautas, demandas e necessidades sociais que se disparam em desigualdades pelo mundo

52 Em seu livro *Violência – seis reflexões laterais*, pela editora Boitempo, em 2014.

53 Para Sartre, o ideal da boa-fé, que define-se como crer no que se crê, é “tal como o da sinceridade (ser o que se é), um ideal de ser-Em-si” (SARTRE, 2014, p. 117). É por isso que Fabio Caprio pode afirmar que não há diferença entre a má-fé e a boa-fé, pois a única distinção entre ambos é que “a boa fé quer fugir do ‘não-crer-no-que-se-crê’ no ser, enquanto a má-fé foge do ser no ‘não-crer-no-que-se-crê’”. Sua finalidade é distinta, mas o resultado é o mesmo”(CASTRO, 2016, p.200) de modo que ambas atitudes são, a sua maneira, uma fuga.

capitalista contemporâneo. Em situações como esta, a consciência procura fugir do Em-si da desigualdade no mundo refugiando-se na desintegração íntima do ser de sua riqueza, a saber: a exploração e capitalização às custas daqueles que morrem vítimas da fome, por exemplo.

No campo ético, a má-fé é ambígua e pode ter vários desdobramentos, contudo aqui só será possível e preciso abordar dois deles, os quais Sartre nomeia espírito de seriedade e alienação. O primeiro relaciona-se intimamente com a ideia de valor, já o segundo com a noção de alteridade.

Para o francês, o espírito de seriedade se opõe à angústia, que é a capitação reflexiva da liberdade por ela mesma. Na seriedade, o sujeito se define a partir do objeto deixando de lado, *a priori* como impossíveis, todos empreendimentos que ele não vai realizar e capta, como proveniente do mundo e constitutivo de suas obrigações e seu ser, o sentido que a própria liberdade deu ao mundo⁵⁴. É enquanto uma conduta de fuga a partir de valores determinados que o espírito de seriedade se constitui, como é o caso do determinismo psicológico do inconsciente, por exemplo. É o homem sério, como denomina Simone de Beauvoir em sua obra *Para uma moral da ambiguidade*, que se martiriza em nome da manutenção de um sistema opressor ou mesmo em nome de sua reforma (que muda sua aparência, mas não transforma suas estruturas). No *Cahiers pour une morale* – texto escrito pela segunda metade década de 1940, Sartre diz que tanto o burguês como o operário se sacrificam pelo capital.

Assim o homem não se aliena jamais a ele mesmo. Contudo, através do opressor brota um mito no qual o opressor e o oprimido são igualmente submissos. Encontramos aqui o espírito de seriedade. O *espírito de seriedade* é a *alienação voluntária*, quer dizer, a submissão a um abstrato que justifique [tal alienação]: o pensamento de que o homem é dispensável e o abstrato é essencial. Quer dizer, nos termos da dialética do senhor e do escravo, que o homem é um escravo que tem o seu senhor no mundo, fora de si mesmo.⁵⁵

54 SARTRE, 2014, p. 84.

55 “Finalement l'homme ne s'aliène jamais à lui-même. Mais à travers l'opresseur fleurit un mythe auquel l'opresseur et l'opprimé sont également soumis. Nous retrouvons ici *l'esprit de sérieux*. L'esprit de sérieux est *l'aliénation volontaire*, c'est-à-dire la soumission à un abstrait qui justifie: la pensée que l'homme est l'inessentiel et l'abstrait l'essentiel. C'est-à-dire, aux termes de la dialectique du maître et de l'esclave, que l'homme est un esclave qui a son maître dans le monde, hors de lui.” (SARTRE, 1983, p.66. Grifo nosso. Tradução nossa)

Esta alienação voluntária se instaura no homem quando este se permite ser orientado por valores externos a ele, aos quais ele deve se submeter a uma instituição, seja ela a do conhecimento e da ciência, da religião ou mesmo – e não menos coercitiva, do direito e da lei enquanto norma externa a si. É contra o espírito de seriedade que Sartre recusa o Prêmio Nobel na década de 1960. Todavia, a posição sartreana contra o espírito de seriedade não é bem recebida pelos pensadores que se prerrogam comprometidos com a liberdade humana e com a verdade.

Como exemplo disso tem-se a crítica de Hebert Marcuse que parece confundir metafísica e ontologia achando que para Sartre ambas fossem a mesma coisa;⁵⁶ ou mesmo por não ter conseguido perceber que o próprio *O ser e o Nada*, só pelo fato de ter sido publicado durante uma guerra mundial propondo uma ontologia baseada na possibilidade de negar o estabelecido pela liberdade humana – que é concreta em situação – torna esta obra uma obra política historicamente comprometida com a emancipação humana, tal como ele expõe no prefácio ao livro de Frantz Fanon⁵⁷. Segundo Marcuse, a existência humana, defendida por Sartre, “ao criar sua essência, é ela mesma determinada pela estrutura ontológica perpetuamente idêntica do homem, e as diversas formas concretas da existência humana servem somente como exemplo dessa estrutura.” (MARCUSE, 1998, p. 53)

Não bastando isso, o filósofo da Escola de Frankfurt se dedicou significativamente a criticar a dissolução sartreana do espírito de seriedade que, segundo ele, provoca uma contradição interna na filosofia da existência, pois os conceitos filosóficos “necessariamente prescindem da existência concreta, de seu conteúdo e essência; sua universalidade transcende qualitativamente a existência, num diferente *genus*”⁵⁸. Não é de se assustar que um intelectual forjado e

56 “No fim do percurso, a posição original é invertida: a realização da liberdade humana aparece, não na *res cogitans*, o ‘Para-si’ (‘Pour-soi’), mas na *res extensa*, no corpo como coisa. Aqui, o existencialismo atinge o ponto no qual a ideologia filosófica se poderia transformar em teoria revolucionária. Entretanto, neste mesmo ponto, o existencialismo pára nesse movimento e retorna à ontologia ideológica. (MARCUSE, 1998, p. 55)

57 “Nossos processos estão peremptos; podem talvez retardar a emancipação, mas não a impedirão.” (FANON, 1979, p. 7)

58 MARCUSE, Hebert. *Cultura e sociedade*, Volume II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 80.

reconhecido pelo espírito de seriedade se ponha a defender a produção de um discurso universal, abstrato e totalizador da realidade, afinal quem em “sã consciência” de reconhecimento abrirá mão de seu renome institucional para assumir-se de má-fé?

Mesmo sendo entendida como alienação voluntária, o espírito de seriedade não é a alienação em si. O espírito de seriedade é uma alienação voluntária porque escolhe-se enquanto comprometido com um valor externo a si e é este valor que, por sua vez, é um projeto de alienação. Uma subjetividade alienada, portanto, é “uma subjetividade existente, mas estrangeira a si mesma” (SARTRE, 1983, p.94). Deste modo, alienação pode ser entendida como um fenômeno da existência que tem sua origem fora do existente em questão.

A alienação não nega a concepção ontológica da liberdade. Pelo contrário: só é possível alienar, e assim oprimir, àquele dotado de liberdade. Por este motivo é possível ver a alienação como o oposto ontológico da liberdade⁵⁹, o que permite inferir que a filosofia sartreana seja um projeto de desalienação do homem.

O comentarista crítico Raymond Aron (1970, p. 111), comparando expressões presente em *O Ser e o Nada* e adaptadas em outras extensões para a *Crítica da Razão Dialética*, fala sobre o conceito de *Para-si* sendo repostado como *práxis individual*. Esta relação conceitual será retomada logo em breve. Contudo, é possível, a partir desta comparação, traçar um paralelo entre outros dois termos de escritos cronologicamente distantes: a relação entre o espírito de seriedade e o prático-inerte.

Sartre parece tomar uma nova nomenclatura para se referir a esta noção de “tornar-se coisa, sujeito inautêntico e alienado” pelo “espírito de seriedade”, a saber: o *prático-inerte*, que carrega um significado um tanto quanto diferente do termo anterior, posto que o primeiro diz respeito a uma reflexão ontológica. Já o

59 SOUZA, Marcelo Prates de. “Autenticidade e alienação: sobre o problema da moral em Sartre”. In *Cadernos Sartre – Revista do G.E.S – Grupo de Estudos Sartre da Universidade Estadual do Ceará – UECE*. n. 6. Fortaleza: EDUECE, 2013.

segundo se pretende uma reflexão histórica, serializada. Ao que tudo indica, esta diferença se dá por extensão.

Enquanto o espírito de seriedade é uma noção que se volta sobre a existência de um homem, o prático-inerte compreende um conjunto de homens que, ao serem isolados e objetificados, se alienam⁶⁰. Os conjuntos geralmente são tragados pelo prático-inerte, que é “a organização social transformada em coisa, à qual os indivíduos se submetem como a uma necessidade material, necessidade que se conserva inteligível por ter como origem a *práxis* livre, mas que constitui de qualquer modo a *antipraxis* ou a *antidialética*”⁶¹.

Para Fabio Caprio, o sentido ontológico-ético da má-fé consiste em captar a função da alienação na violência e na opressão, posto que a má-fé mostre-se como uma mola propulsora desses atos. Para o pesquisador, enquanto fenômeno de opressão, a violência tem por alvo a liberdade. A questão, portanto, é compreender em que sentido a opressão sustenta e reforça a alienação. A este respeito, baseado no *Cahiers*, ele expõe que é necessário

que o opressor e o oprimido sejam livres e que cada liberdade seja externa à outra. Além disso, somente uma liberdade pode limitar uma liberdade, mas essa limitação opressiva passa pelo consentimento do oprimido. O opressor, por sua vez, se oprime para poder oprimir o oprimido. Assim, o opressor e o oprimido se oprimem eles mesmos de má-fé, de onde vem sua cumplicidade fundamental no mundo da alienação. (CASTRO, 2016, p. 217)

É porque a cumplicidade entre o opressor e o oprimido está na má-fé que ambos são capazes de se resignarem à sua situação ou mesmo revoltarem-se sozinhos contra uma estrutura que não conseguirão mudar. Para que seja possível superar a alienação é preciso um movimento conjunto, um projeto coletivo de

60 “A noção de *série*, ilustrada pelo exemplo famoso da fila de viajantes que espera o ônibus diante da Saint-Germin-des-Près, caracteriza as relações interindividuais na servidão do prático-inerte. Essas pessoas são conjunto e não se vêem. Estão atrás umas das outras e tão somente a ordem accidental de chegada (e não a urgência) determina a ordem na qual tomarão a viatura. Cada um se dirige para seus próprios negócios, ignorando os dos vizinhos. Nada têm em comum além da mesma necessidade de um meio de transporte, e a escassez (não haverá lugar para todos) torna-os inimigos.” (ARON, 1970, p.114)

61 ARON, Raymond. *De uma Sagrada Família a Outra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 113.

transformação que não se submeta nem antes, nem durante nem depois do instante transformador a normas e diretrizes externas à própria subjetividade; é preciso, portanto, conceber uma revolução que seja autenticamente constante: uma conversão permanente.

De posse do que a consciência pode fazer a si mesma pela sua própria condição ontológica de liberdade, a ponto de negar a si não para fora de si, porém no mais íntimo de sua constituição, ou seja, negar a sua liberdade pela má-fé, cabe agora retomar ao problema do ser-Para-si.

2.4 O Para-si e a práxis individual

O ser-Para-si surge como o ser da consciência de modo que, se o Nada coloca o ser da consciência, o Para-si pode ser entendido como consciência do *Nada*. Daí é preciso voltar à definição do *nada* e entendê-lo em sua dimensão interrogativa, negativa, e conseqüentemente, reveladora de possibilidades.

O *nada* é a dimensão concreta da dimensão ontológica do *não-ser*. É a consciência de não-ser que instaura o *nada* no mundo enquanto fissura do ser-Em-si: o *nada* é secundário ao Ser, ontologicamente falando; mas só por ele é possível a consciência do ser, posto que ele é busca de ser, ou nas palavras de Maria Regina Ponte da Silva, “o Nada aparece como um ser que se dirige para frente, com um olhar investigador em direção ao futuro e concebe-se ontologicamente precedido pelo ser, porque ele não pode ser concebido fora do ser, mas está contido no mais íntimo do ser”⁶².

É nesta busca pelo ser em direção ao passado e ao futuro que o *nada* põe a angústia como condição do Para-si enquanto tal. Sartre chama de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo⁶³. Para ele, esta condição ontológica do Para-si também se apresenta em uma instância relacional:

62 “O nada como impulso de vida”, in *Cadernos Sartre*, Vol.1, Número 1, 2008, p. 64.

63 SARTRE, 2014, p. 76.

há uma angústia ética, que é quando “me considero em minha relação original com os valores” (2014, p. 82), ou seja – não há justificativa externa à consciência que instaure o valor enquanto tal, pois este só pode se revelar a uma liberdade quando esta lhe faz um valor reconhecido. Por isso,

minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. [...] A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade. (SARTRE, 2014, p. 83. Grifo do autor)

Se absolutamente nada me obriga a adesão deste ou daquele valor, não posso responsabilizar a facticidade do valor para que ele exista para mim. Desta forma, a consciência não pode se ancorar nas instituições detentoras e propagadoras dos valores para segui-los cegamente. Então não basta que seja um dogma da igreja (religião), uma lei de sua jurisprudência (direito), um costume de sua comunidade (cultura) ou mesmo um conhecimento propagado com pretensão de verdade comprovada (ciência) para que o sujeito o tenha como um valor válido e verdadeiro. É preciso que sua liberdade, em sua contingência arbitrária e angustiante, escolha livremente compactuar com a idealidade deste valor, pois aceitá-lo indiscriminadamente como uma “lei universal”, um determinismo psicológico ou mesmo o “espírito de seriedade” nada mais seria que um exercício de má-fé.

O Para-si é o ser da consciência que põe o *nada* no mundo pela compreensão dos possíveis nas três dimensões temporais: presente, passado e futuro. Ele só pode ser sob a forma temporal, é devir no tempo-espço: o para-si é diaspóricos, não identitário⁶⁴.

É interessante notar que o Para-si é uma categoria conceitual desenvolvida no ensaio de ontologia fenomenológica. Na *Crítica da razão dialética*, tal conceito praticamente só aparece em uma nota de rodapé muito timidamente, fato que é usado por alguns críticos e comentadores como argumento que fortalece

64 SARTRE, 2014, p. 192.

a tese de “um outro Sartre” que recusa completamente sua filosofia dita anterior. Sobre isto vale acrescentar o posicionamento de seu atento crítico, Raymond Aron, quando diz que

entre o que ele hoje chama de *praxis* individual ou dialética constituinte e o Para-si do *L'Être et le Néant* não há diferença essencial. A *praxis* individual, como a consciência, é pro-jeto, retenção do passado e transcendência para o futuro, translúcida a si mesma, apreensão global da situação e do objetivo. (ARON, 1970, p. 111)

A escolha pelo novo vocábulo parece a forma argumentativa de Sartre mais uma vez indicar que falar da condição humana no campo da ontologia requer um trato diferente de como o homem é tomado na história, pois o Para-si é ontologicamente liberdade, mas quando visto na História, pelas relações intersubjetivas, a *praxis* individual encontra-se alienada pela violência e pela opressão. Entretanto, esta consciência não deixa de poder projetar-se para o futuro.

O mundo (Em-si) aparece ao Para-si pela temporalidade compreendida em sua totalidade: passado-presente-futuro. É o Para-si o ser que conhece o mundo, pois o Em-si apenas o é. O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais é do que o nada que realiza esta presença⁶⁵. Mas, ao colocar o problema do conhecimento e, conseqüentemente da relação sujeito conhecedor–objeto conhecido (em instância mais imediata, o próprio corpo), Sartre instaura o que ele chamará de ser-Para-outro, pois a “natureza do meu corpo me remete à existência do Outro e a meu ser-Para-outro”⁶⁶.

2.5 O Para-outro e a antropologia

A existência do Outro se põe como tão fundamental quanto a do Eu, ou seja, tão fundamental quanto a existência do Para-si. Sartre começa a desenvolver o

65 SARTRE, 2014, p. 284.

66 SARTRE, 2014, p. 286.

problema do ser-Para-outro a partir da vergonha enquanto um modo de consciência não posicional (de) si.

A vergonha é apresentada por Sartre como não sendo originalmente um fenômeno reflexivo. Ela é, por natureza, reconhecimento não tético de si: eu me reconheço imediatamente como o Outro me vê. Assim, “a vergonha é vergonha *de si* diante *do Outro*; essas duas estruturas são inseparáveis”⁶⁷. O Outro inicialmente aparece ao Para-si como objeto de sua consciência. Porém o olhar do Outro faz com que o inicialmente sujeito perceba esta objetividade como um Para-si diferente dele, de consciência tão intencional quanto a dele e, portanto, instauradora de um mundo Para-si, no qual o então sujeito passa a fazer parte como objeto.

O outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que o Para-si capta ao mesmo tempo como objeto a certa distância dele e que o escapa na medida em que estende em volta do outro as próprias distâncias deste estranho⁶⁸. Assim, o Outro-objeto, ao ser um olhar distante e impenetrável, torna-se Outro-sujeito instaurando a possibilidade real do ser-Para-si tornar-se ser-Para-outro através de uma conversão radical e imediata de modo que a forma “ser-visto-pelo-outro” é a verdade do “ver-o-outro”. Há um desdobramento extremamente relevante desta perspectiva na relação mestre-escravo ou, se preferível, oprimido-opressor que Sartre desenvolve, por exemplo, em seu texto *Orfeu Negro* – onde ele apresenta o homem branco (o colonizador, europeu, opressor, o senhor do negro) como detentor do privilégio da invisibilidade perante o Outro-negro, pois “o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; *era puro olhar*”⁶⁹. Isto porque o negro era visto pelo branco como Em-si, objeto. Com a presença do negro enquanto Outro-sujeito, o puro olhar torna-se objeto olhado.

Sartre descreve a ocasião de, por algum motivo – ciúmes, curiosidade ou vício, alguém ouvir atrás da porta e olhar pela fechadura. No momento da ação imediata a consciência é não posicional (de) fazê-lo. Contudo eis que passos se aproximam: alguém observa. Em um só instante este eu que não conhecia o ciúme,

67 SARTRE, 2014, p. 290.

68 SARTRE, 2014, p. 329.

69 *Orfeu Negro*, no livro *Reflexões sobre o racismo*, publicado pela Difusão Europeia do livro. (SARTRE, 1968, p. 89)

pois era o próprio ciúme, transcende radicalmente para fora de si mesmo. É levado do *cogito pré-reflexivo* ao *cogito reflexivo* sobre si mesmo e sua atitude.

É possível dizer que tanto a vergonha como o medo, o orgulho, a tristeza ou a alegria são emoções, pois no *Esboço para uma teoria das emoções* Sartre diz que emoção é uma “transformação do mundo” (2012, p. 62). Quando a vergonha, ou qualquer desses outros modos de ser se instaura é porque houve então a conversão radical do Para-si em Para-outro. O outro que provoca esta conversão já não é mais acessível apenas como olho, mas como olhar, pois como diz Sartre (2014, p. 333) “jamais podemos achar belos ou feios, ou notar a cor de olhos quando estes nos veem. O olhar do outro disfarça seus olhos. Parece adiantar-se a eles”⁷⁰. É a percepção do outro enquanto corpo que, espelhadamente, põe o Para-si enquanto corpo também. Tornando consciente o fato de que existem vários Para-si.

É exatamente a relação do *Eu* com o *Outro* na história que mobiliza Sartre a tratar declaradamente o problema das disciplinas auxiliares tais como a psicologia, a sociologia e a antropologia, sendo que para esta última é preciso se dar destaque.

Se o projeto filosófico sartreano tem o homem concreto como seu objeto, é coerente admitir que sua filosofia apresenta-se como uma vasta antropologia filosófica desde seus primeiros escritos até àqueles de maturidade, onde a disciplina antropológica é explicitamente tomada como objeto de estudo. A este respeito, *A conferência de Araraquara* – de 1960, logo após a publicação da *Crítica da razão dialética* – traz a questão da antropologia, enquanto a disciplina que fala a respeito do homem como questão central na discussão sobre a realização de uma filosofia marxista e uma antropologia que seja, ao mesmo tempo, estrutural (estudando o que permanece) e histórica (estudando o que modifica).

70 Conceição Evaristo, escritora negra brasileira, em seu conto *Olhos d'Água*, no livro homônimo, ilustra bem a impossibilidade de ver os olhos que são instrumentos do olhar que atravessa o Para-si transformando-o em ser-Para-outro. Neste caso, transformando a protagonista do conto em “filha de sua mãe”, ao que ela diz: “me descobria cheia de culpa, por não recordar de que cor seriam os seus olhos. Eu achava tudo muito estranho, pois me lembrava nitidamente de vários detalhes do corpo dela. Da unha encravada do dedo mindinho do pé esquerdo... da verruga que se perdia no meio de uma cabeleira crespa e bela... Um dia, brincando de pentear boneca, [...] A mãe e nós rimos e rimos e rimos de nosso engano. A mãe riu tanto, das lágrimas escorrerem. Mas de que cor eram os olhos dela?” (2018, p. 16)

O fundamento desta antropologia estrutural e histórica não pode ser outro que não o homem. O que é preciso observar é o seguinte: a antropologia toma o homem como objeto de estudo e, por outro lado, reclama em seu fundamento por um homem que seja sujeito da pesquisa. Na antropologia, o homem precisa saber-se, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de pesquisa. Em outras palavras, nas ciências humanas, de modo geral faz-se necessária a relação situacional entre questionados e questionadores, sendo que este informante interrogado é

o homem da sociedade considerada que, por deixar escapar segredos ou por responder benevolmente, ou ainda, por ter sido encarregado de fazê-lo, informa, responde às questões de um indivíduo que pergunta. Se consideramos, porém, que o questionador toma o questionado por um objeto total, verificamos imediatamente que a Sociologia e a Etnografia desaparecem. É impossível considerar o homem que estudamos estritamente como objeto, pois o questionador é homem tanto quanto o questionado. (SARTRE, 2005, p.69)

O dilema existente entre pesquisador e informante é exatamente aquele existente entre o ser-Para-si e o ser-Para-outro, pois na medida em que o questionado é testemunha de seu povo, sua cultura, sua sociedade e seu espaço, o questionador também o é de sua situação. É na situação do encontro que a compreensão – que não é o mesmo que intelecção – torna-se possível.

A compreensão consiste no fato de que dois seres diferentes, situando-se na sua diferença, chegam a se corresponder de modo prático⁷¹. O encontro corporal/sensível desses existentes é que possibilita que, pela diferença, um possa se fazer compreensível ao outro através de seus atos.

O corpo é condição fundamental de existência da própria consciência. Para Sartre, todavia, existem três dimensões ontológicas do corpo. A respeito destas três dimensões relativas ao Para-si (que também é a condição ontológica do Outro), Aline Ibaldo Gonçalves diz que

a primeira dimensão do ser do Para-si é existir enquanto corpo. A segunda dimensão é o corpo do Para-si que é conhecido pelo outro. O outro me

⁷¹ SARTRE, 2005, p. 79. Sartre usa como exemplo claro de compreensão o cinema mudo, pois ele expressa aquilo que o filósofo entende como *praxis*, de modo que no cinema mudo compreende-se, pois, “com base nos atos a significação objetiva das coisas”.

revela o objeto que sou para ele. A terceira dimensão ontológica do corpo trata de como existo para mim enquanto corpo que é conhecido pelo outro⁷².

Entretanto, o reconhecimento destas três dimensões do corpo e a conversão radical do existente se dão em situação. Contudo, o que é a situação?

2.6 Situação e história

Posta a relação fundamental do ser-Para-si com o ser-Para-outro, onde cada um transforma o outro em seu oposto conflitioso-complementar na relação sujeito-objeto, Sartre apresentará este conjunto no mundo, com sua dupla e inversa determinação, denominando-o de situação. No caso visto acima sobre a relação entre para-si e para-outro, ele diz que “não há cena a ser vista atrás da porta se eu não estiver com ciúmes, mas meus ciúmes nada seriam sem o simples fato objetivo de que há uma cena a ser vista atrás da porta” (2014, p. 334). Desta forma, a situação aparece como o instante num determinado tempo e espaço onde o Eu (ou Ego, enquanto consciência que transcende a si), age sobre o meio e localizando-o em relação ao mundo e ao outro; entretanto, também é o momento em que esta subjetividade, concretamente localizada, se encontra na livre possibilidade de ação fomentada pela sua própria consciência (não tética (de) ciúme, como é o caso. Mas também (de) tristeza, vingança, dentre outros modos de consciência).

Não obstante, a noção de situação se dá pela relação entre a facticidade e a liberdade do homem (ou do Para-si). A situação é a síntese de ambos: ela é o sujeito inteiro (realidade humana) e a coisa inteira (mundo), ao mesmo tempo em mútua intervenção. Isto quer dizer que a liberdade não é absoluta no sentido idealista de puramente abstrata e metafísica sem relação direta com o mundo; todavia, também quer dizer que a facticidade não é um determinismo que condiciona o homem a uma resignação fatídica, pois a situação primeira é do homem jogado no

72 GONÇALVES, A. I. *O problema do outro em Sartre*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2012, p.47. (Dissertação de mestrado)

mundo. Mas, estando no mundo, a liberdade é o próprio ser do homem. Deste modo, quando dissemos que

o escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo, não queríamos nos referir a uma liberdade que permanece indeterminada. O escravo em seus grilhões é livre para rompê-los; significa que o próprio sentido de suas correntes lhe aparecerá à luz do fim que escolheu: continuar escravo ou arriscar o pior para livrar-se da servidão. (SARTRE, 2014, p. 673)

Este fim a escolher é, na verdade, o projeto a traçar. Contudo as escolhas em situações nunca são apenas dicotômicas, como geralmente parecem ou, na terminologia sartreana dos *Cahiers pour une morale*, não são só ambivalentes: elas são ambíguas, de modo que o escravo em sua situação de escravizado – seja pela força, pelo consentimento ou pela lei – é livre para escolher se resigna-se ao serviço, se estingue a própria vida, se prepara a morte de seu senhor, se foge, se fica para criar uma insurgência de revoltas, dentre inúmeras outras possibilidades que a situação abre como possíveis em maior ou menor grau de responsabilidade perante suas realizações efetivas, porém em absoluto grau de responsabilidade pela escolha feita.

Nesta esteira, quando Sartre se põe a escrever sobre a situação dos judeus em seu texto *Reflexões sobre a questão judaica*, a situação é o elemento que primeiro define o homem, pois para ele dizer que o homem é um ser “em situação” significa que o homem

constitui um todo sintético com sua situação biológica, econômica, política, cultural etc. Não é possível distingui-lo mas, inversamente, é ele que atribui o sentido, escolhendo-se em e por ela. Estar em situação, segundo nós, significa escolher-se em situação e os homens diferem entre si como diferem suas respectivas situações e também conforme a escolha que efetuam de sua própria pessoa. (SARTRE, 1968, p. 35)

Não é possível distanciar o Para-si de sua situação, entretanto é nesta situação que ele é obrigado a criar-se. Cada homem, portanto, deve fazer-se enquanto tal, mesmo na constante possibilidade de ser objetivado por si mesmo

através da má-fé ou pelo Outro (inclusive através da violência e da opressão), seja este *Outro* um outro *Para-si* ou uma instituição (prático-inerte) qualquer que transmita ou imponha seus valores. É desta desarmonia que surge o conflito, e ele se acirra pela inacessibilidade ao outro enquanto tal. Como demonstra Eliana Sales Paiva, as relações humanas são perpassadas por uma perspectiva insuperável do conflito. Contudo, ela também alerta “que o conflito aqui [n’*O Ser e o Nada*] não aponta para uma proximidade com a violência” (2003, p. 104).

O conflito é uma categoria sartreana que só faz sentido no nível ontológico da discussão. No nível histórico-político é preciso entender que esta relação sujeito-objeto aparece mediada pela violência e pela opressão. Como percebe Aron (1970, p. 117), já que a história vivida dos primórdios do processo civilizatório começa com a revolta e segue-se com a promessa e com o terror. Portanto, a história toda é violenta, no sentido de que ela toda utiliza-se deste instrumento – seja para a manutenção do contexto de opressão instalado na sociedade em questão ou como instrumento de transformação social, o que impossibilita que as classes sociais existam senão como inimigas. Assim, só existe uma ambivalência inicial: aceitar a alienação ou combatê-la das diversas formas possíveis (enquanto existência ambígua que se pretende autêntica).

Desta forma, a história pode ser definida como totalização, ou seja, ação constante de totalizar. Nas palavras de R. D. Laing e D. G. Cooper (1976, p. 72), a história precisa ser sempre reescrita, destotalizada e retotalizada, pois como totalização está sempre desatualizada. Ela não estará jamais completa até o momento em que haja uma parada no tempo. Aqui o único ponto de partida metodológico possível é a *praxis do indivíduo*, pois a dialética não é o produto da história, é o movimento original de sua totalização feito pelo indivíduo com base na totalização que a história faz de sua *praxis*. Este movimento original é que manifesta o projeto, que por sua vez precisa ser original para ser autêntico.

2.7 Projeto, autenticidade e conversão permanente

Projetar é escolher a criação do futuro que se quer. Neste sentido, não basta o desejo por determinado projeto. É preciso agir para criar tal realidade projetada. Não há projeto sem ação, pois o projeto já pressupõe uma ação primeira que é a escolha livre por um não-ser a devir. Para Sartre, na conferência após o lançamento de *O Ser e o Nada*, o homem é, antes de tudo, “o que se lança para o futuro, e que é consciente de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que vive subjetivamente” (1973, p. 12). Esse lançar-se para o futuro é lançar-se na negação da situação presente. É partir dela, mas para negá-la. É assumir a situação dada como condição de possibilidade para que as coisas e o próprio homem possam ser diferentes.

Todo projeto é fruto de uma ação original – a escolha – e apresenta-se como uma ação no mundo, realizada por uma subjetividade em nome de uma realidade que ainda não existe. E assim diz Sartre em Araraquara, pós *Crítica da razão dialética*:

Assim, pelo projeto, há negação de uma situação definida em nome de uma situação que não existe. Aqui intervém essa negação, esta negatividade que é própria do ato. Há, em primeiro lugar, negatividade. Negatividade, ou seja, recusa, fuga, *nadificação*, chamem como quiserem. Mas o ponto de partida é que algo é negado daquilo que *vemos*, que *sentimos* em nome de algo que não *vemos* e não *sentimos*. (SARTRE, 2005, p. 83. Grifo nosso)

Quem é este “nós” que conjuga os verbos ver e sentir? Quem ver e sente aqui? O homem! Não o *Homem* universal e abstrato, mas o *homem* concreto, existente. O projeto, para Sartre, mesmo após sua declarada guinada filosófica ao horizonte político do marxismo continua sendo uma relação profunda de *nadificação* da situação presente em nome de uma situação que se quer como futura e que, portanto, requer ações que assim o façam. Nesse sentido, portanto, não basta o escravo, ou o oprimido – de modo geral – desejar-se fora da situação de opressão. É preciso primeiro negá-la em suas ações, traçar um projeto subjetivo (o que não quer dizer necessariamente sozinho) para transformar a situação presente na situação almejada. Entretanto, é preciso atentar para que este projeto seja autêntico e que sua realização não se torne uma nova alienação.

O grande desafio para este homem sartreano é o de conservar sua autenticidade, ou seja, tornar-se um permanente *sendo não-ser*. Autenticidade⁷³ deve ser entendida aqui tal como explicita Fabio Caprio (2016, p. 224): uma liberdade que se toma ela mesma por fim, que coloca sua própria condição existencial como valor e fonte de todo valor. Ao sugerir uma *ética existencial*, Caprio diz que esta deve discernir e descrever a condição de possibilidade da *conversão moral*, assim como a transformação do projeto como consequência desta conversão. A autenticidade só é possível nesta conversão constante que, por sua vez, provoca uma mudança da relação ambígua da consciência com o corpo, com o mundo, consigo mesma e com o outro. Trata-se, portanto, de uma transformação complexa vivida na unidade de uma síntese, mas que deve ter como resultado a recusa da alienação⁷⁴.

Aqui não se pretende defender a existência presente e completa de uma ética sartreana principalmente porque, ao que algumas leituras indicam, Sartre não pretendia fundar uma ética enquanto valores legitimados por um “Estado-nação” ou “Espírito universal”. Ele parece – em seus textos – não prescrever um padrão mais ou menos normativo; seu intuito parece muito mais ser o de questionar e problematizar os valores e a moral, ou nas palavras da pesquisadora Eliana Sales Paiva em suas aulas, “não se trata da questão da moral, mas sim da moral em

73 É deveras oportuno aqui, tendo em vista o teor desta pesquisa, fazer menção à noção de “bluesman” expressa pelo cantor e compositor negro brasileiro, o rapper Baco Exu do Blues, na última faixa do álbum *Bluesman* lançado em 2018 pela gravadora 999. No final da última faixa, o vocalista narra a situação do surgimento do estilo musical blues, nos Estados Unidos, e define o termo bluesman: “1903 / A primeira vez um homem / Branco observou um homem negro / Não como um animal agressivo, ou força braçal desprovida de inteligência / Desta vez, percebe-se o talento, a criatividade, a música! / O mundo branco nunca havia sentido algo como o blues / Um negro, um violão e um canivete / Nasce na luta pela vida, nasce forte, nasce pungente / *Pela real necessidade de existir / O que é ser um Bluesman? / É ser o inverso do que os outros pensam / É ser contra a corrente / Ser a própria força, a sua própria raiz / É saber que nunca fomos uma reprodução automática / Da imagem submissa que foi criada por eles / Foda-se a imagem que vocês criaram / Não sou legível, não sou entendível / Sou meu próprio / Deus, meu próprio santo, meu próprio poeta / Me olhe como uma tela preta, de um único pintor / Só eu posso fazer minha arte / Só eu posso me descrever / Vocês não têm esse direito / Não sou obrigado a ser o que vocês esperam / Somos muito mais! / Se você não se enquadra ao que esperam / Você é um Bluesman*” (Grifo nosso). Tendo em mente as noções sartreana de homem e autenticidade, não é difícil relacionar tais noções à noção de “bluesman” do poeta. Todavia, propõe-se por enquanto notar apenas o caráter de nadificação, de recusa do espírito de seriedade presente na concepção proposta por Baco. Foi pela negação da imagem imposta como alienação da subjetividade negra pelo Branco que apareceu em cena o blues, um estilo musical construído a partir da memória rítmica da comunidade negra dos Estados Unidos da América. Sobre esta ideia de ritmo pra recriação de si de modo autêntico, indica-se Frantz Fanon em seu clássico livro *Peles negras, máscaras brancas*.

74 CASTRO, 2016, p. 230.

questão”. Na melhor das hipóteses, pode-se partir da defesa de que para Sartre, diferente de outros autores da tradição, Ética e Moral não são temas filosoficamente distintos, de modo que ambos sejam sinônimos. Nesse sentido, é possível falar de uma ética em Sartre exatamente por ser possível falar de uma moral sartreana, contudo essa moral não está posta em um valor criado no passado nem muito menos um valor fixo no presente: se existe uma moral possível, ela estará no futuro do homem autêntico.

Em consonância a este indicativo está o próprio Sartre quando, em entrevista concedida em 1979 à R. Fornet-Betancourt, M. Casañas e A. Gomes o filósofo alega, assumindo-se anarquista, não ter escrito senão obras de moral, e que, se fosse para definir sua moral, “seria uma moral da esperança, pois a esperança é um valor, uma vez que a realidade da sociedade anarquista não é para amanhã”. (Impulso, Piracicaba, 16(41): 75-77, 2005) Com isto é possível entender que Sartre vê sua moral (e não ética) como algo inexistente até então, pois o valor da esperança remete exatamente a um projeto que visa o que ainda não-é. Até que esta moral realmente surja no mundo, o que não será tão logo, o que o homem pode fazer é criar alternativas, fazer-se autenticamente em constante transformação tendo em vista um projeto sempre mutável por ter como horizonte um valor que só presentifica o não-ser.

3. PREFÁCIO DE OS CONDENADOS DA TERRA

Baseado na importância do estudo metodológico da escrita sartreana – perceptível em seu livro *Que é a literatura?* e sublinhado na introdução deste trabalho – este capítulo buscará apresentar o texto base de trabalho desta pesquisa mediante a orientação metodológica das três perguntas centrais na escrita sartreana que comungam do questionamento levantado nos três primeiros capítulos sobre o ensaio crítico a respeito da literatura.

Desta feita, será trabalhado neste capítulo o prefácio que Sartre faz ao livro *Os Condenados da Terra*, do médico e filósofo de Martinica⁷⁵, Frantz Fanon, em 1961 – ano seguinte à publicação de *Questões de Método e Crítica da Razão Dialética*. Este texto que dialoga com a publicação de Fanon – e que por vezes é tido como um livro dentro de outro – será tomado a partir das perguntas impulsionadoras “O que é o prefácio?”, “Por que o prefácio?” e “Para quem o prefácio?”. Vale lembrar que a quarta problemática posta pelo que poderia chamar-se de “reflexão sobre o caminho para uma escrita engajada” não será negligenciada, pois será a partir dela – ou seja, a partir da reflexão sobre a situação do objeto do prefácio, a saber: a violência – que se desenvolverá o terceiro capítulo desta pesquisa.

2.1 O que é o prefácio?

Escrito em setembro de 1961, o texto prefaciou a edição de *Damnés de la terre* publicada pela editora Maspero, no mesmo ano. Não obstante, foi republicado na coletânea de textos sartreanos sobre o colonialismo e o neocolonialismo, pela editora Gallimard, em 1964, no livro *Situations, V*.

Este prefácio não é a primeira empreitada de Sartre como comissão de frente de autores oriundos de colônias francesas. Antes de *Os condenados da terra*, o francês também prefaciou o livro *Retrato do colonizado precedido do retrato do*

⁷⁵ Território latino-americano localizado na região do Caribe, colonizado por franceses e anexado oficialmente ao território francês em 1674. Esta ilha, antes ocupada pelos caribes, também foi berço do poeta negro surrealista Aimé Césaire, responsável pelo termo “negritude” na literatura, escritor referenciado por Sartre no texto *Orfeu Negro*, além de amigo pessoal e mentor intelectual de Fanon.

colonizador, do norte-africano Albert Memmi⁷⁶, em 1957. E mais cedo ainda – porém não menos intencional e nenhum pouco dissonante das posições ora levantadas nesses prefácios das décadas de '50 e '60, o escritor francês prefacia o livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe*, organizado por Léopold Sedar Senghor⁷⁷ em 1948, texto que o escritor da existência intitula de *Orfeu Negro*⁷⁸.

Sartre se dispõe a escrever prefácios para obras de autores oriundos de um continente usurpado pelo colonialismo europeu, obras escritas em idioma francês pela coerção cultural que a civilização francesa impôs sobre a formação dos autores africanos. Ele não se priva de responsabilizar a Europa, de modo geral, e a França, de modo particular, pelo levante violento destes autores denunciando a opressão que eles e seus povos sofreram – e de certa forma ainda sofrem. Só este fato já faz com que tais prefácios não possam ser negligenciados como anotações passageiras, desinteressadas ou de caráter meramente introdutório.

Muito menos o objetivo dos prefácios escritos está em garantir uma visibilidade comercial aos livros em questão, fazendo com que a escrita de seus autores pudesse ser “consumida” pelo público europeu da metrópole como um mero produto a mais resultado da suposta “eficiente civilização de povos primitivos”. Seria um erro destinar a Sartre esta falsa ingenuidade, a esta colaboração explícita com o sistema colonizador. O filósofo se põe exatamente contra esse sistema e seus desdobramentos opressivos e alienantes.

Orfeu Negro não é o primeiro texto em que o problema do Negro e da colonização aparece nos escritos sartreano. Como um dos textos predecessores desta temática está a peça teatral *A prostituta respeitosa*, apresentada pela primeira

76 Albert Memmi nasceu no ano de 1921, em Túnis, capital da Tunísia, país norte-africano e colônia francesa desde o século XIX – após ter sido tomada desde o século XVI pelos turcos. O país conquista sua independência em 1956 e depois disso Memmi adota nacionalidade francesa. Foi professor honorário na Universidade de Paris.

77 Escritor e político senegalês nascido em 1906, Léopold Sedar Senghor foi um dos principais poetas do movimento político-literário da Negritude, junto a Aimé Césaire. Com a luta e conquista da independência de Senegal em 1960, Senghor torna-se o primeiro presidente da República de Senegal governando a partir de ideais socialistas.

78 Orfeu é uma personagem da mitologia clássica da Grécia Antiga, que amava Eurídice e era muito habilidoso com as artes poéticas e musicais. Com a morte precoce de sua amada, ele passa a lamentar-se da desgraça até os deuses sentirem por seu sofrimento e lhe autorizar, enquanto mortal ainda vivo, a descida ao mundo dos mortos para resgatar de lá sua amada de volta a vida terrena. É com base neste mito que Sartre desenvolve o texto *Orfeu Negro*.

vez em 1946. Entretanto, é em *Orfeu Negro* que o autor expõe diretamente – em um caráter político e filosófico, com uma estilística enamorada de artifícios literários – problemas que surgem pela própria concepção estética da literatura poética dos autores prefaciados, o que leva Sartre a defender que só a poesia surrealista negra, na situação mesma de sua gestação e proliferação é que pode ser uma poesia revolucionária. Isso se dá não por uma necessidade de prostrar tal poesia – como alguns leitores apressados de *Que é a literatura?* podem inferir.

É pela própria estética surrealista de desconstrução da linguagem de sentidos universalizantes, do idioma imposto pela cultura francesa e da forma canônica da poesia na literatura produzida pelo opressor que o negro, falando de si mesmo, de sua negritude, de suas dores e desejos, alcançará seus irmãos de cor e de opressão rumo a liberdade de cada um e, assim, de todos. *Orfeu Negro* não é escrito para os negros – aqueles aos quais o livro se destina e para quem não precisa ser apresentado; esse prefácio se destina aos brancos – àqueles europeus colonizadores, colaboradores do colonialismo ou defensores da opressão sobre os colonizados que lhes chegam como privilégios irrefletidos mascarados como direitos, àqueles burgueses da metrópole ou, por assimilação, àqueles reprodutores acrílicos da cultura (e dos privilégios) (pequeno-)burgueses –, para quem o autor pretende explicar o que os negros já sabem, ou seja, que “é necessariamente através de uma experiência poética que o negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo e, inversamente, porque a poesia negra de língua francesa é, em nossos dias, a única grande poesia revolucionária” (SARTRE, 1968, p.92).

No prefácio ao *Retrato do colonizador*, publicado pela primeira vez como uma apresentação crítica do livro na revista *Les Temps Modernes*, em julho-agosto de 1957, Sartre recomenda a leitura da obra àqueles intimidados pela chantagem do que hoje ficou vulgarmente e erroneamente conhecido como “lugar de fala” no senso comum da política. A filósofa Djamila Ribeiro, em seu livro *O que é lugar de fala?*, a respeito de sua discordância com o argumento de que o lugar de fala tem a ver com vivências ou posicionamentos individuais, atualiza a compreensão do conceito dizendo que não se trata de falar de experiências necessariamente individuais, “mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos [sociais] acessem

lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, e sim de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades.” (RIBEIRO, 2017, p. 61) Sartre, nesse sentido, reconhece que o livro de Memmi é um livro onde, desde o seu “lugar de fala” (no sentido de Djamila), o autor trabalha o tema da colonização em sua acepção estrutural.

O que o francês pretende alertar é para a falácia argumentativa do tipo “só a África do Sul pode falar da escravidão, já que ela conhece as nuances da categoria Negro; os nortistas, puritanos abstratos, só conheceriam a categoria Homem – também abstrata”. Exemplos inúmeros poderiam ser reproduzidos para exemplificar esse silenciamento em nome de um “direito unívoco” de fala sobre um tema de tamanha envergadura social, política e moral como a opressão pela escravidão. É o mesmo argumento que possibilita aos jornais de uma Argélia “francesa” repetir, como lembra Sartre, “que apenas o colono está qualificado para falar da colônia: nós, metropolitanos, não temos sua experiência; ou veremos a terra ardente da África com seus olhos ou nada veremos além do fogo”. (MEMMI, 2007, p. 25)

É no livro de Albert Memmi que Sartre vai dizer que está o contra-argumento deste monopólio discursivo, pois nele é “experiência contra experiência” no sentido de que na colonização, tanto oprimido como opressor são constantemente desumanizados pelo mecanismo cíclico da opressão. Para o filósofo francês, a colonização é um sistema fundado pela violência e mantido pela superexploração e pela opressão (MEMMI, 2007). É pela necessidade medíocre do colonizador ter que subumanizar o homem colonizado à condição de animal em nome dos privilégios que deseja criar e manter para si que o opressor também é desumanizado pelo aparelho colonial. Este aparelho, por sua vez tem o racismo inscrito em suas estruturas. Memmi apresenta o retrato deste colonizado a quem a colônia nega todos os direitos e em quem se encontra o patriotismo como uma via de recusa da opressão; e, inversamente, apresenta o colono sem o pretensível valor moral de bom ou mau, estando ambos (o bom e o mau colono) imersos na condição de colonialista.

Sartre atesta que – assim como Marx anunciou que o segredo do proletariado está em portar em si mesmo a destruição da sociedade burguesa – é preciso ser grato ao tunisiano por recordar a todos que o colonizado também tem seu segredo: no caso, o de destruir o sistema colonial.

Esses dois prefácios, contudo, parecem ser preparatórios consonantes ao que o crítico da burguesia viria escrever para prefaciar o livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon – livro que traz para a luz do debate a violência e a opressão colonial, a decadência da cultura e da dominação europeia e a necessidade de articulação nacional contra a colonização. Deste modo, o prefácio de Sartre a este livro configurou-se como um estudo outro que para alguns tornou-se até mais radical que a própria discussão e justificativa da violência apresentada por Fanon. É nesta linha que Hannah Arendt, em seu texto *Sobre a Violência* (1970) – onde ela tece uma crítica ao que chamou de “Nova Esquerda” – associa uma estranha semelhança entre Georges Sorel e Sartre, semelhança esta que o próprio filósofo da existência faz questão de desmentir antes mesmo da acusação, referindo-se à abordagem de Sorel sobre a violência como “lenga-lenga fascista”⁷⁹.

Em *Sobre a Violência*, a autora diz que Sartre, no prefácio a *Os condenados*, “vai muito mais longe na glorificação da violência que Sorel, no seu famoso *Reflexões sobre a violência* – mais longe mesmo que o próprio Fanon” (ARENDR, 2017, p.101). O fato é que além ou aquém de qualquer outro, ele apresenta neste prefácio uma exposição dos quatro momentos da violência, aos quais ele atribui um movimento dialético percebido e demonstrado por Fanon.

É porque a violência é dialética que ela não aparece como reflexão filosófica em *O Ser e o Nada* – obra desenvolvida a partir do método fenomenológico, e não dialético. Nela só é possível conceber o conflito, pois este não admite síntese/superação. A violência só passa a ser tema explícito da filosofia de Sartre quando este começa a desenvolver seu método regressivo-progressivo, que se pretende dialético⁸⁰. Isto não quer dizer, é óbvio, que o tema não figurasse já

79 FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 9.

80 Aqui vale ressaltar a distinção apresentada na introdução entre método e metodologia. Em Sartre, encontrar vários métodos filosóficos não necessariamente indica metodologias distintas dando origem a filosofias contraditórias entre si pela multiplicidade dos métodos utilizados pelo filósofo. Os métodos em Sartre, antes de parecerem contraditórios, se querem complementares. A metodologia em Sartre

em seu pensamento e em seus escritos. É possível notar rastros importantes da tematização da violência na vasta literatura sartreana, e de modo especial no seu teatro, principalmente no período entre guerras.

3.1.1 *Um escritor engajado*

A relação entre filosofia e literatura em Sartre se dá de forma autêntica em cada gênero de escrita, contudo não há mais que uma linha tênue separando sua produção filosófica de sua produção literária. É por isso que Franklin Leopoldo e Silva define esta relação como uma “vizinhança comunicante”, pois a princípio não se trata de uma relação extrínseca e, defende o comentador, muito menos uma relação de identidade absoluta (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 13). Esta relação entre filosofia e literatura é responsável pela diferença e pela adequação recíproca dos dois modos de escrita do pensador. Assim, Leopoldo e Silva alega que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, por meio delas, o autor diz e deixa de dizer as mesmas coisas, ou seja, por meio de métodos de escrita diferentes desenvolve as mesmas problemáticas.

Nesse caminho está o crítico Benedito Nunes⁸¹, para quem o “teatro de situações”⁸² e o existencialismo se implicam mutuamente, pois ambos têm suas raízes na problemática da ação. O próprio filósofo refere-se a seus textos como criações de implicações sempre e concomitantemente filosóficas e literárias. Sartre se pergunta sobre sua identidade: filósofo ou literata? E sua resposta é: “Acredito

parece ser uma só que se apresenta de dois modos “vizinhos”: método de escrita filosófica e método de escrita literária, possuindo como ponto de encontro o escritor, agente catalizador do texto – seja ele filosófico ou literário. Cada método desses vai se diversificar de acordo com o objetivo. Desta forma, no método filosófico, haverá o reconhecimento das especificidades de escrita para um artigo ou para um ensaio, por exemplo. Já no método literário será preciso conferir as especificidades da escrita de uma peça teatral, de um roteiro cinematográfico ou de um romance, dentre outros.

81 ROMANO, Luís Antônio Contatori. *A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960*. Campinas: Mercado das Letras: São Paulo: Fapesp, 2002. p. 323.

82 Cabe desde já alertar para a fragilidade do termo “teatro de situações” para classificar o teatro sartreano. Para este trabalho, por reconhecimento da importância do mito na literatura e no teatro sartreano, sugere-se o uso do termo “teatro de situações-limites” que expressaria mais adequadamente as preocupações não só filosóficas, mas também estéticas, antropológicas e políticas da concepção de teatro e de dramaturgia para o autor em questão.

que trago desde minhas primeiras obras uma realidade que é as duas coisas: tudo o que escrevi é ao mesmo tempo filosofia e literatura, não justapostos, mas cada elemento dado é de uma só vez literário e filosófico”.⁸³

Em seu livro *Que é a literatura?* – onde se encontra a afirmação de que o escritor lida com signos – Sartre toma a escrita como um ato livre do escritor que apela à liberdade do leitor de modo que a “verdadeira” e “pura” literatura expressa uma subjetividade que se lança com a aparência de objetividade, um discurso tão curiosamente articulado que equivale ao silêncio. A literatura é um

pensamento que se contesta a si mesmo, uma Razão que é apenas a máscara da loucura, um Eterno que dá a entender que é apenas um momento da História, um momento histórico que, pelos aspectos ocultos que revela, remete de súbito ao homem eterno; um perpétuo ensinamento, mas que se dá contra a vontade expressa daqueles que ensinam. (SARTRE, 2004, p. 28)

Aqui caberia uma vasta reflexão sobre o processo de ensino-aprendizagem e, portanto, sobre o processo educacional numa perspectiva sartreana. Contudo não se efetivará tal reflexão posto que tal tema tem potencial para uma pesquisa própria que aprofunde a discussão em nível adequado contra pesquisadores que colocam a educação como uma proposta impossível pela filosofia sartreana. Por agora, segue-se com foco no escritor como um agente, não como um educador.

O escritor é aquele que ensina mesmo contra sua vontade, posto que sua obra vai além de seu controle e, se boa, deixará marcas que suscitam a liberdade daquele que lhe dá vida pela leitura. É pelo silêncio – que se pretende promover através da liberdade (do locutor e do interlocutor) – que o escritor precisa estar engajado inteiramente com suas obras, não de forma passiva e viciada, e sim como uma escolha; com esse total empenho em viver que constitui tanto o escritor como o leitor para quem ele se direciona. Cada obra traz consigo uma verdade; contudo, tal

⁸³ SICARD, Michel. *Essais Sur Sartre*. op. cit., p. 380. No original: “Suis-je philosophe? Ou suis-je littéraire? Je pense que ce que j’ai apporté depuis mes premières œuvres, c’est une réalité qui soit les deux : tout ce que j’ai écrit est à la fois philosophie et littérature, non pas juxtaposées, mais chaque élément donne est à la fois littéraire et philosophique”. In CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs.) *Sartre hoje: volume 1* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 85.

verdade não é absoluta, posto que para Sartre o pressuposto da verdade é a liberdade⁸⁴ - podendo tanto escritor como leitor escolher a não-verdade que pode aparecer tanto como o não conhecimento do conteúdo de um texto como seu descrédito pela mentira nele posta. Por isso, a escrita configura-se como um ato livre, de engajamento com um projeto autêntico de liberdade. Não por acaso, para Sartre, a verdade se revela através da ação⁸⁵.

Engajamento aqui, não deve ser entendido como engajar-se numa causa partidária ou comprometer-se moralmente com uma norma já dada, ou mesmo com um imperativo categórico. O melhor termo para expressar o sentido semântico de engajar-se na terminologia sartreana talvez seja a tradução proposta pelo crítico Casais Monteiro, na leitura de Romano, a saber: participar. Engajamento na literatura é, portanto, a participação do escritor na solução dos problemas da sociedade em que vive, na qual deve tornar-se elemento ativo (ROMANO, 2002, p. 284).

Quanto a questão da verdade, ela ganha contorno e dimensão ampliada quando o autor de *As Moscas*, em entrevista para Kenneth Tynan, afirma que o teatro não está preocupado com a realidade: só preocupa-se com a verdade. Por outro lado, segundo ele, o cinema busca uma realidade⁸⁶ que pode conter momentos de verdade. O dramaturgo defende, segundo Stván Mészáros, que o verdadeiro campo de batalha do teatro

é o da tragédia – drama que incorpora um autêntico mito. Não há razão alguma para que o teatro não deva contar uma história de amor ou casamento, na medida em que ela tenha uma qualidade de mito; em outras palavras, na medida em que ela se ocupe de algo mais do que rixas conjugais ou desentendimentos entre amantes. Buscando a verdade por meio do mito, e pela utilização de formas

84 “Le fondement de la Vérité est la liberté. Donc l'homme peut choisir la non-vérité. Cette non-vérité est ignorance ou mensonge.” In SARTRE. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989, p. 35.

85 “C'est à un être qui l'En-soi se jette vers l'avenir et qui décide de sa manière d'être que l'En-soi se révèle; en un mot, la vérité se révèle à l'action” (In SARTRE. *Vérité et existence*. Paris: Gallimard, 1989, p. 39)

86 Para Sartre, compreensão não está necessariamente no campo da linguagem falada e na transmissão de sentidos por signos escritos, mas é precisamente as intuições possíveis a partir da observação de uma situação. É a ação, uma determinada atitude no mundo, que nos permite a compreensão, posto que compreender é o ato de, em sendo diferente, acessar o outro em sua diferença reconhecendo na situação posta o que é possível construir de sentido comum a ambos. Na Conferência de Araraquara, Sartre apresenta o cinema mudo como um bom exemplo das relações por compreensão, já que, para Sartre, o cinema está preocupado com a realidade.

tão não realistas quanto a tragédia, o teatro pode fazer frente ao cinema (MÉSZÁROS, 2012, p. 51)

Sartre apresenta claramente uma discussão a respeito da linguagem própria do fazer teatral em sua concepção, de modo que fica nítido sua posição de que escrever teatro não é a mesma coisa que escrever um romance, uma novela, um artigo ou roteiro de cinema – que requer, por sua vez, uma apropriação adequada da linguagem cinematográfica também. Para o autor, escrever é “apelar ao leitor para que faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem⁸⁷” (SARTRE, 2004, p. 39).

Não é porque literatura não é filosofia que todos os escritos literários sartreanos obedecem à mesma técnica e mesma escolha literária e/ou filosófica. O escritor francês tem consciência de que cada gênero literário requer um trato específico, posto que a literatura não esteja a serviço da filosofia, e sim da liberdade. É tendo em vista esta necessidade de pensar cada gênero literário como independente – mesmo quando relacionado com outros escritos literários ou filosóficos – que o autor, referindo-se ao alcance e a algumas especificidades dos principais meios de comunicação de sua época, diz ser verdade o fato de que os escritores são mais conhecidos do que seus livros são lidos. E continua:

Atingimos as pessoas, mesmo sem querer, através de novos meios e novos ângulos de incidência. Sem dúvida, o livro ainda é a infantaria pesada que limpa o terreno. Mas a literatura dispõe de aviões, de bombas V1 e V2, que vão longe, inquietam e afligem, sem levar a uma decisão. A imprensa primeiro. Um autor escrevia para dez mil leitores; se lhe oferecerem uma coluna num semanário, ele terá trezentos mil, mesmo que seus artigos não valham nada. Em seguida a rádio: *Huis clos* [Entre quatro paredes], uma de minhas peças, proibida na Inglaterra pela censura teatral, foi ao ar em quatro

87 Em seu artigo “Sartre, linguagem e psicanálise”, a Profa. Dra. Camila Salles Gonçalves escreve: “Ainda que com pouca informação disponível, considero ‘indecidível’ a questão de situar ou não o interesse de Sartre pela linguagem no nível do significante. Sem condições de entrar no campo da semiótica, ressalto em outro aquilo que Timothy J. Reiss vê como um grande problema. Ele atribui à teoria de Sartre a proposição segundo a qual a consciência individual precede *la mise en signes*, que tomo a liberdade de traduzir aqui por acesso ao universo dos signos. Tudo se passaria como se houvesse primeiro uma consciência (de) ..., que depois usaria a linguagem para se expressar. A consciência individual teria então que trabalhar a materialidade da língua, para dela arrancar suas palavras. [...] Apenas observo que a anterioridade da consciência em relação à ‘circulação de signos’ não constitui uma premissa que possa ser atribuída de forma indiscutível a teses do filósofo.” (GONÇALVES, 2007, p. 47).

transmissões pela BBC. Encenada em Londres, não conseguiria, mesmo na hipótese improvável de sucesso, vinte ou trinta mil espectadores. O programa teatral da BBC deu-me automaticamente meio milhão. Por fim o cinema: quatro milhões de pessoas frequentam as salas francesas. (SARTRE, 2004, p.179)

É claro que a quantidade de acessos a um determinado conteúdo não está direta e intrinsecamente associado à qualidade com que esta informação chega e fica em quem a recebe. Sartre tem conhecimento das potencialidades e limitações das tecnologias de comunicação apresentadas, bem como dos respectivos gêneros literários que atendem a cada demanda. Para ele, não é viável que um escritor que visa produzir textos para dramaturgia teatral possa escrever como se propõe um roteiro cinematográfico, por exemplo.

É por saber que há especificidades para cada gênero literário que esta pesquisa sobre a violência a partir do prefácio ao livro de Frantz Fanon se aterá mais dedicadamente ao diálogo com os textos dramáticos de Sartre, haja vista este estudo tomar o homem como objeto das reflexões sartreana e é este mesmo homem – concreto, em ação (ora promotor, ora vítima da violência) – que aparece em cena fazendo-se em situação, no palco do teatro sartreano. Além do mais, para esta valorização em destaque da dramaturgia sartreana, leva-se em consideração o posicionamento do próprio filósofo em relação à proximidade entre filosofia e teatro:

Eu penso que a filosofia é dramática. Não se trata mais de contemplar a imobilidade de substâncias que são o que são, nem de encontrar as regras de uma sucessão de fenômenos. É sobre o homem - que é tanto um agente quanto um ator - que produz e atua seu próprio drama, vivendo as contradições de sua situação até a solução de seus conflitos. Uma peça (épica - como as de Brecht - ou dramática) é a forma mais apropriada, hoje, para mostrar o homem *em ato* (isto é, o homem, simplesmente). E a filosofia, de outro ponto de vista, é desse homem que ela pretende se ocupar. É por isso que o teatro é filosófico e a filosofia é dramática."⁸⁸

88 SARTRE. Jean-Paul. "Sur moi-même". In *Situations*, IX. Paris: Gallimard, 1972. Tradução nossa do original: "je pense que la philosophie est dramatique. Il ne s'agit plus de contempler l'immobilité des substances qui sont ce qu'elles sont, ni de trouver les règles d'une succession de phénomènes. Il s'agit de l'homme - que est à la fois un agent et un acteur - qui produit et joue son drame, en vivant les contradictions de sa situation jusqu'à la solution de ses conflits. Une pièce de théâtre (épique - comme celles de Brecht - ou dramatique), c'est la forme la plus appropriée, aujourd'hui, pour montrer l'homme *en acte* (c'est-à-dire l'homme, tout simplement). Et la philosophie, d'un autre point de vue, c'est de cet homme-là qu'elle prétend s'occuper. C'est pour cela que le théâtre est philosophique et que la philosophie est dramatique."

Para Sartre, há uma relação quase que simbiótica entre filosofia e teatro, que de formas autônomas, cada uma a seu modo, se ocupam do homem concreto, situado, em ação. Na visão sartreana de filosofia, não se trata mais de contemplar a verdade universal e substancial de um Ser metafísico, nem sequer de alimentar a lógica formal ou mecanicista buscando regras vigentes para explicar passivamente a sucessão dos fenômenos. Agora, a filosofia tem por alvo e objeto o homem e suas relações consigo, com os outros e com o mundo. É deste mesmo homem que se ocupa tanto o teatro quanto a filosofia.

Não por acaso, o filósofo da existência escolhe esta arte para propagar suas questões e reflexões acerca do homem em ação. Este homem situado – seja no meio social ou no palco – é, ao mesmo tempo, agente em sua realidade e ator de sua verdade. Por isso, não há como pensar uma filosofia política e moral sartreana distante de seu teatro, posto que seu teatro é filosófico e sua filosofia é dramática. Entretanto, parece sensato alertar para um vício apressado da terminologia usada para denominar o teatro sartreano como “teatro de situações”. Pois, como Sartre disse, o teatro deve apresentar um mito. Essa arte deve simbolizar o homem e representar o mundo⁸⁹.

Neste sentido, a forma do teatro sartreano está muito mais atrelada à tragédia grega do que à forma teatral de seus contemporâneos. De modo que, em Sartre, há uma valorização decisiva e fundamental em seu teatro de uma estética dramática pautada no mito. Para ele, o bom teatro é aquele que não só fala ao espectador de sua época, mas que é capaz de, enquanto concepção mítica – simbólica, expressar a condição humana em qualquer tempo. A este respeito, István Meszáros define o dramaturgo sartreano como aquele que apresenta o *eidós* da sua existência cotidiana: apresenta sua própria vida como se a observasse de fora. É aí que reside a genialidade de Bertolt Brecht que “teria protestado veementemente se

⁸⁹ Sartre, ao comentar o teatro brechteano, declara que uma peça “é o símbolo vivo do homem e o mundo representado para o homem. A questão é saber qual a relação que há entre o público e o símbolo. Creio que o que Brecht procurava destruir é a relação entre o teatro burguês comum – não é este o caso do teatro clássico – e do espectador. [...] Ele [Brecht] queria que o espectador saísse do teatro inquieto, isto é, compreendendo as razões para a contradição, sem ser capaz de transcendê-la emocionalmente”. (ROMANO, 2002, p. 316)

alguém lhe dissesse que suas peças eram mitos. Mas o que mais pode ser *Mãe Coragem* senão uma antítese que, apesar disso, torna-se mito?”(MÉSZÁROS, 2012, p.53).

A função do teatro, para Sartre, é apresentar o individual sobre a forma de mito, que é “uma condensação de traços de caráter (em consonância com a ‘densidade’ ou ‘plenitude’ do ser) que faz com que a realidade percebida e descrita se eleve ao nível do ser sem abandonar os dados da sensibilidade” (MÉSZÁROS, 2012, p.46). Sendo sua proposta teatral a de que esta arte seja essencialmente mito, o filósofo da existência posiciona-se em contraste ao “teatro realista burguês”, que visa a representação direta da realidade, e ao “simbolismo abstrato” tal como ele classifica o *Rinoceronte* de Ionesco e qualquer peça do Beckett (com exceção de *Esperando Godot*), com ênfase em *Fim de partida*, que ele classifica como simbolismo inflado demais, desnudado demais. Pela mesma prerrogativa do mito, Sartre elogia, por exemplo, obras como *Calígula* e *O equívoco*, de Albert Camus.

As peças teatrais de Sartre sempre foram uma forma clara de engajamento do filósofo e dramaturgo para com sua realidade e sua sociedade. Deste modo, não há uma peça sequer que não tenha sido escrita e inspirada em seu tempo histórico, mas capaz de dialogar com outros tempos passados e futuros. Isto porque trouxeram em seu âmago, não apenas uma situação como querem os comentadores do “teatro de situações”, que leem a literatura teatral como um escrito a serviço da filosofia.

O texto de teatro não é subordinado à filosofia, e sim à liberdade. Ele existe para subsidiar a montagem e a encenação do espetáculo teatral ao seu público expondo não uma situação casual, mas sim o que o autor chama de “situação-limite”⁹⁰.

Quando Sartre faz referência ao seu teatro como aquele que expõe uma “situação-limite”, ele não parece estar se referindo apenas ao conceito filosófico de “situação”. Uma situação quando é limite deixa de ser uma situação comum e passa

90 Leandro Neves Cardim, em seu texto intitulado *A forja do mito em As moscas de Sartre*, observa que o teatro de situações “não é um teatro de símbolos, mas um teatro de mitos austeros, uma vez que é rigoroso na investigação desses comportamentos humanos em situações-limite, como, por exemplo, a morte, o exílio e o amor.” (2017, pp. 180-181)

a ser um referencial extremo, simbólico e decisivo sobre o binômio existencial Vida-Morte.

O limite não é apenas um fato concreto na situação, como uma coerção física ou uma limitação espaço-temporal ao qual o cenário da peça faz referência. Ele tem uma relação íntima e direta com a categoria ontológica da finitude. Uma situação é limite quando tem por possibilidade, em última instância, a morte.

A morte aparece, portanto, em todas as peças sartreana, não necessariamente como um fato futuro (ou passado, como em *Huis Clos*), e sim como um símbolo da finitude e da precariedade humana. A morte é, assim como a violência e a tortura, um grande mito que deve sempre está presente como possibilidade ou acontecimento/relato/testemunho, no palco⁹¹. Seria mais adequado, parece, nomear o teatro sartreano de “teatro de situações-limites”. É sobre isto que o capítulo “Mito e situação-limite: reflexões sobre o teatro filosófico e a filosofia dramática de Sartre” (do livro *Pilares da Filosofia*) trata de modo mais aprofundado.

3.1.2 O colonialismo e a Guerra Fria

O teatro de Sartre não está a serviço de um aparato conceitual filosófico, contudo não é por isso que ele deixa de problematizar questões, trazer reflexões e impulsionar discussões filosóficas. É neste sentido que o dramaturgo traz aos palcos, por exemplo, as peças *Os sequestrados de Altona* (1959) e *As Troianas* (1965). A primeira peça conta o drama de Frantz von Gerlach, um alemão que volta para casa e se tranca em seu quarto por treze anos, depois de vivenciar a Segunda Guerra Mundial em defesa da Alemanha, pela qual chegou a torturar pessoas – crime pelo qual se julga e alimenta seu sentimento de responsabilidade. Segundo o

91 É também do mito da morte que parte o roteiro cinematográfico escrito por Sartre e publicado no Brasil sob o título de *Os dados estão lançados*, que tem por protagonista o casal Eve e Pierre. Contudo neste texto preparado para o Cinema, Sartre não está preocupado com a verdade existencial das personagens, e sim com a realidade do projeto político-moral das mesmas. Não está em questão a verdade ontológica da morte (tanto é que no filme a morte aparece alegoricamente, como uma inação burocrática), mas sim da realidade situacional a qual Eve e Pierre estão imersos e precisam agir conscientes das consequências de suas escolhas.

autor, esta peça era um grande mito que simbolizava, na verdade, a responsabilidade que cada francês carregava consigo diante da guerra e das torturas realizadas contra os argelinos, para a manutenção da colônia francesa na Argélia.

Mustafa Yazbek, autor do livro *Argélia: a guerra e a independência*, define o colonialismo como o processo em que as potências europeias concorrem entre si na disputa pela hegemonia sobre territórios e mercados. Não apenas isso: o colonialismo, segundo Yazbek, irá se caracterizar frequentemente pela noção de superioridade – sob todos os aspectos – dos europeus, em relação aos povos africanos e asiáticos que seriam alvo da política deles. Expondo a origem da colonização argelina pelos franceses, o historiador conta que durante trezentos anos,

desde o século XVI, o território argelino estivera sob domínio do Império Turco, cuja hegemonia passou a ser gradualmente abalada com a *concorrência* das nações europeias. Após um período de *comércio* com Argel, os franceses, em 1827, com o pretexto de um desentendimento entre seu cônsul e a principal autoridade local, *bloqueiam* a costa mediterrânea. Três anos depois acabam por *invadir* o país. No interior, o emir Abd El Kader consegue *resistir* e manter uma ampla região independente, durante sete anos. Em 1847 as *forças francesas* consegue apanhá-lo, quando ele já se transformava em lenda para o povo argelino. No entanto, isso não significou o fim da *resistência*. (1983, p.12. Grifo nosso)

A partir desta narrativa é possível perceber que a história do povo argelino é repleta de investidas externas contra a sua liberdade. Assim, com o objetivo de expandir seu comércio e sua fonte de matéria prima para a corrida da revolução industrial, os franceses não se privaram à oportunidade de exercer violência em nome da instauração e manutenção de uma opressão rentável o bastante para a manutenção e ampliação de seus lucros e de sua pretensa superioridade cultural. Foi pelo uso da força que a colônia francesa se instaurou entre os argelinos e foi pela força – militar, política, cultural e econômica – que se mantiveram como metrópole de Argel.

Sartre é partidário deste posicionamento de que é pela violência que a colonização se instaura como opressão. Para ele, o colonialismo recusa os direitos do homem a homens que submeteu pela violência – e que mantém pela força – na miséria e na ignorância e, desta forma, em estado de “subumanidade”.⁹² Porém, no autor, o colonialismo não é um processo, como define Mustafa Yazbek, nem é uma situação colonial como nomeia Albert Memmi. O metropolitano define o colonialismo como um sistema:

É que a colonização não é nem um conjunto de acasos nem o resultado estatístico de milhares de empreendimentos isolados. Ela é um sistema que começa a expandir-se em meados do século XIX, tem um declínio depois da Primeira Guerra Mundial e se levanta atualmente contra a nação colonizadora.⁹³

Esse sistema que ascendeu a medíocre burguesia europeia – tanto economicamente como cultural e moralmente – à custa da subumanização, exploração e silenciamento dos povos africanos, asiáticos e latino-americanos; ele agora volta suas engrenagens contra o próprio opressor e os colonizadores começam a sentir a resposta histórica contra toda violência e opressão que eles mesmos geraram e que passa a golpeá-los como o mar golpeia os muros de pedra criados para tentar impedir a força radicalmente transformadora de suas ondas.

Ao problematizar o retorno da personagem Frantz Von Gerlach para seu país e sua família após a derrota do exército ao qual servia e para o qual torturou pessoas, Sartre, com *Os sequestrados de Altona* – em 1959, período em que o conflito do exército francês se intensifica contra a resistência argelina a ponto de os franceses realizarem torturas contra os conspiradores de Argel – utiliza-se do mito do “soldado alemão que busca fugir da realidade e da responsabilidade perante seu passado e perante o futuro do país” para, dentre as várias camadas dramatúrgicas possíveis na compreensão da peça, atingir aquela que levaria os franceses a se depararem com a própria hipocrisia da metrópole que, ao se omitir perante a Guerra

92 MEMMI. 2007, p. 28.

93 SARTRE. “Le colonialisme est un système”. In *Situations*, V. Paris: Gallimard, 1964, p. 26. C’est est que la colonisation n’est ni un ensemble de hasards ni le résultat statistique de milliers d’entreprises individuelles. C’est un système qui commence de porter vers le milieu do XIXe siècle, dans son déclin après la Première Guerre mondiale et se retourne aujourd’hui contre la nation colonisatrice. (Tradução nossa)

da Argélia, escolhia apoiar as atrocidades realizadas em nome de uma “Argélia Francesa”. Esta omissão ou mesmo a crítica cega aos combatentes argelinos da Frente Nacional Libertadora – FNL não era senão o espírito colonialista expressando seu consentimento e seu desejo de manutenção dos privilégios outrora forjados em cima da superexploração de outros povos.

Em outro momento, é uma adaptação sartreana da tragédia *As Troianas*, de Eurípedes – em 1965, que engaja o autor na escrita dramaturgica usando o mito no teatro para dialogar com a época em que o espetáculo é estreado e para denunciar toda a destruição que a política de guerras, marcada naquela década de 1960 pelo advento da Guerra Fria, pode causar.

As Troianas é uma tragédia grega escrita por Eurípedes no século V a.C. e baseada na mitologia em volta da histórica Guerra de Tróia. O tragediógrafo – que nasceu em Salamina e viveu em Atenas, durante uma guerra que durou quase trinta anos⁹⁴ e ficou conhecida como Guerra do Peloponeso – faz da lendária Guerra de Tróia o pano de fundo para expor os horrores de uma guerra tanto para os vencidos como para os vencedores. A intenção do helênico é tomar a história da guerra onde Tróia foi destruída pelos gregos para mostrar para os próprios gregos o tamanho do sofrimento que causa a guerra aos vencidos, no caso dessa peça, os troianos; e no caso da Guerra do Peloponeso, os próprios gregos.

Para Sartre, a adaptação de *As Troianas* projeta exatamente a retomada da discussão política através da arte, tal como em Eurípedes. E esta regressão ao texto clássico não foi desinteressada, haja vista que em 1965, ano da estreia desta adaptação, o autor vivia a situação conflituosa e violenta de ter seu país guerreado contra a descolonização da Argélia⁹⁵, onde perderam para a independência argelina;

94 A guerra do Peloponeso se estendeu de 431 a. C. até 404 a. C. onde Atenas lutava contra Espartas e, mesmo tendo outras cidades-estados como apoio, a Liga de Delos (liderada pelos atenienses) foi vencida pela Liga do Peloponeso (liderada por Espartas). Com essa vitória os espartanos instauram um governo autoritário que ficou conhecido como Tirania dos Trintás. Eurípedes escreve o texto em questão, muito provavelmente no ano 415. a. C..

95 Argélia é um país da costa africana do Mar Mediterrâneo que foi colonizado pelos franceses em 1830 e fez luta armada pela sua independência contra o exército francês (que torturavam e realizavam ataques terroristas contra os argelinos, com maior representação da Frente Nacional Popular - FNP). Esta guerra se prolongou de 1954 a 1962 resultando em muitos mortos, feridos e traumatizados para ambos os lados do combate.

e também por ver o mundo em Guerra Fria apoiada pelo imperialismo norte-americano e pelo colonialismo europeu⁹⁶ contra o bloco da URSS.

Na sombra da Guerra Fria⁹⁷, encontrava-se o poder destrutivo de uma guerra em um mundo de tecnologia bélica pós-Segunda Guerra Mundial e pós-bombas atômicas. Era preciso fazer algo que alertasse o mundo para o risco de que, destruindo o inimigo político-econômico, destruir-se-ia a si mesmo. Neste contexto situacional, era oportuno regredir às troianas vencidas para progredir aos perigos da Guerra Fria⁹⁸.

Ronald Aronson, em seu livro *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra* – no qual defende que ambos os filósofos tinham o projeto comum de trilhar uma terceira via nem à esquerda e nem à direita do cenário político vigente – atribui às influências da Guerra Fria o fracasso do *Rassemblement Démocratique Revolutionnaire* (RDR, criado em 1948 e extinguido em 1949). Segundo o comentador, a função deste movimento político era a de se opor aos dois blocos e à pressão pela guerra, e simultaneamente abrir caminho para uma Europa genuinamente socialista⁹⁹. Porém tal movimento acabou derrotado pela pressão da Guerra Fria.

Para Aronson, foi o colapso do RDR que rachou este projeto comum entre Sartre e Camus em nome de um terceiro caminho: depois disso Sartre “integrou seu existencialismo ao marxismo, abraçou a violência e a revolução, e tomou partido decididamente contra o Ocidente” (2007, p. 183). Contudo, parece que este comentador não estava tão atento às colocações do próprio filósofo sobre o tema, posto que no prefácio mesmo de *Os condenados da terra*, Sartre reitera sua posição

96 Aqui é interessante pontuar a relação íntima que Sartre mostra existir entre o imperialismo e o colonialismo através da burguesia, que por mais que pareça ter várias formas de ser é uma só, como defende em seu texto *O povo brasileiro sob o fogo cruzado dos burgueses*, texto de 1970, pós a escrita da adaptação de *As Troianas*.

97 Período de disputas estratégicas e conflitos indiretos realizados pelas duas superpotências econômicas pós-Segunda Grande Guerra. De 1945 a 1991 Estados Unidos e União Soviética enfrentaram-se tomando outros conflitos armados de outros países como escudo para um enfrentamento direto.

98 Aqui fazemos menção nítida ao método progressivo-regressivo apresentado por Sartre no livro *Crítica da Razão Dialética* (de 1960), mas que cremos já ser presente em seu pensamento anteriormente, enquanto uma certa intuição de como a dialética se apresenta na História contada encontrando a história vivida. A este respeito, as anotações dos *Cadernos para uma moral* (1947/1948) já apresentam bem esta reflexão metodológica.

99 ARONSON, 2007, p. 176.

contra uma suposta “terceira força”. A este respeito, ele diz que “as ‘Terceiras Forças’ não existem ou, quando muito, são as pseudo-burguesias que o colonialismo pôs no poder”.¹⁰⁰

Se a busca de Sartre por esta “terceira via” fosse tão ansiada e projetada como quer o comentador, e se foram as pressões da Guerra Fria as responsáveis pelo fim do RDR e, conseqüentemente, pela guinada radical de Sartre para o lado marxista da força, então a Guerra Fria ganharia uma dimensão ainda mais decisiva no pensamento do autor, pois teria sido ela o dispositivo que teria “forçado” Sartre a escolher o marxismo como “bandeira política”.

Entretanto, como aqui não se toma o filósofo como um pensador imerso em um idealismo acrítico de um mundo irreal em busca de um imaginário terceiro caminho, não é possível atribuir com toda garantia esta importância decisiva da Guerra Fria para a criticidade sartreana. Não que a Guerra Fria não tenha grande importância nos desdobramentos da escrita engajada do autor. O que se põe em questão é apenas que ela não poderia criar *ex nihilo* ou por coerção um “Sartre marxista” tal como parece defender o comentador. O que se percebe aqui é que o existencialista já vinha dialogando com a filosofia e a prática de esquerda bem como com o pensamento de Marx antes mesmo do surgimento do RDR e, por outro lado, que não houve por parte do francês uma assimilação completa da corrente marxista de seu tempo. Pelo contrário¹⁰¹: *Questões de Método e Crítica da Razão Dialética* não são possíveis senão a partir do olhar crítico e problematizador da teoria e da prática dos marxistas contemporâneos de Sartre. Se há dúvidas sobre este diálogo prévio entre Sartre e o marxismo, basta voltar-se à conferência *d’O existencialismo é um humanismo* para conferir o debate construtivo de esquerda que Sartre tem com o marxista Pierre Naville.

100 “Les damnés de la terre”, in *Situations V: colonialisme et néo-colonialisme*. Paris: Gallimard, 1964, p. 173. Do original: “les << Troisièmes Forces >> n’existent pas ou bien ce sont les bourgeoisies-bidons que le colonialisme a déjà mises au pouvoir.”

101 “No século XIX, o marxismo é uma tentativa gigantesca não só de fazer a História, mas de assenhorear-se dela, do ponto de vista prático e teórico, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores. No termo desse esforço, pela unificação dos explorados e pela redução progressiva do número das classes em luta, a História deve ter, por fim, um sentido para o homem. Ao tomar consciência de si mesmo, o proletariado torna-se sujeito da História, isto é, ele deve reconhecer-se nela.” (SARTRE, 2002, p. 75)

Para o filósofo da existência, o seu ofício teórico e prático junto de seus contemporâneos é o de tornar essa totalização almejada pelo marxismo cada vez mais próxima a cada dia que passar, de modo dinâmico e modificando-se constantemente, diferentemente do marxismo engessado disseminado em sua época. Tudo está oculto e, ao mesmo tempo, revelado: “nossa tarefa histórica, no seio desse mundo polivalente, é a de tornar mais próximo o momento em que a História terá apenas um só sentido e tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum” (SARTRE, 2002, p76).

3.1.3 *Violência enquanto problema filosófico*

A violência não é um tema muito negligenciado pelas grandes narrativas da humanidade. No mundo ocidental, o surgimento da preocupação com a violência data do surgimento dos deuses e do mundo. Na mitologia grega, por exemplo, pelos cantos iniciais da *Teogonia*, de Hesíodo, a noção de violência confunde-se com a negação radical da ontologia ali presente: a violência está intimamente relacionada ao não-ser, como destruição do que é ou mesmo como o que se põe como início radical do que é (inclusive – e principalmente – do que é divino). É nessa esteira que o primeiro tragediógrafo de destaque – Ésquilo – faz questão de, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, colocar a Violência em cena, como aquela que junto ao Poder, acorrenta Prometeu a mando de Zeus. Interessantemente, em Ésquilo a Violência é uma personagem que está presente em cena, age – se expressa em atos – cumprindo uma ordem superior, mas não fala nada. Não há texto na tragédia que seja proferido pela personagem Violência, o que é totalmente o inverso sobre o Poder, que faz questão de enquanto presente, falar, criticar, julgar e condenar Prometeu.

Mesmo sendo presente na história da humanidade e sendo tratada de alguma forma em alguns textos antigos de renome, a violência não figurou na história da filosofia como um dos grandes temas a serem discutidos com a

profundidade filosófica que foram, por exemplo, o amor, o conhecimento, a beleza, a justiça e a verdade.

O tema central do prefácio a *Os condenados da terra* escrito em meados do século XX é de certo a violência. É nele que Sartre diz o seguinte:

se rejeitarmos a lenga-lenga fascista de Sorel, veremos que Fanon é o primeiro desde Engels a repor em cena a parteira da história. E não se creia que um sangue demasiado ardente ou desventuras da infância lhe tenham dado para a violência não sei que gosto singular: ele se faz o intérprete da situação, nada mais. Mas isso basta para que ele constitua, etapa por etapa, a dialética que a hipocrisia liberal oculta de nós e que nos produziu tanto quanto a ele. (FANON, 1979, p. 9)

Esta crítica de Sartre a George Sorel tem por alvo principalmente os escritos do autor, no livro *Reflexões sobre a violência* – publicado no início do século XX, onde o autor se guia pela pergunta a respeito do papel que cabe à violência nas relações sociais de sua época. O pequeno-burguês de Normandia defende não ser preciso examinar os efeitos da violência a partir dos resultados imediatos que ela pode produzir, mas sim das consequências longínquas da violência. Para este engenheiro aposentado,

Não é preciso perguntar se ela [a violência] pode ter para os operários atuais mais ou menos vantagens diretas do que uma habilidosa diplomacia, mas se perguntar o que resulta da introdução da violência nas relações do proletariado com a sociedade. Não comparamos dois métodos de reformismo, mas queremos saber o que é a violência atual com relação à revolução social futura. (SOREL, 1993, p. 46)

Com esta pergunta retórica ao final do parágrafo fica nítido o posicionamento de Sorel em defesa de uma prática violenta que se exerça em nome de um ideal universalizante, uniformizante e longínquo, para não dizer catastroficamente utópico. Basta um pouco de vivência ou de observação atenta às relações sociais para notar que não é possível admitir esta projeção numa busca cega e apaixonada por uma suposta verdade universal da sociedade. Aceitar tal projeção da violência para “bons resultados” em um futuro distante é nada menos do

que consentir com uma proposta de assassinatos e conflitos em massa da qual tanto proponente como apoiador também serão vítimas.

É visível que os processos de produção mudam constantemente e cada vez mais rápido na história da humanidade, o que altera as relações de trabalho e as relações interpessoais. Cristalizar o uso da violência de forma acrítica no presente visando um *telos* a longo prazo é cair na ilusão de que o futuro está dado e é imutável. Tal posicionamento só pode ser oriundo de uma visão de mundo autocrática e determinista.

Sartre toma Friedrich Engels como referencial do tema da violência na discussão político-filosófica, pois em seu livro *O papel da violência na História* (1896), o filósofo entendia a violência, consonante a Marx, como parteira da história. Para Engels, só há dois poderes decisivos na política: a violência organizada do Estado – o exército, e a violência inorganizada – elementar – das massas populares¹⁰².

Contudo, de Friedrich Engels (no século XIX) a Frantz Fanon (seu contemporâneo), Sartre parece não ter conhecimento ou, pelo menos, negligenciar as reflexões densas e potentes de Walter Benjamin (1892 – 1940) a respeito do tema da violência. Sobre este tema em Benjamin é possível sublinhar o ensaio “*Para uma crítica da violência*” sobre o qual não cabe aqui desenvolver uma explanação a respeito; entretanto, cabe frisar o fato de que ao tratar da violência, Benjamin – em seu método desviante – se apoia nas narrativas míticas forjando interessantes e pertinentes conceitos como os de “violência mítica” e “violência divina”. De toda forma, é a Fanon que Sartre atribui a apresentação do diagnóstico de uma Europa doente pela violência colonialista e pela opressão presente no colonialismo.

3.2 Por que o prefácio?

102 ENGELS, Friedrich. *O papel da violência na história*. São Paulo: Editorial Estampa, 1975, p. 43.

Antes mesmo de dizer a que veio em seu prefácio, Sartre faz questão de dizer por que e para quem Frantz Fanon escreve *Os condenados da terra*. O público-alvo do martinicano em seu livro é diferente do público-alvo do escritor francês no prefácio ao mesmo livro. Para entender o porquê de Sartre escrever um prefácio para essa obra, é preciso entender qual a interpretação sartreana em relação aos motivos que levam Fanon a escrever *Os condenados*. Por outro lado, não é possível compreender o motivo da obra sem compreender a relação simbiótica de desumanização presente na relação entre a Colônia e a Metrópole. Ao analisar esta conjuntura, junto a Sartre, não será mais possível negar a função estrutural e sistêmica que o racismo tem nas relações coloniais e nas sociedades, tanto nas colonizadas quanto nas colonizadoras.

Quando Fanon escreve sobre as consequências da colonização tanto para a Metrópole como para a Colônia, este médico revela um diagnóstico histórico e social de decadência da civilização europeia que ele faz de fora, baseando-se nos sintomas que lhe foram possíveis dar conta. Não é de seu interesse nem condená-la sem reavaliar os exames, nem prescrever o tratamento para sua cura. É esta indiferença para com a agonia europeia que torna sua obra escandalosa, segundo Sartre. Fanon escreve porque precisa falar dos europeus, mas não para os europeus. Para o Sartre europeu, Fanon é um ex-indígena “de língua francesa” que sujeita esta língua a novas exigências, serve-se dela para dirigir-se apenas aos colonizados e dizê-los: “indígenas do Terceiro Mundo, uní-vos!”.

Interessantemente, Sartre retoma assim a questão da subversão da cultura do opressor pelos oprimidos contra a opressão, pois este tema ele já aborda em 1948, no *Orfeu Negro*.

O que Fanon quer propor aos seus irmãos de pele e de situação enquanto oprimidos, é que o Terceiro Mundo se descubra – pela consciência de si enquanto colonizado, e se exprima – pela ação revolucionária, não de modo homogêneo e padrão, pois é visível as diferenças que os povos colonizados têm entre si por consequência dos tempos e modos que a colonização tenha se dado em suas terras. Essas diferenças têm suas origens na história colonial, ou seja, na opressão, onde a colônia tornava-se ao mesmo tempo lugar de exploração e povoamento. Assim, “a Europa multiplicou as divisões, as oposições, forjou classes

e por vezes racismos, tentou por todos os meios provocar e incrementar a estratificação das sociedades colonizadas”.(FANON, 1979, p.6) Por isso Fanon, com toda sua sobriedade intelectual e política, alerta a seu público-alvo que para lutar contra os colonizadores é preciso lutar contra si mesmo, posto que na verdade as duas lutas são uma só. Para lutar contra a colonização é preciso se descolonizar; e só se descoloniza aquele que verdadeiramente combate a colonização em todas as suas camadas externas e internas.

3.2.1 A colônia e a metrópole

Posta a fragmentação e estratificação das colônias promovidas pela própria metrópole, Sartre reconhece que é preciso que todos – a pseudo-burguesia de negociatas e compradores, o proletariado urbano (sempre privilegiado) e o *lumpenproletariat*¹⁰³ das favelas – devem se alinhar nas posições das massas rurais, verdadeiro reservatório do exército nacional e revolucionário.

Nos lugares onde o desenvolvimento foi deliberadamente travado pelo colonialismo, o campesinato, quando se revolta, aparece logo como classe radical: conhece a opressão nua, suporta-a muito mais que os trabalhadores da cidade e, para não morrer de fome, precisa no mínimo de um abalo de todas as estruturas. Sartre atribui à classe camponesa uma importância central no processo revolucionário. Não por acaso, em suas falas na passagem pelo Brasil, no ano de 1960 – vindo de Cuba – Sartre alerta para a necessidade da esquerda brasileira lutar pela realização da reforma agrária, pauta intimamente relacionada aos camponeses locais, mas também aos grandes latifundiários (motivo pelo qual, parece, a reforma agrária no Brasil até hoje não tenha virado um fato).

Há ainda um sistema colonial (ou neocolonial, se preferível) pairando na sociedade brasileira que estanca o processo de superação desta marca colonial da

103 Por lumpemproletariado, termo utilizado pelo pensamento marxista, pode-se entender a camada do proletariado destituída de trabalho formal: trabalhadores autônomos mal remunerados, abaixo do proletariado, vagabundos e/ou criminosos. Suas condições econômicas não são adequadas para a sobrevivência, e geralmente não tem consciência de classe. Em seu *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels dizem que essa “classe perigosa” é uma putrefação passiva dos estratos mais baixos da velha sociedade e pode, aqui e ali, ser arrancada “ao movimento por uma revolução proletária; no entanto suas condições de existência o predis põem bem mais a se deixar comprar por tramas reacionárias.” (1990, p. 76)

desigualdade social que é estrutural e enraizada na lógica da opressão, naquilo que o filósofo Paulo Freire chamou cultura do silêncio¹⁰⁴.

Para Sartre, o campesinato é quem tem a força massificadora para tornar a revolução uma realidade. Se a radicalidade revolucionária dos camponeses triunfar, o que se daria, segundo o filósofo, pela ação de um exército nacional revolucionário, o resultado seria uma Revolução nacional socialista. Todavia, caso a burguesia conseguisse deter o ímpeto desta iniciativa, a pseudo-burguesia colonizada tomaria o poder ostentando uma falsa soberania, seguindo as diretrizes do imperialismo dos Estados Unidos ou da metrópole europeia. O filósofo francês traz o exemplo ilustrativo de Katanga, região de inúmeras insurreições separatistas após a instituição da República Democrática do Congo. É por isso que a unidade do Terceiro Mundo não está concluída e é um empreendimento ainda em curso. Eis, segundo Sartre, o que o Fanon explica a seus irmãos da África, da Ásia e da América Latina:

realizaremos todos em conjunto e por toda parte o socialismo revolucionário ou seremos derrotados um a um por nossos antigos tiranos. [...] Aqui o movimento começa mal; ali, após êxitos fulminantes, perde velocidade; noutra parte está parado: para que se reinicie, é necessário que os camponeses lancem sua burguesia ao mar. O leitor é severamente acautelado [por Fanon] contra as alienações mais perigosas: o líder, o culto da personalidade, a cultura ocidental e, também, o retorno do longínquo passado da cultura africana; a verdadeira cultura é a Revolução; isso quer dizer que ela se forja a quente. (FANON, 1979, p. 7)

Se não for um processo em conjunto – o que não quer dizer que seja homogêneo – a Revolução não será possível, pois tal como a colonização foi um fenômeno global, o processo de descolonização também precisa ser. Não é por acaso que em seu artigo intitulado *Le Peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois*, Sartre retoma a questão da luta armada e em defesa da liberdade do povo brasileiro¹⁰⁵ contra o Golpe de Estado de 1964 – patrocinado pelo imperialismo

104 Paulo Freire, no livro *Conscientização: teoria e prática da libertação*, diz que a tarefa fundamental dos países subdesenvolvidos, o compromisso histórico de seus povos, é superar sua “situação-limite” de sociedades dependentes, para converterem-se no que ele, em contato com a filosofia hegeliana, chamou de “seres-para-si-mesmos”. Segundo o brasileiro, sem isto, “estas sociedades continuarão a experiência da ‘cultura do silêncio’, que, havendo resultado das estruturas de dependência, reforça estas mesmas estruturas. Há, portanto, uma relação necessária entre dependência e ‘cultura do silêncio’.” (1980, p.62)

105 Neste texto de 1970 Sartre traz uma interessante discussão sobre a ilusória impressão de que há várias burguesias. O título do artigo, já traz o tom irônico típico dos artigos jornalísticos de Sartre: o

norte-americano – rememorando Carlos Marighella, que defendia que a unificação não deveria parar nos simples quadros do Brasil. Sartre diz que, para o guerrilheiro, era preciso lutar no plano global do imperialismo norte-americano, por um plano global latino-americano¹⁰⁶.

Fanon escreve *Os condenados* porque quer denunciar aos seus “irmãos” as velhas artimanhas dos europeus. É aos colonizados que o insurgente se dirige para convocar todos os continentes a “golpear as patas” da Europa até que ela as tirem das terras alheias. Fanon precisa dizer naquele momento, pois é aquele o instante oportuno, já que não há nada que aconteça nas regiões colonizadas que não chegue ao conhecimento de toda a Terra. Há, portanto, uma comunicabilidade que se faz necessária para o sucesso do processo revolucionário de forma unificada. Os blocos econômicos tomam partidos contrários, se encaram com tenso respeito. É preciso aproveitar esta paralisia. Fanon intima a irrupção dos oprimidos na história para que, pela primeira vez, ela se torne universal.

Sartre tem consciência de que *Os condenados* atinge seu objetivo de falar o que quer para quem quer (para os colonizados). Neste sentido, é um livro que não precisa de um prefácio. Contudo para um europeu, ler Fanon é deparar-se com a *vergonha*¹⁰⁷ de si mesmo, posto que o metropolitano alimentado pela ilusão de mãos limpas das atrocidades promovidas pela colonização, se percebe solidário aos seus

povo brasileiro sob o fogo cruzado dos burgueses. Os burgueses, que parecem compor duas burguesias diferentes, a saber: a nacionalista e a imperialista, na verdade é uma burguesia só: aquela que após o Golpe Civil-Militar de 1964 e que abriu-se para a exploração internacional. Sartre usa o caso da atuação viciada da burguesia brasileira para fazer uma comparação com a situação francesa em relação à burguesia e seu conluio com o imperialismo e a opressão. O que Sartre parece não atentar na escrita deste artigo ou conscientemente decide não problematizar para não prejudicar sua comparação com a França em Guerra Fria, é o fato de que assim como ironicamente não há várias burguesias, também não existe esta unidade abstrata que ele chamou “o povo brasileiro”, posto que enquanto país que surge pela colonização portuguesa – portanto europeia – o Brasil, enquanto unidade política, cultural, econômica, social e histórica é uma invenção. O que há no Brasil, na verdade, são vários povos. Desde os inúmeros povos indígenas, que mesmo depois de séculos de massacre e extermínio resistem na luta por liberdade de culto, usufruto de seu território, de manutenção da vida individual e social de cada integrante de suas comunidades, de suas manifestações políticas e religiosas; passando pelos povos quilombolas; pelos povos ligados às matrizes africanas seja por sua religião, por sua cultura ou mesmo por sua estética (corporal e artística); até aqueles povos que surgem da resistência e/ou tentativa de assimilação dos povos nativos e africanos escravizados no Brasil colonial e realocados nos subempregos, exilados nas favelas e periferias do país – onde se reinventaram e ainda se reinventam na tentativa de manterem uma sobrevida ou até de transformarem radicalmente a realidade de seus irmãos colonizados.

106 SARTRE, J.-P. “Le peuple brésilien sous le fous croisé des bourgeois”. *Témoignage chrétien*, 15 jan. 1970. In. *Situations VIII: autour de 68*. Paris: Gallimard, 1972.

107 A vergonha foi trabalhada em seu caráter ontológico na primeira parte desta pesquisa.

agentes coloniais. Porém, como afirma o filósofo da existência fazendo menção à Marx, a vergonha é um sentimento revolucionário.

O primeiro objetivo de Sartre ao prefaciar o livro em questão é, portanto, totalmente outro, e ao mesmo tempo consonante ao objetivo do autor. O francês vê na obra o diagnóstico de sua enfermidade enquanto europeu e compreende¹⁰⁸: “Europeu, furto o livro de um inimigo e faço dele um meio de curar a Europa.”(FANON, 1979, p.9). O segundo motivo que leva Sartre a escrever este prefácio é para ele apresentar a dialética que Fanon, enquanto intérprete da situação, constitui passo a passo; dialética esta que a hipocrisia liberal ocultou dos colonizadores, mas que os produziu tanto quanto produziu os colonizados. O pensador francês escreve para levar esta dialética da violência¹⁰⁹ até seu último momento, que diz respeito exatamente ao uso dela por cada europeu contra seu colonizador interior, aquele inscrito na alma do europeu privilegiado pela colonização.

3.2.2 O racismo

O privilégio do colonizador e da metrópole só é possível em detrimento da subalternização da colônia e de seus povos originários, diaspóricos e nativos. É por este motivo que para que a colonização se faça possível, a violência é inicialmente instrumentalizada como meio de dominação do outro para, assim, poder oprimi-lo. É preciso que o homem colonizado seja rebaixado a uma categoria forjada pela má-fé, como uma verdade natural da existência humana.

Para que os privilégios do colono se mantenham, portanto, é necessária a instituição do racismo¹¹⁰ como esta subumanização do homem que permita ao europeu civilizado coagir, subnutrir, explorar e até exterminar aqueles que ele pretensiosamente chama “bárbaros” e que ele diz ter descoberto. Sílvio de Almeida,

108 O conceito de compreensão foi apresentado na sessão anterior.

109 Violência enquanto movimento dialético, posto que tal movimento se constitui de reconhecimento, negação e superação, ou negação da negação. A dialética da violência, ou seja, seus movimentos de contradição e superação, aparecerão no capítulo seguinte, onde será apresentado os quatro momentos da violência expostos por Sartre no prefácio aqui estudado.

110 A violência, mantendo sua característica instrumental, é utilizada como meio de implementação do racismo. Neste caso, ela é meio para um fim específico: a opressão de uma “raça” por outra. Este é um amplo projeto político-cultural de dominação, de curto, médio e longo prazo, que visa privilegiar um grupo social em detrimento de outros.

em seu livro *Sartre: direito e política*, comentando o prefácio de Sartre ao livro de Fanon, contextualiza a problemática do racismo em sua dimensão institucional – paralela ao surgimento mesmo do direito burguês. Segundo o pesquisador, desde o século XVIII,

o direito é o campo da liberdade, da igualdade, da fraternidade. Mas esse mesmo direito nunca impediu que o reino dos “bons espíritos, liberais e ternos” convivesse com “um discurso racista, negro sujo, judeu sujo, turco sujo”. Tal “humanismo racista” é consequente ao homem burguês, que só pode fazer-se homem fabricando “escravos e monstros” exteriores à abstração e à universalidade do “gênero humano”. (ALMEIDA, 2016, p. 174)

Sílvio de Almeida abre uma nota de rodapé para atualizar este “humanismo racista” do liberalismo burguês com as manifestações de preconceito do sul/sudeste brasileiro contra os nordestinos do país.

Nos idos de 2016 o sudeste “elitizado” do país usava do tal “direito à liberdade de expressão” para bravejar cegamente uma subumanidade e atraso civilizatório do Nordeste brasileiro. Neste mesmo sentido, o projeto da mídia liberal deu cartaz, em 2018, ao então candidato à presidência que construiu sua campanha com ataques rotineiros e constantes contra inúmeros grupos sociais oprimidos, tais como os povos originários/indígenas, povos quilombolas, população LGBTQ+, praticantes da agricultura familiar, movimento negro dentre outros.

Atualmente, é perceptível que aquele discurso preconceituoso de 2016 e 2018, hoje propagado pelo próprio governo federal eleito com o apoio midiático, se tornou o pressuposto das práticas de violências constantes contra os grupos excluídos do padrão normativo da sociedade burguesa; além disso, segue o *plano civilizatório* (que nas Américas começa sua imposição por volta do século XVI) de usar o direito e a ciência/medicina como forma de controle e extermínio dessas subjetividades e dessas coletividades dissidentes do modelo europeu de sociedade.

É assim que a história passa a ser contada sobre o outro, mas sem o outro; a ponto de Sartre poder, em tom ferino, dizer que não faz muito tempo, a terra tinha dois bilhões de habitantes, sendo destes quinhentos milhões de homens e um bilhão e meio de indígenas. O metropolitano diz que os primeiros quinhentos milhões dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado¹¹¹. Entre aqueles e estes,

¹¹¹ Aqui é nitidamente perceptível a relação próxima e real, para Sartre, entre linguagem e opressão. As relações de dominação pela via da cultura – e, consequentemente, da linguagem que a expressa

pequenos reis vendidos ao colonialismo, feudatários e uma falsa burguesia pré-fabricada serviam de intermediário. Às colônias “a verdade se mostrava nua; as ‘metrópoles’ queriam-na vestida” (FANON, 1979, p.3), porque era necessário que os indígenas as amasse. Ou seja, era preciso que os indígenas desejassem o que em tese eles não teriam: a verdade que agora deveria se velar a eles e a seus corpos e só poderia ser revelada pela mediação do homem civilizado, detentor desta verdade de caráter messiânico, porém tão violenta e opressiva quanto aquela tortura realizada pela França contra os argelinos no desespero para não perder o controle da colônia.

Na verdade, tal violência de instauração da colônia parece ainda mais radical que a de manutenção da mesma, posto que ela possibilite a criação de uma nova experiência, novos sentidos, novos significados, nova cultura: a cultura da opressão imposta pelo opressor.

e constitui – são pulsantes e estratégicas em todo projeto de poder opressivo a serviço de privilégios e contra a condição humana do outro. Isto se torna cada vez mais notável e aplicável quando a reflexão se volta para comunidades culturais que não são hegemônicas em um cenário forjado na ideia de um nacionalismo abstrato que pretende universalizar as práticas, as referências e as performances culturais, sociais e políticas de um determinado povo ou grupo social em detrimento do Estado-nação. Sobre esta relação contemporânea de opressão (que não começa agora, mas data do início da História, enquanto narrativa universal) é a invisibilidade de todas as línguas dos povos originários das terras colonizadas e das línguas de sinais das inúmeras comunidades de surdos espalhadas pelo mundo. No Brasil, de modo específico, além da Língua Brasileira de Sinais-LIBRAS (que antes de ser reconhecida como segunda língua oficial do país, seus usuários passaram por inúmeras violências e opressões, como, por exemplo, o processo de oralização obrigatória dos surdos, até hoje imposto por algumas famílias); há centenas de línguas – mais de 270 (muitas delas subjugadas e deslegitimadas pelo discurso hegemônico que tenta diminuí-las à “dialetos”) de povos originários ou descendentes da Diáspora Africana que não são reconhecidas como meio de comunicação social e de expressão do mundo pela linguagem normativa. Além dessas linguagens desenvolvidas e mantidas através da resistência pelos povos tradicionais, há ainda uma experiência sociolinguística, de uma linguagem (verbal, corporal e estético-política) plástica forjada pela comunidade LGBTQIAP+ que ficou conhecida como Pajubá. É inegável que esta nova forma de comunicabilidade possa ser entendida como uma nova linguagem construída pela simbiose, pela interação e pela resignificação de diversas referências linguísticas em sua maioria oriundas dessas línguas de comunidades culturais invisibilizadas. O Pajubá, a cada dia, vai se complexificando e ampliando cada vez mais sua capacidade de expressar a subjetividade, a coletividade e o mundo por uma linguagem construída às margens da cultura hegemônica hétero-cis-normativa e euro-patriarcal, com inúmeras referências de resistência e resignificação ocultas incorporadas em seu vocabulário. Desta forma, o Pajubá segue cada vez mais forte como uma linguagem plástica que forja uma sociolinguística própria para que a comunidade LGBTQ+ possa, também pela linguagem, resistir e resignificar suas lutas. Contudo é preciso ter ciência de uma limitação: o Pajubá só será um registro linguístico e cultural de resistência enquanto se mantiver no horizonte da marginalidade, no campo ontológico-político da negatividade (próximo ao exemplo do homossexual trazido por Sartre e exposto aqui no primeiro capítulo). Caso contrário, será positivado e higienizado pela cultura dominante e pelas relações de poder e opressão historicamente estabelecidas; e perderá também sua marca de resistência, resignificação e transformação social.

Nesta relação entre violência e opressão – que se dá como relação fundante e constituinte do racismo – é pertinente voltar-se para o que o francês expõe em seus *Chaiers pour une morale (Cadernos para uma moral)*, escritos por volta de 1947, todavia só publicados postumamente. Nessas anotações, Sartre dedica inúmeras páginas ao tema da violência e da opressão. Neste momento valerá priorizar o recorte de apresentar principalmente o apêndice que o autor intitulou como *Violência Revolucionária*, e que se propõe como uma análise fenomenológica do opressor na escravidão dos negros norte-americanos e na superexploração dos trabalhadores no período capitalista. Aqui a análise se restringirá à opressão do negro para mostrar o caráter estrutural que o racismo, através inclusive do direito e da ciência, tem no surgimento e manutenção desta opressão.

Sartre começa seu apêndice alertando para uma importante diferença entre violência e opressão quando posto em questão a escravidão. Desta forma, para que não se confunda os termos ele afirma que a definição de violência não é possível senão em relação às leis que ela viola, sejam essas leis humanas (no campo do direito, da moral e dos costumes/cultura) ou naturais (apelando assim para determinações da natureza como características físicas, geográficas, ou mesmo divina, enquanto expressão de um destino determinado).

Assim, a violência representa, portanto uma suspensão dessas leis, ela é um instrumento de “*vacância da legalidade*”. Isto é, a violência não é mais que um ato transitório, um rasgão no tecido da norma. A vacância não é um estado fixo, é um instante pontual que separa um momento de ocupação de outro; é o não-ser da norma. Neste caso, a violência é o dispositivo para invalidar uma legalidade e vagar o espaço antes ocupado pela antiga lei para que outro direito se instaure, porém a violência não tem condições de instaurar as novas diretrizes. Ela não faz senão criar a possibilidade do diferente, contudo não o forja nem deve constituir o *Em-si* dessa diferença porvir.

A opressão, por outro lado pode ser – e geralmente é – institucional. Para tanto, basta que a classe opressora legitime a opressão por leis e que a classe oprimida, seja por fraqueza, cumplicidade, ignorância, resignação ou qualquer outro motivo obedeça a essas leis e as reconheça implícita ou explicitamente por seu

comportamento¹¹². Em outras palavras, não é que só exista opressão pela via institucional: ela pode aparecer sob a alcunha da natureza também (é desta forma, por exemplo, que argumentos do tipo “a boa mulher é bela, recatada e do lar”, “todo negro é preguiçoso e indigno de confiança”, “todo índio é selvagem e ignorante de questões políticas e sociais”). Entretanto, o que sustenta estas falácias argumentativas pautadas em uma “natureza” submissa, má, ou inferior é exatamente o aparato institucional que a mesma classe opressora que disseminou tais imaginários cria para manter sua aparente superioridade diante daqueles subjugados. Para isto, é preciso tornar o discurso e a prática opressora uma realidade legitimada pelo direito (tanto humano quanto divino). Em outras palavras: a opressão é forjada no seio do espírito de seriedade.

Assim, os filhos dos proprietários de escravos nascem em uma sociedade onde já não se vê a violência inaugural da opressão, e sim apenas esta opressão legitimada pelo Estado através de suas leis. E quanto mais eles são criados para respeitar a autoridade do Estado e para reconhecer seus deveres para com o Estado, tanto mais o direito de possuir escravos lhes aparece sagrado e deverá permanecer longe de qualquer discussão, questionamento ou suspensão, pois é este conjunto de direitos e deveres que deve ser respeitado e reconhecido. Para Sartre, a característica primária da opressão legalizada é conferir ao opressor uma boa consciência, ou poder-se-ia dizer: uma boa-fé (que também é má-fé, como já foi dito).

Para o filósofo burguês, a opressão é naturalmente definida como “a exploração do homem pelo homem e se caracteriza pelo fato de que uma classe priva os membros da outra classe de sua liberdade”¹¹³. Esta opressão pode ser legítima se por “legítimo” entender-se o que é reconhecido por uma constituição ou um sistema jurídico.

Esta opressão escravagista, entretanto, não é vista como opressão exatamente por, dentre outros motivos, estar amparada juridicamente. Ela é mascarada na sua origem para esconder seu caráter repugnante. Sartre apresenta quatro argumentos que foram usados pelos escravagistas do sul dos Estados Unidos para sustentarem seu “direito à opressão”. Quem vivencia a política e a

112 SARTRE. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983, p. 579.

113 Idem. Tradução nossa.

hipocrisia brasileira contemporânea vai poder encontrar nesses argumentos os protótipos dos argumentos meritocráticos, intolerantes e racistas, dentre outros absurdos históricos e políticos. Tais são os argumentos:

1º Na maioria dos casos dos escravos negros, foram os próprios negros vizinhos que venderam seus congêneres aos capitães de navios negreiros, ou seja: os negros escravizados são aqueles inferiores e indesejados até pelos seus conterrâneos;

2º Os negros são escravos porque não são cristãos, e não são cristãos porque naturalmente não tem alma humana para poder sê-lo. Entretanto, ao mesmo tempo em que o discurso da natureza (divina) prevalecia, fazia-se necessário a legislação proibir os senhores de educar seus escravos no cristianismo. Sartre denuncia então essa má-fé profunda que ele chama de “jogo de passa-repassa” operado entre os conceitos de transcendência e facticidade. No fundo, é a submissão (imposta) que justifica a submissão (legalizada);

3º O estado mental do Negro é, obviamente, extremamente baixo. Em outras palavras, o negro é naturalmente burro e não sabem ler ou escrever. Mas, ao mesmo tempo que esta falsa certeza é disseminada, os opressores defendem leis que proibam a instrução dos negros. Por que proibir ensiná-los se naturalmente não podem aprender? Mais uma vez, Sartre aponta para o esquema transcendência-facticidade. E se, excepcionalmente, um negro pode ler e escrever por ter roubado esta aptidão que antes ele não tinha, com a natureza inferior e semi-condenada que ele tem certamente usará este conhecimento exclusivamente para o mal;

4º O Negro escravizado está em situação melhor que antes, posto que os negros foram violentamente capturados por seus pares do continente africano; ou mesmo perderam algum confronto com tribos inimigas, que os prenderam para serem vendidos ou trocado por coisas fugazes. Como eles seriam massacrados e vitimados pela própria violência de seus irmãos de continente, é menos ruim para os negros serem escravos dos Brancos europeus do que prisioneiros dos negros africanos.

O que Sartre tenta mostrar com esses argumentos é que se a situação não permanece completamente mascarada pela má-fé, pelo menos a terceira ou quarta geração de opressores já não tem mesmo a memória da dolorosa e

massacrante violência que seus ancestrais praticaram contra os oprimidos. É esta falta de memória que o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe, em seu livro *Políticas de inimizade*, denuncia quando fala do crime contra a humanidade realizado pelo “lugar colonial”, mas que ainda hoje não é reconhecido enquanto tal pelo senso comum. Ou seja, o senso comum não assimilou ainda que

a escravatura dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo; ainda menos que esta memória, porque comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas destes acontecimentos, mas da humanidade no seu todo; ou melhor, enquanto formos incapazes de assumir as memórias de “Todo o Mundo”, será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal. (MBEMBE, 2017, p.168)

A possibilidade deste mundo comum só pode ser real, segundo Sartre, quando os homens se relacionarem de forma harmoniosa, recíproca. E na presença da reciprocidade absoluta, ou seja, no reconhecimento da liberdade concreta do outro, o Direito se faz inútil, pois a sociedade seria harmoniosa e não haveria a necessidade do uso da força para justificar desigualdades. Desta forma, “sem uma situação de força, não haveria direito, pois na hipótese de uma sociedade harmoniosa e igualitária, o direito desapareceria” (SARTRE, 1983, p.150). Por sociedade harmoniosa, entenda-se não uma sociedade sem conflitos, mas sim uma sociedade com comunicação eficaz, capaz de construir acordos que partem do reconhecimento mútuo das liberdades concretas.

Por outro lado, se existe “direito”, é porque ele existe “em período de injustiça”. Esta injustiça é aquela mesma que institui a desigualdade moral, política e até (pseudo)ontológica entre o vencedor e o vencido. O direito surge porque este vencedor não se satisfaz em vencer pela força (de caráter positivo) – que em primeiro momento condiz com a violência (que é negação). Ele precisa positivar o fato da sua vitória sobre o outro de modo que este se convença que não se tratava de uma ação negativa (violência), e sim positiva (força) justificada pelo reconhecimento mesmo da liberdade do vencido que, reconhecendo a lei abstrata, legitima a desigualdade concreta.

O vencedor, portanto, reconhece a liberdade do vencido só na medida em que é preciso fazê-lo para que sua vitória não seja “puro fato”, mas sim reconhecida

enquanto tal. O opressor “reconhece, portanto, para poder exigir. Ele reconhece para ser reconhecido. Todavia, o que ele reconhece não é a liberdade concreta, é a liberdade abstrata” (1983, p.150) do oprimido.

Sartre mostra, portanto, que a opressão aparece em um mundo de caráter institucional, onde tal ação é praticada por muito tempo. O racismo não é outra coisa senão esta violência que nasce no mundo institucional para manter o sistema de desigualdade que garante os privilégios das classes dominantes mascarados como direitos, mas forjados a custo da opressão de uma classe falsamente apresentada como indigna e cotidianamente violentada. É consonante a esta concepção do racismo como um fato decisivo na prática colonialista que mais tarde, em seu segundo volume da *Crítica da Razão Dialética*, na parte em que se discute a experiência dialética como totalização, que o filósofo fala de uma circularidade viciada na estrutura social¹¹⁴.

Por um lado é evidente, nesta rotatória de mão dupla, que as condutas e os pensamentos estão inscritos na matéria trabalhada, o que faz com que o racismo não seja uma simples “defesa psíquica” do colono, inventada pelas necessidades de sua causa, para justificar sua colonização perante a metrópole e perante si mesmo. Com efeito, o racismo é o *Pensamento-Outro* produzido objetivamente pelo sistema colonial e pela superexploração: o salário e a natureza do trabalho definem ao homem colonizado e é, portanto, muito certo que os salários, ao tender a zero, como alternância entre desemprego e “trabalho forçado” reduzam o colonizado a esse sub-homem que ele é para o colono¹¹⁵.

No sentido contrário, circula o fato de que as estruturas elementares – que se pode nomear infraestruturas – das formas mais simples estão inscritas na matéria inorgânica, remetendo a atividades antagônicas (passadas e contemporâneas) que reproduzem indefinidamente o que tem contribuído para produzir esses seres humanos racistas como pensamentos inertes construídos e reproduzidos pelo *prático-inerte*. O racismo do colono contra os argelinos, por exemplo, é a própria conquista da Argélia, a qual foi imposta e forjada; é uma prática

114 SARTRE. *Crítica de la Razón Dialéctica – Libro II: del grupo a la historia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1979, p. 386.

115 Ibidem.

cotidiana que se reinventa e se reatualiza a todo instante e através de uma alteridade em série. É por isso que Sartre diz que

as guerras coloniais do século XIX realizaram para o colono uma *situação original de violência* como sua relação fundamental com o indígena; bem como esta situação de violência se produziu e se reproduz como resultado de um conjunto de práticas violentas, ou seja, operações intencionais e para uma finalidade específica, realizadas pelo exército - como um grupo-instituição - e grupos econômicos apoiados por autoridade pública (pelos delegados do soberano metropolitano). É verdade que essa violência, a crueldade com as tribos argelinas ou as operações sistemáticas tentando despojarem-nas de seus territórios, ocorriam apenas como uma expressão de *racismo ainda abstrato*; isto se deve primeiramente ao estado de guerra (a "pacificação" foi lenta e sangrenta) que muda o estatuto, já que a relação fundamental é a luta armada; esse *racismo negativo* constitui o inimigo como inferior e não como um almejado "cidadão francês"; trata-se de "demônios" ou "imbecis selvagens"; segundo, que uma vitória dos indígenas mostra sua funcionalidade, ou, inversamente, sua derrota provisória é em si a afirmação pelo vencedor de sua superioridade [frente ao indígena derrotado]. Em qualquer caso, a ação, aqui *maniqueísta*, separando as tropas adversas pela negociação absoluta da linha de fogo, torna o muçulmano o *outro distinto do homem*. (1979, p.387. Grifo nosso)¹¹⁶

A relação fundamental/contextual do colono com o nativo é a de violência original, aquela que põe o indígena como inferior, passível de dominação, exploração e subumanização. Há um sistema de opressão intencionalmente forjado para criar e manter os conflitos e as pretensas diferenças entre colono e colonizado no exercício constante de afirmar, no caso da Argélia, o muçulmano como *outro* totalmente diferente e estranho ao que é um homem. Neste sentido, vale destacar dois termos usado aqui pelo filósofo: existe uma espécie de "racismo abstrato" e também um "racismo negativo". O que se pode entender por essas expressões?

116 Da tradução argentina: "las guerras coloniales del siglo XIX realizaron para el colono una situación original de violencia como su relación fundamental con el indígena; y que esta situación de violencia se produjo y se reproduce como resultado de un conjunto de prácticas violentas, es decir, de operaciones intencionales y con un fin determinado efectuadas por el ejército – como grupo-institución – y por grupos económicos apoyados en la autoridad pública (por los delegados del soberano metropolitano). Ciertamente que esta violencia, la crueldad con las tribus argelinas o las operaciones sistemáticas que trataban de despojarlos de sus tierras, se producían solamente como expresión de un racismo aún abstracto; esto se debe ante de todo al estado de guerra (la "pacificación" fue larga e sangrienta) que cambia el estatuto, ya que la relación fundamental es la lucha armada; este racismo negativo constituye al enemigo como inferior y no al pretendido "ciudadano francés"; se trata de "demonios", o de "selvajes imbeciles", según que una victoria de los indígenas les muestre su actividad, o por el contrario que su derrota provisional sea por sí misma la afirmación por el vencedor de su superioridad. De todas formas, la acción, aquí maniquea, separando a las tropas adversas por la negociación absoluta de la línea de fuego, hace del musulmán el otro distinto del hombre."

Responder a esta pergunta parece colaborar para entender a complexidade do racismo enquanto violência primeira e constitutiva da opressão passada e presente nos povos colonizados e até nos grupos sociais marginalizados.

Pensar em um racismo abstrato sugere também a possibilidade de seu oposto complementar: um racismo concreto. De modo que o que o autor parece ressaltar com o termo é que este primeiro racismo que surge no estado de guerra (demorada e cheia de mortes) parece não instituir um caráter particular à sua vítima. Não há, de início, uma valoração do inimigo em suas especificidades corporais, geográficas ou culturais. Esta racialização primeiramente abstrata parece fabricar apenas um valor universal que parte do resultado imediato das batalhas: se perdeu, é porque é naturalmente inferior e portanto pode ser colonizado. Neste momento, o que surge é uma raça inferior, como uma certeza universal e abstrata de onde poderão ser derivadas ou incluídas certezas particularidades que condiga com o universal de inferioridade, tal como ser judeu, indígena, negro, muçulmano, LGBT+ e etc. É este racismo universal e abstrato, base para o racismo concreto cotidiano, que o filósofo e jurista brasileiro, Sílvio de Almeida, chamará de racismo estrutural, pois para ele o racismo é uma decorrência própria da estrutura social, ou seja,

do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. *Comportamentos individuais* e *processos institucionais* [racistas] são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. (ALMEIDA, 2018, p. 38. Grifo nosso)

Tais comportamentos individuais e processos institucionais devem ser entendidos como derivações ou complementações do racismo abstrato, expressos nas particularidades comuns a um grupo de indivíduos que constitui uma raça. Esses comportamentos e processos podem ser entendidos como este oposto complementar que seria a noção de racismo concreto. É este o racismo cotidiano que provoca a violência diária, a discriminação, o preconceito e o julgamento *a priori* de grupos sociais historicamente oprimidos e violentados pela cultura e pela sociedade (Branca), de modo geral, e pelos Estados e empresas, em todas as suas camadas de institucionalidade.

Por outro lado, Sartre usa o termo “racismo negativo” que apressadamente parece ser sinônimo de “racismo abstrato”, entretanto uma leitura

mais atenta da obra sartreana sobre o tema, levará o leitor a perceber que não há uma equivalência nos sentidos dos termos, e sim uma complementaridade sistêmica.

Tal como no caso anterior, pensar em um racismo negativo nos leva de imediato a cogitar a existência de um “racismo positivo”. Seria isto possível? Para Sartre, em seu texto *Orfeu Negro*, parece que sim: o autor chega a defender um “racismo antirracista” como único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raças¹¹⁷, não em busca de uma identidade universal, e sim visando reconhecer as diferenças como próprias à condição de homem – e não de raça. Portanto, parece justo dizer que sim, existe um racismo positivo, qual seja: o racismo antirracista, que seria exatamente a apropriação por parte do oprimido daquele elemento característico da opressão sofrida para que, incorporando-o a si, possa construir a negação do discurso e da prática opressora, posto que implode e transmuta a seu favor o elemento que antes era o selo, o signo da opressão vivenciada. É isto que os poetas negros fazem com a língua francesa e com a poesia surrealista do século XX. É assim que a comunidade LGBT+ vai criando seus códigos e signos linguísticos que compõem a linguagem periférica do Pajubá.

Por outro lado, o racismo negativo é exatamente esta experiência concreta e cotidiana de exclusão pela constituição de uma marca grupal geralmente ausente no opressor e que parece o autorizar a se sobrepor ao oprimido. Aqui já não é possível falar de uma complementaridade: racismo negativo é logicamente e radicalmente contrário ao racismo positivo, ou seja, a efetivação de um impossibilita a efetivação do outro. É isto que a *hétero-cis-normatividade* faz com toda a diversidade de gênero e orientação sexual: racismo negativo. É isto que a raça Branca – que não se vê como raça, e sim como a universalidade mesma; a expressão própria do direito; puro olhar – faz com a raça Negra. O racismo negativo, portanto, está presente no racismo abstrato, posto que este último instaura uma disparidade antes inexistente no caráter ontológico de sua vítima e, com esta diferença de um outro naturalmente inferior, institui-se negativamente o racismo.

O racismo negativo está presente também no que aqui se denominou racismo concreto. Entretanto, nem racismo abstrato, nem racismo negativo estão

117 *Orfeu Negro*, p. 94.

presentes, tais como apresentados, no racismo antirracista. Este surge exatamente como a negação dessas formas de violência e opressão; não funda uma identidade, mas sim cultiva uma autenticidade entre os tijolos dos muros construídos pelos racismos abstrato e negativo. O racismo antirracista é, portanto, uma ação violenta contra a violência primeira; ou, como dito em outro momento, uma violência revolucionária.

A vitalidade, a corporeidade, a particularidade, as dores e os sorrisos que transcendem a uma subjetividade e se expandem às demais que também foram vítimas da parede racista vai gerando um reconhecimento recíproco entre os oprimidos que, como ervas daninha no muro, vão minando a estrutura do mesmo rumo ao seu desmoronamento, de dentro para fora da estrutura. Neste sentido, pode-se dizer que o racismo abstrato carrega consigo o aparato estrutural da universalidade e da institucionalidade; enquanto o racismo negativo expressa-se nas inter-relações morais e políticas do dia a dia, é o *racismo nosso de cada dia* que, com muita frequência, se revela pela frase aparentemente inocente e “não-violenta” que diz “não sou preconceituoso, mas...”.

O racismo antirracista deve apresentar-se não como uma inversão dos polos. Ele deve aparecer como um projeto autêntico que é, ao mesmo tempo, individual e coletivo; e que dissolve os polos na pluralidade das diferenças. Este “racismo positivo” deve ter por meta destruir, desde o interior, toda a estrutura racista e, ao mesmo tempo, desnudar o racismo moral que julga e condena alguém em nome de uma “conduta padrão” que geralmente vem ou de uma formação religiosa ou de concepções civilizatórias que divergem da formação cultural a qual o sujeito julgado vivenciou.

O racismo antirracista, que no *Orfeu Negro* aparece como “poesia revolucionária”¹¹⁸, se faz violento na medida em que a violência é “a afirmação incondicionada da liberdade” (SARTRE, 1983, p.183). Esta positividade radical da poesia revolucionária se faz como negação radical da condição inumana a qual o sistema colonial impôs sobre os colonizados. Ela é afirmação incondicionada da liberdade na mesma medida em que o homem é liberdade, pois tal como expressou Frantz Fanon em sua tese *Pele negra, máscaras brancas*, “o homem não é apenas

118 Conferir pesquisa monográfica *Da possibilidade de uma poesia revolucionária no Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre*, defendida pelo autor desta dissertação, em 2017, pela UECE.

possibilidade de recomeço, de negação”. Ele é “um SIM vibrando com as harmonias cósmicas”(FANON, 2008, p. 26).

Talvez seja pertinente frisar que nenhuma dessas expressões aqui trabalhadas dizem respeito ao que hoje se conhece como “racismo reverso”, posto que esta noção só é possível a quem não entendeu o caráter estrutural do racismo e se pôs a pretensão (ingênua, ignorante ou de má-fé) de achar que o racismo antirracista ou mesmo a denúncia dos privilégios de um integrante de determinada classe ou grupo social, ou mesmo a luta por direitos e por reparação histórica e social possa ser uma discriminação racista, mesmo sem uma opressão historicamente imposta no passado e mantida no presente.

A denúncia do privilégio e das injustiças sociais, mesmo que expressa apaixonadamente pelo ódio, pela revolta, raiva, ironia ou pelo deboche, não deve ser jamais confundida com a reprodução de uma opressão secular contra um povo, um grupo social ou um conjunto de características genéticas ou geográficas.

Sartre chega inclusive a comentar que a violência que agora retorna contra o opressor europeu aproxima este da situação de indígena, mas que para tornarem-se indígenas oprimidos pelos antigos colonizados seria necessário que o solo europeu fosse ocupado pelos oprimidos da colônia e que, por isso, a Europa morresse de fome ou maus tratos. Contudo, ele afirma: isto não acontecerá¹¹⁹. Exatamente porque o filósofo tem consciência de que não se trata de um racismo inverso, vingativo, que só redimensiona as posições de oprimido e opressor mantendo-as em uma estrutura polarizada. Para ele, o racismo antirracista não “promove” o oprimido para a condição de opressor: ele destrói a opressão pela base, pela raiz, para que não exista mais nem oprimidos nem opressores, mas apenas homens plenamente livres.

No máximo, um posicionamento contra privilégios pode ser entendido como violento se considerarmos essa instância de violência, na maioria das vezes simbólicas, como reação à violência original – concreta e simbólica (*violence symbolique*)¹²⁰ – que respalda e cristaliza a opressão como algo natural e, assim,

119 FANON, 1979, p. 20.

120 “Toda violência se apresenta como a recuperação do direito e reciprocamente todo direito mantido inexoravelmente é, nele mesmo, embrião de violência: ‘Eu estava cansada, eu me sentei aí.’ ‘Você não tinha o direito, era o meu lugar’. ‘Eu sou velha.’ ‘Você não tinha o direito.’ ‘Eu estou doente.’ ‘Você não tinha o direito.’ Essas informações repetidas do direito são *violência simbólica* para a velha mulher doente. Nunca existiu violência sobre a terra que não correspondesse à afirmação de um

imperceptível. Entretanto, esta reação não pode ser tomada como “racismo negativo”, posto que um Branco, por exemplo, não é preso por andar com um frasco de desinfetante Pinho Sol; não tem seu guarda-chuva confundido com o fuzil; não tem sua casa invadida por policiais sem mandato judicial; ou mesmo não corre o risco cotidiano de morrer alvejado por oitenta tiros disparados contra seu carro pelo exército nacional, mesmo na presença da família, pelo simples fato de carregar em seus traços biológicos e culturais o selo de um grupo social historicamente oprimido e exterminado, como é o caso do Negro e do não-branco em países colonizados como o Brasil.

3.3 Para quem o prefácio?

Sartre é consciente de seu lugar de privilegiado. Sabe-se e se reconhece burguês, branco, europeu, francês e metropolitano. Ele também tem ciência de que seus privilégios estão diretamente e intimamente associados à apropriação indevida por sua civilização – europeia – de outros povos por ela subjugados. Sabe também que esta doença criada pela Europa contra os povos colonizados agora se volta contra a própria Europa e a debilita cada vez mais. Ele reconhece que Fanon diagnosticou corretamente que o continente europeu e, de modo particular a França, agonizam.

Seu projeto com o prefácio, portanto, é escrever para os franceses e europeus para propor, a partir do diagnóstico, uma prescrição de tratamento para cura. Os europeus todos já sentem os efeitos da doença e compartilham daquela ilusória ameaça seguida de conselho que diz “estamos atolados! [...] A menos que...” (FANON, 1979, p.5). Sartre faz coro à ameaça para propor seu conselho: é preciso saber o que o Terceiro Mundo fala a respeito da Europa. Posto que eles foram certos no diagnóstico, certamente mostrarão aos europeus um ponto de partida para a cura, mesmo que não seja este o propósito deles. Para tanto, faz-se necessário reconhecer em que sentido o oprimido se põe como negação e em que sentido o opressor precisa ter consciência de si. Só tendo em vistas esses dois

direito”. (SARTRE, 1983, p. 185. Tradução nossa. Grifo nosso)

lados da moeda da opressão será possível movimentar a dialética da violência até seu fim apocalíptico acabando com a máquina que concebe a moeda da opressão.

3.3.1 O oprimido e a negação

Sartre sabe que em nada precisa prefaciara *Os condenados da terra* para os oprimidos aos quais ele se destina, ou seja, aos colonizados. A estes, Fanon foi muito cirúrgico e compreensível. É preciso, então mostrar aos europeus o que Fanon diz aos seus irmãos para, desta mensagem, propor a cura desta doença europeia chamada opressão¹²¹. Para tanto, é crucial que o europeu aprenda a ver o oprimido com outros olhos que não os que o põe como inferior que concorda ou resigna-se com sua situação de oprimido. É preciso perceber que o colonizado agora levanta-se por meio da negação radical de sua situação de oprimido e do contexto da opressão.

O colonizado, enquanto tal, já surge no paradigma da negação: ele não é homem, não é civilizado, não tem alma, portanto, não deve ser livre. O indígena, portanto, aparece ao primeiro olhar do colonizador como um não-homem: ele é tomado pela metrópole como um *Em-si*, um objeto no mundo que pode ser manipulado: o indígena deve ser instrumento da colônia, seja para a agricultura, para a pecuária, para o garimpo ou mesmo para o trabalho doméstico, esta nova propriedade do senhor nunca foi e nunca será humanamente igual a ele, segundo o escravagista e o colonizador.

Ao não-homem deve sempre ser negado a cultura, a língua, o direito, a moral e tudo o mais que é próprio à criação humana em “sociedade civilizada”. Quando muito em exceção, a elite europeia tentava engendrar um indigenato de elite: selecionava os mais jovens, “gravava-lhes na testa, com ferro em brasa, os princípios da cultura ocidental, metia-lhes na boca mordanças sonoras, expressões bombásticas e pastosas que grudavam nos dentes; depois de breve estada na metrópole, recambiava-os adulterados”.¹²² Entretanto, esta imersão forçada na cultura do colonizador não intencionava sequer incluir tal grupo seletivo na civilização

121 “Este médico [Fanon] não pretende nem condená-la sem apelação – há tais milagres – nem lhe fornecer os meios de cura; constata que ela [a Europa] agoniza.” (FANON, 1979, p. 5)

122 FANON, 1979, p.3

européia outorgando-lhes a condição de homem europeu. É, no mínimo, ilustrativo disto a lembrança que Albert Memmi escreve no prefácio de 1966 a seu *Retrato do colonizado*, antes prefaciado por Sartre. O tunisiano, ainda descobrindo quais os poucos aspectos de sua personalidade e de sua relação com os outros não tinham sido afetados pela colonização, diz:

Jovem estudante chegando à Sorbonne pela primeira vez fui inquietado por rumores: “Tinha eu o direito, como tunisiano, de me preparar para o concurso de professor universitário de filosofia?” Fui ver o presidente da banca: “Não é um direito”, explicou-me... “é um voto.” Ele hesitou, como um jurista que procurava as palavras exatas: “Digamos que é um voto colonial.” (MEMMI, 2007, p. 12)

Memmi disse não compreender até então o que de fato isto significava. E é realmente difícil dizer o que este “voto” possa significar. Entretanto é muito fácil compreender o que quer dizer a frase “Não é um direito”. Ela chega inclusive a dar luz na compreensão desse “voto colonial”. O que está posto é exatamente a negação de um direito. Contudo, na verdade, esta situação parece expressar bem a realidade de todo opressor diante o oprimido. Tudo que socialmente é reconhecido como um direito aos homens daquela civilização, aos colonizados não passa de um voto: há uma prerrogativa de que o opressor disponibilizará desconfiadamente a oportunidade do colonizado provar que merece algum mínimo reconhecimento por sua dignidade e competência. Trata-se de uma aposta na ideia burguesa/liberal/colonial de uma possível meritocracia futura. Trata-se de um exercício de inclusão social¹²³. Todavia, esta dignidade humana e competência profissional esperadas do colonizado não estão dadas *a priori*, como é dado a um metropolitano através do direito. É um voto de (des)confiança, é um exercício de solidariedade do colonialista.

Porém, bastou a mínima abertura de (des)confiança do metropolitano para com o indígena para que este percebesse e denunciasse a opressão imposta por aquele. Não tendo mais sua língua, sua cultura, suas referências originárias, esses “indígenas adulterados”, aos quais Sartre faz menção, abrem a boca não para repetir acriticamente o que aprendeu na metrópole. Essas bocas agora se abrem

123 Entenda-se aqui inclusão em seu sentido normativo: a inclusão enquanto movimento unilateral e hierárquico de uma instituição de poder possibilitando acesso limitado a um determinado grupo social ou indivíduo, esperando com isso certas respostas positivadas pelas normas sociais. Inclusão não é o mesmo que acesso. Esta discussão é melhor desenvolvida em outro texto nosso, publicado na coleção Decolonialidade a partir do Brasil, volume III.

sozinhas: essas vozes amarelas da Ásia, negras da África e nativas/originárias/diaspóricas da América Latina passaram a falar do humanismo europeu, mas para censurar a desumanidade praticada pelos europeus contra os colonizados.

Esta primeira geração de colonizados adulterados realizou o primeiro movimento do que, sob a influência de *Orfeu Negro* discutindo a violência da linguagem, se pode chamar de violência simbólica¹²⁴: usando os signos associados ao humanismo europeu, essa geração radicalizou seus sentidos construindo narrativas de denúncias das atrocidades cometidas por aqueles que diziam defender um humanismo puramente abstrato e universal. O jogo sobre a Verdade se inverteu: enquanto os europeus queriam vestir a verdade que aparecia nua aos indígenas, os indígenas se apropriaram do elemento cultural da colonização para, com ele, desnudar os trajes que vestiam esse falso humanismo e denunciaram, assim, suas contradições: mostraram as carnes pálidas e anêmicas e as mãos europeias sujas de sangue colonizado. Através da cultura europeia esses colonizados passam a negar a Europa. Porém, os europeus não conseguiam ver e ouvir senão o próprio orgulho ilusório de ter alcançado a missão que eles haviam criado para si: helenizar os asiáticos e criar uma espécie nova chamada por Sartre “*negros greco-latinos*”.

Uma segunda geração de indígenas adulterados redimensionou o problema para um tratamento mais profundo e até didático de suas denúncias: escritores e poetas dotados de uma incrível paciência se dedicaram a explicar para os europeus que os valores da metrópole não se ajustavam bem à verdade de sua vivência colonial. Eles negavam a possibilidade tanto de rejeitar como de assimilar completamente as diretrizes europeias. Ao se olharem colonizados, viam-se monstros criados pelo Europeu, e diziam a este: “vosso humanismo nos supõe universais e vossas práticas racistas nos particularizam”¹²⁵. Porém, os europeus não interpretavam desta reclamação didática outra coisa que não uma suposta reivindicação de integração que obviamente não deveria ser realizada, posto que isso arruinaria o sistema colonial que repousa na superexploração de sub-homens; bastava cogitar a possibilidade dessa igualdade para não frustrar a nostalgia

124 “visto que o opressor está presente até na língua que eles falam, falarão esta língua para destruí-la [...]; o Heraldo negro, por sua vez, irá ‘desfrancesá-las’; empenhar-se-á em triturá-las, em romper-lhes a associação habitual, em as acasalar pela violência.” (SARTRE, 1968, p. 101)

125 FANON, 1979, p. 4.

indígena por inteiro. Quanto à possibilidade de revolta, mesmo com todas as negações e reclamações os colonizados não ousariam se revoltar contra aqueles dos quais eles mais desejam fazer parte: os europeus. Assim pensava a Europa sobre esta geração de monstros da negação.

Eis que uma terceira geração se anuncia, e não se faz almejando os europeus como interlocutores. Enquanto a primeira geração experimenta a negação violentando o sentido europeu das palavras para, pelo próprio sentido europeu, denunciar o humanismo desumano dos europeus; enquanto a segunda geração percebe as contradições internas do sistema colonial e tenta mostrar pacientemente que é consequência dessas contradições negar qualquer assimilação ou rejeição completa da civilização europeia; a terceira geração, por sua vez, orienta para que se deixe de lado esta Europa doente que em sua “aventura espiritual” (FANON, 1979, p.271) de levar a verdade (europeia) aos índios está asfixiando quase toda a humanidade.

Fanon é um exemplar desta geração de ex-indígenas que se apossou da língua francesa e agora a sujeita a exigências novas, servindo-se dela para se dirigir apenas aos colonizados. A primeira negação que esta geração de oprimidos coloca é a de negar a Europa até como possíveis receptores da sua mensagem de união entre os países do Terceiro Mundo. Sartre diz ao Europeu que esta atitude político-literária de dirigir-se exclusivamente aos colonizados do sul global em total indiferença com os europeus é um rebaixamento da Europa, posto que para os pais, ou seja: a segunda geração, os europeus eram os únicos interlocutores; já os filhos

nem nos consideram mais como interlocutores admissíveis: somos objetos do discurso. Evidentemente Fanon menciona de passagem nossos crimes famosos, Sétif, Hanoi, Madagascar, mas não perde seu tempo em condená-los; utiliza-os. Se desmonta as táticas do colonialismo, o complexo jogo das relações que unem e opõem os colonos aos “metropolitanos”, faz isso para seus irmãos; seu objetivo é ensiná-los a dismantelar-nos. (FANON, 1979, p.6)

A geração de Fanon não está preocupada com os Europeus. Para ele pouco importa se sobreviverão ou não à doença que eles mesmo criaram. Assim como seus pais, os filhos estão querendo ensinar algo a alguém. Mas desta vez, em vez de sujeito da aprendizagem, os europeus tornaram-se objetos de estudo. E se Fanon faz o esforço de desmontar o maquinário opressor é para mostrar aos irmãos

colonizados como fazer para desmorrar a opressão através dos agentes opressores.

3.3.2 O opressor e a consciência de si

Aos infortúnios das duas primeiras gerações a Europa não deu ouvido. Contudo, Sartre escreve o prefácio para alertar seu continente a não negligenciar também as manifestações desta terceira, pois desta vez o infortúnio está na situação dos europeus enquanto que é pela nova geração que os falsos indígenas começam a reivindicar concretamente e organizadamente sua condição de humanos livres. Fica nítido com esta geração que eles já passaram pela fase do auto-reconhecimento: já se sabem oprimidos e já tem consciência de si como agentes transformadores da própria realidade que, como não é isolada, também não podem ser transformados isoladamente. Sartre então, pelo prefácio, faz o europeu buscar consciência de si como opressor para só assim poder superar, também coletivamente, tal situação rumo a uma extinção da opressão.

É por não ter consciência de si enquanto opressor que os europeus respondem à primeira geração com o orgulho de quem cumpriu a missão civilizatória de manipular o indígena para torná-lo capaz de interagir, mesmo que de forma limitada, com o Primeiro Mundo. Na melhor das hipóteses, o que se pode dizer é que a consciência que o europeu tem de sua ação opressora, é uma consciência irrefletida, onde o Eu-conceito se toma como a própria civilização em curso. Assim, o europeu não se vê como opressor e sim como um mero meio que justifica o fim que é o progresso. Ele faz o que faz para o *Bem civilizatório* do indígena. Neste primeiro momento, a consciência do colonizador não volta exatamente para si, pois está observando o indígena como um “outro” absolutamente estranho a ela mesma.

Há uma consciência posicional de si que o europeu experimenta no momento mesmo em que se orgulha de helenizar os asiáticos e criar os negros greco-latinos. Porém, esta consciência não é de si enquanto opressor e sim de si enquanto representante da Europa redentora dos selvagens. O que há, na verdade,

é a má-fé de acreditar-se este redentor, um Auto da fé¹²⁶, um *Em-si* messiânico que se vê exterior a sua real situação de opressor.

Na segunda geração, o opressor já tem certa consciência imediata de si enquanto partícipe de uma opressão existente. Todavia, esta consciência não posicional (de) si ainda não se mostra reflexivamente como opressora. Ela é a consciência pré-reflexiva, aquela que faz o europeu compreender que não pode oferecer ao indígena a condição de homem europeu sob pena de perder seu lugar de privilégio forjado na superexploração colonial. Estão imediatamente conscientes que criaram um monstro, estão conscientes de que este monstro deseja alcançá-los, mas não percebem que o monstro cresce e que não há como destruir o monstro sem reconhecer que tal destruição requer a destruição de si mesmo enquanto opressores e privilegiados. Não percebem que para fazer afirmar o homem autêntico é preciso destruir criador e criatura.

É na terceira geração de (ex-)indígenas que o Europeu tem uma oportunidade, através do prefácio alertador de Sartre ao livro de Fanon, de perceber que aquele indígena que o colonizador garantia existir nunca passou de uma ilusão que o metropolitano criou para si mesmo para, com ela, sustentar sua boa consciência conferida pela opressão institucionalizada. É, portanto, nesta terceira oportunidade de contato com as manifestações dos colonizados que o colonizador pode chegar à consciência reflexiva de si enquanto opressor. É só pela consciência posicional de si enquanto opressor que o Europeu poderá voltar-se para sua realidade doente e, contra ela, abrir mão de seus privilégios doentios¹²⁷.

126 “No Auto da fé, eu encontro paralelamente o recurso confiante na ordem absoluta e transcendente. Nós temos, primeiramente, a Causa: quer dizer, a Glória de Deus. E o primeiro ponto é que ela é tal (positividade absoluta e transcendente) que nenhum meio pode alterá-la. Aqui, a justificação dos meios pelo fim não é mesmo lógica, dialética ou automática: trata-se de uma intenção que remonta do fim aos meios. Deus abençoa o cristão militante, ele santifica os meios que emprega.” (SARTRE, 1983, p.191)

127 Mantém-se aqui as terminologias de cunho clínico, médico, no compromisso de manter viva a comparação feita por Sartre sobre a presença da opressão na sociedade colonial e capitalista. Aqui mantém-se esta terminologia, pois além de seu caráter comparativo, parece que Sartre as usam para aproximar sua reflexão da prática profissional do autor ao qual ele se dispôs a prefaciar: Frantz Fanon, médico psiquiatra. O propósito aqui é que esses termos colaborem para explicar a problemática em questão, contudo, sabe-se das limitações que tal comparação com termos da medicina levam a assimilações perigosas de compreensão dessa discussão política, como a de entendê-la sob o ponto de vista orgânico-corporal. A respeito do uso problemático de expressões biológicas, R. D. Laing e D. G. Cooper, autores do livro *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*, referindo-se a discussão psicanalítica em Sartre, dizem o seguinte: “O projeto original, sempre uma relação do *self* com o ser, não pode ser expresso em metáfora fiscalista e analogia biológica sem fatal confusão e ambiguidade. Infelizmente até os melhores estudos

A violência original exercida pelos europeus agora se volta dialeticamente contra a opressão e seus agentes. Ela é, para Sartre, a “lança de Aquiles” capaz de cicatrizar os ferimentos que ela mesma abriu (FANON, 1979, p.20). Esta violência original é aquela mesma utilizada no início do processo de dominação para instaurar a opressão; é a violência primeira perpetrada contra o povo colonizado capaz de fragilizá-los a ponto de tornar possível a opressão colonial; é o primeiro momento da violência, onde o fim almejado é o reinado da metrópole opressora sobre a colônia oprimida.

3.3.3 A dialética da violência

Segundo Sartre, em *Questões de Método*, a dialética é, antes de tudo, “o movimento real de uma unidade em via de se fazer e não o estudo, até mesmo ‘funcional’ e ‘dinâmico’, de uma unidade já feita” (2002, p. 62). Para entender a dialética da violência interpretada por Fanon e levada às últimas consequências por Sartre, é preciso ter em mente uma certeza: nem o Branco nem o Negro são cores, muito menos “raças” em seu sentido estrito e taxonômico de uma subespécie ou um grupo biologicamente inferior e diferente de outro. O Branco e o Negro são termos que expressam culturas distintas, visões de mundo diferentes, cosmovisões diversas. Entretanto, vale ressaltar: esta distinção apresentada hoje em dia por termos que aludem a cores¹²⁸ não é casual: é estrutural e sistêmica, pois antes das

psicanalíticos são escritos nesses termos, ou acabam neles recaindo. Na verdade, com frequência é difícil saber quando um escritor psicanalítico pretende usar de metáforas, analogias, ou está tentando uma explicação. O último caso parece ser frequente e o trabalho acaba ridicularizado por pseudo-irredutíveis fetichizados.” (1982, p. 20)

128 De forma mais direta, o que está em pauta aqui é a política racial pautada no colorismo, prática de catalogação discriminatória inspirada na teoria criada pela escritora negra norte-americana Alice Walker, em 1980, que, quando interpretada acriticamente, tende a julgar (e condenar ou absolver) um indivíduo baseando essencialmente seu julgamento na premissa da cor da pele, de forma mecânica e naturalista. Neste patamar da discussão, as referências culturais, as memórias afetivas, a conjuntura socioeconômica e até mesmo as características fenotípicas para além da cor da pele pouco ou nada influenciam no julgamento e o caráter ético e político que perpassa a questão racial, em um apontar de dedos, é reduzido a uma simples constatação biológica determinada pela presença de determinado tipo e quantidade de melanina presente no corpo do indivíduo em análise. A lógica do colorismo que atende a uma perspectiva branca (e de branqueamento) da discussão racial, não leva em consideração que em sociedades que tiveram como política racial uma prática eugênica de branqueamento de sua população, existem indivíduos de pele retintas que não se reconhecem negros (pretos ou pardos) e nem são visto assim, pois tal identidade não condiz com sua posição socioeconômica de classe média alta, por exemplo. Isto é, não é só a cor da pele que determina sua

dominações entre povos e das colonizações não existia o Negro; existia o Homem, na pretensa universalidade europeia.

Com o advento da colonização, os colonizadores precisaram então criar terminologias que tornassem possível e justificável o discurso e a prática violenta contra os colonizados. Foi assim que cunharam o Negro, o Índio, o Selvagem, o Bárbaro e todas as expressões discriminatórias que tem por propósito segregar a realidade humana em grupos diferentes que podem ser julgados e condenados de acordo com suas especificidades que, obviamente, não seguem um padrão eurocêntrico e euronormativo, ou seja, que não obedecem o padrão cultural, econômico e geográfico da Europa, muito menos seus preceitos morais, políticos e legislativos.

Quando se faz referência ao “Negro”, por exemplo, não se faz referência apenas a cor de um homem. Tal expressão busca sintetizar na referência a uma pele escura um conjunto de ideias preconcebidas sobre um determinado grupo social. Quando se fala de um negro, de forma racista e acrítica, há de imediato a associação desta expressão como uma expressão pejorativa que equivalha a qualquer outra que expresse incompetência, subalternidade, incapacidade, feiura, desqualificação, maldade e tudo o mais de moralmente, esteticamente, ontologicamente e politicamente constituído como ruim. Isto, óbvio, numa tradição colonizadora.

Nas palavras de Achille Mbembe (2018, p. 263), antes de referenciar uma cor (a cor da escuridão, da noite, da sombra, das trevas...), Negro é uma palavra (remete sempre a alguma coisa e tem densidade própria) e também, acima de tudo,

posição de privilegiado ou oprimido: a ideologia burguesa de branqueamento e de atendimento ao fetiche do capital também são determinantes nas relações contemporâneas de opressão. Contudo, vale fazer duas considerações: 1) quando Alice Walker propõe o colorismo, não é para segregar o movimento negro ou de luta antirracista. É basicamente para mostrar como a lógica de branqueamento dos corpos e a política de passabilidade branca implantada pela branquitude vai criando hierarquias de exclusão: quanto mais clara a pele, menos socialmente excluído a pessoa será. O detalhe é que ser menos excluído não suaviza o fato de que se é também excluído. 2) o colorismo foi criado nos Estados Unidos tentando entender a realidade social excludente de lá. No Brasil, o processo de colonização se deu de forma diferente e as armas racistas da branquitude foram outras. Dentre elas, o projeto eugênico da miscigenação talvez tenha sido o mais perverso e danoso, do ponto de vista político para o reconhecimento se si enquanto indivíduo ou grupo racializado. Com a miscigenação brasileira, fica ainda mais complicado a apropriação acrítica e descontextualizada do colorismo norte-americano.

um nome (abarca uma sina, não escolhida originalmente, uma herança). Segundo o camaronês, o nome “negro”, este nome herdado,

remete a uma relação, a um vínculo de submissão. No fundo, só existe “negro” em relação a um “senhor”. O “senhor” possui seu “negro”. E o “negro” pertence a seu “senhor”. Todo *negro* recebe sua forma de seu *mestre*. O mestre dá forma a seu negro, e este toma essa forma pela via da destruição e da explosão de sua forma anterior. Fora dessa *dialética da posse*, do pertencimento e da explosão, não existe “negro” enquanto tal. Toda sujeição concretizada implica constantemente essa relação de propriedade, de apropriação e de pertencimento a outro alguém que não seja a si mesmo. (MBEMBE, 2018, p. 266. Grifo nosso)

Essa dialética da posse é precisamente a dialética da violência contra os condenados da terra colonizada, os quais Mbembe chama de devir-negro. A violência original funda a Colônia e a Metrópole no período colonial e, atualmente, se atualiza nos binômios Primeiro Mundo-Terceiro Mundo e Centro-Periferia. A substância do “negro” está intimamente e diretamente relacionada à dominação exercida pelo “mestre” que lhe possui. Tal relação dialética de posse entre senhor e escravo se dá em um determinado contexto. Este contexto é revestido pela cultura do senhor reprimindo a cultura do escravo/escravizado.

Quando se traz aqui o nome “negro” para se referir à cultura, é necessário alertar que este termo, pode ter pesos diferentes de acordo com o território e o grupo social que o aplica, inclusive resguardando as limitações linguísticas posta nesta discussão, já que é certo que a linguagem também pode ser – e geralmente é – violenta, o que denominou-se aqui de violência simbólica. Assim, veja-se que, no caso do Brasil, o movimento negro conquistou politicamente o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010) que define como população negra “o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”, o que leva a entender que no Brasil, o auto-reconhecimento de si como negro é, além de uma questão biológica e cultural, uma identidade política que traz como base histórica a necessidade de lutar contra o

branqueamento historicamente forçado pela “ciência” colonialista e pela cultura Branca colonizadora.

O Negro passa a ser uma identidade política que comporta em si a diversidade cultural que atravessa os “pretos” oriundos do continente africano, mas também atinge a miscigenação entre os africanos e os povos não-brancos originários do continente latino-americano, bem como com os europeus que, no início, forçava essa miscigenação sob a forma velada de estupro (a conhecida “pegada pelo laço”) contra mulheres negras e indígenas para ir branqueando a população brasileira e, depois, com a recepção favorável do Estado brasileiro à imigrantes asiáticos e europeus para ocupar os espaços de mão de obra assalariada no país.

Ainda hoje é possível ver processos de branqueamento sendo propagados, agora não necessariamente pela intervenção direta do Estado, mas também pelo aparato neoliberal das empresas e das mídias que induzem ao consumo. Desta forma, não vale publicidade de qualquer coisa: só deve se tornar apresentáveis e consumíveis produtos e mercadorias de origem ou referência europeia/branca. Sobre este assunto, vale muito apenas ler o artigo “Branqueamento e branquitude no Brasil”, de Maria Aparecida Silva Bento, presente no livro *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, publicado pela Editora Vozes. Já nos Estados Unidos, por exemplo, a compreensão desta questão é diferente.

Lá, o branqueamento nunca foi tomado como um método de velar o racismo na tentativa de embranquecer toda a população norte-americana. Pelo contrário: os norte-americanos durante muito tempo – e ainda hoje no imaginário de muitos e em boa parte de suas relações sociais – fazem questão de manter certa “pureza” do sangue. Lá não há esta compreensão do negro como pretos e pardos. A expressão usada para a luta política em defesa dos afrodescendentes é “Black” que traduzido para o português indica a cor preta. Assim sendo, pretos devem se casar com pretos e brancos devem se casar com brancos.

Entretanto, estas especificidades locais não diminui, não invisibiliza nem desmerece o caráter estrutural do racismo nem as concepções de Negro/Black e Branco/White como referentes às culturas e não apenas a tons de pele ou quantidade de melanina, como sustentam alguns que defendem que racismo não existe. Essas mesmas pessoas costumam ser aquelas que não se reconhecem negras nem admitem a existência do Negro; suas identidades são outras: o moreno, o mulato, o bronzeado, o cabra, o bode... mas nunca negro, a não ser em um momento passional onde o racismo vem irrefletidamente a tona com frases do tipo “tinha que ser negro!”.

A autodeclaração de etnia ou raça em países colonizados através da miscigenação violenta e opressora é primordial porque ela desvela ao sujeito, ao outro e ao mundo aquilo que Sartre chama de consciência de si. Reconhecendo a profundidade desta questão e as possibilidades de aprofundamento destes temas do colonialismo e do racismo em Sartre, é possível até desenvolver uma psicologia social sartreana, desde que não se abra mão dos conceitos de “má-fé”, “consciência de si”, “compreensão”, “projeto” e “reciprocidade” como norteadores do que poder-se-ia chamar a psicologia social de Sartre. Contudo, não é objetivo desta pesquisa desenvolver a rica e potente pesquisa sobre a violência e o racismo pelo viés da psicologia: o foco aqui é o caráter instrumental da violência e estrutural do racismo nas sociedades afetadas pelo sistema colonial que, segundo Sartre leitor de Fanon, obedece a uma dialética indomável da violência.

Por outro lado, quando se toma o Branco, nesta mesma tradição do racismo epidérmico, tem-se a ligeira impressão que a referência diz respeito exclusivamente a uma cor. E em certa medida há coerência nesta percepção imediata posto que quem a percebe é exatamente o sujeito que se apreende imediatamente como um tom de pele. Contudo, não se percebe como partícipe de uma cultura que lhe privilegia, no caso de uma autodeclaração como pessoa branca. Vale ressaltar que o privilégio branco, geralmente dispensa o sujeito reconhecido como tal da necessidade de autodeclaração, pois ele é dispensado da necessidade social de olhar para si. Como diz Sartre em *Orfeu Negro*, este sujeito privilegiado é

puro olhar e quando volta seu olhar para si não ver um Branco particular-concreto: vê o Homem universal-abstrato, o sujeito de direito.

Ao mesmo tempo, o Branco não deveria ser tomado senão como uma cultura também, posto que o Branco surge na intenção de apresentar-se como o homem limpo, puro, alvo, transparente, livre de toda escuridão e sujeira presente naquilo e naquele que não é Branco. Para entender melhor esta visão do Branco como uma cultura – opressora, por sinal – basta afastar-se um pouco da narrativa auto-referida dos europeus e se debruçar um pouco mais sobre o ponto de vista dos povos originários colonizados pelo “homem Branco” – expressão, por exemplo, que os povos originários da América Latina passaram a usar para se referir aos povos europeus que invadiram seus territórios e impuseram-lhes a colonização. Ser Branco é comungar em plenitude da branquitude que constitui a cosmovisão colonizadora. A professora Dra. Liv Sovik, em seu livro “Aqui ninguém é branco” define a branquitude como o

atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do *estatuto social*. Brancos brasileiros *são brancos nas relações sociais cotidianas*: é na prática - é a prática que conta - que são brancos. A branquitude é um *ideal estético* herdado do passado e faz parte do *teatro de fantasias da cultura de entretenimento*. (SOVIK, 2009, p.50)

Posta esta reflexão sobre o Branco e o Negro como cultura, não é possível admitir que tais expressões ainda sejam simploriamente usadas para se referirem à cor da pele de alguém sem debruçar-se sobre sua formação humana e social: quais foram suas vivências? Quais são suas referências culturais e históricas? Quais suas opressões e seus privilégios? Quem são as pessoas e os lugares presentes em suas memórias afetivas? Quais os desafios e as conquistas experienciados por esta pessoa na sociedade em que ela está contextualizada? Quais são as ações dessa pessoa em relação ao seu auto-reconhecimento político e cultural? Quais são seus referenciais e valores estéticos? Sem responder estas

perguntas hoje em dia, no Brasil, não é coerente apontar ou dizer-se alguém Branco ou Negro.

Numa sociedade miscigenada ou de uma falsa burguesia engendrada principalmente pelas forças armadas do Estado neocolonial, existem pessoas da “classe média alta” de pele escura que nunca se reconheceram Negras, mesmo tendo pele retinta; e existem pessoas de pele clara que são resultados de décadas – ou mesmo séculos – de miscigenação. Independente do tom de pele, essas pessoas (pardas, morenas, desbotadas, bodes¹²⁹...) viveram – e vivem – situações muito próximas àquelas historicamente protagonizada pelos povos negros-retintos, e indígenas/originários, com quem elas compartilham a opressão realizada pela civilização eurocêntrica.

Deste modo, tais pessoas – quando conscientes das opressões que lhes circundam e lhe contextualizam historicamente, culturalmente, esteticamente e politicamente – deveriam reconhecer-se, pelo menos, como pessoas não-brancas, mesmo quando de pele clara.

Esta reflexão sobre a *autodeclaração identitária* e, portanto, política que permeia as discussões de gênero, sexualidade, limitações corporais, raça e classe não são possíveis senão tendo em mente que o processo de construção do reconhecimento e ressignificação de si só é devidamente posto em movimento quando se admite que tal movimento é dialético; que tal construção se dá na superação das contradições internas que existem em cada um dos corpos concretos que vivenciam os dilemas individuais e coletivos da violência e da opressão historicamente postas e reproduzidas contra essas subjetividades.

O que precisa ficar nítido é o seguinte: não existe, do ponto de vista dos fatos, esta pretensa universalidade chamada “o Branco”, muito menos sua particularidade restringida a uma cor, ou seja: um branco o é porque tem pele clara.

129 Em 1861 o ativista negro Luiz Gama (filho de mãe negra e pai português) publica uma poesia satírica intitulada “Quem sou eu?”, popularmente conhecida também como “Bodarrada”, por tematizar a gíria de seu tempo que associa o negro mestiço ao bode. Em alguns de seus versos finais lê-se: “Entre a brava militança / Fulge e brilha alta bodança; / Guardas, Cabos, Furriéis, / Brigadeiros, Coronéis, / Destemidos Marechais, / Rutilantes Generais, / Capitães-de-mar-e-guerra, / — Tudo marra, tudo berra — / Na suprema eternidade, / Onde habita a Divindade, / Bodes há santificados, / Que por nós são adorados.” (poesia completa disponível em: <https://www.escritas.org/pt/t/12180/quem-sou-eu> – acesso em dezembro de 2020).

O que há é uma cultura que se põe, pela violência colonial, como opressora de outra que ela personifica como “o Negro” ou “o Indígena”, por exemplo. Tendo em mente isto, é possível direcionar-se agora para explicitar os momentos dialéticos da violência, nos quais o europeu opressor – dada esta escuridão que antecede a nova aurora – é o zumbi prestes a descobrir que os privilégios forjados no sangue colonizado levaram-no a vagar impotente e morto-vivo.

O uso da expressão “autodeclaração identitária”, oriunda da palavra “identidade” – que é um conceito importantíssimo na história da filosofia ocidental, principalmente nas reflexões lógicas e ontológicas – aqui ganha caráter político. Isto é, falar de identidade política não é o mesmo que falar de identidade lógica ou ontológica, por exemplo, posto que no campo político não se visa igualar subjetividades com esse termo, e sim reivindicar uma experiência individual e coletiva que perpassa, em alguma medida, a realidade dos demais sujeitos que reivindicam para si a mesma identidade político-sócio-cultural.

A adequação do termo para o vocabulário político traz como consequência uma dinamicidade ao termo própria da experiência política, de modo que, politicamente falando, uma identidade nunca é estática e nunca está conclusivamente pronta ou plenamente definida e concebida. Em uma pesquisa que traz como referência basilar o pensamento sartreano, pode parecer imprecisão conceitual utilizar um termo derivado de um conceito filosófico abertamente criticado por Sartre, como o conceito de identidade. Todavia, quanto a isto é preciso fazer algumas considerações.

Primeiro, o tema da opressão, na contemporaneidade filosófica, passa, ao menos, pela interseccionalidade dos temas de gênero, raça e classe social, ou mesmo – quando trabalhados individualmente – cada tema deste requer um insumo conceitual que busca traçar características próprias aos grupos sociais oprimidos pelo sistema capitalista e patriarcal bem como pelos seus desdobramentos. Neste sentido, a questão identitária surge antes como um registro da diferença – e portanto da negação – do que propriamente a afirmação de uma identidade em caráter de universalismo abstrato e estável.

Em segundo lugar, quando Sartre traz a discussão política sobre a condição humana de liberdade posta no cenário da opressão, a alienação aparece como a negação ao sujeito de sua plena liberdade e da nítida consciência de si e do mundo. É preciso então reencontrar a consciência de si contra a alienação da própria liberdade. Este desafio de constante transformação de si como resignificação, construção e reconstrução de si é o que Sartre nomeia de autenticidade. Esta, por sua vez também não é estática, não é universalizante, não é abstrata. A autenticidade em Sartre, como já visto na primeira parte desta pesquisa, pode ser entendida como aquilo que as lutas e movimentos sociais hoje em dia chamam de “identidade política”. Perdoado o anacronismo de usar uma expressão do século XXI para um autor do século XX, a aproximação das noções de “autenticidade” e “identidade política” parece crucial para perceber a pertinência e atualidade do pensamento sartreano em relação a essas questões tão caras à filosofia política do século atual.

A terceira consideração é de que mesmo as lutas identitárias, quando comprometidas com o processo revolucionário contra seus opressores e contra a opressão, sabem que a afirmação positiva de uma certa identidade política se dá na experiência concreta de negação de uma identidade hegemônica que institui e mantém o contexto da opressão e que, quando superada, trará como consequência necessária a superação do próprio discurso político identitário. Pois, como propõe Sartre, a autenticidade humana não é uma identidade plena, hermética e fixa. Pelo contrário: a marca do sujeito autêntico é exatamente a marca da negação ou, nos termos de *O Ser e o Nada*, é a marca do Ser transcendental; é a marca do ser-Para-si transcendendo-se enquanto não-ser no projeto e na ação de fazer-se constantemente sem fim senão pela facticidade da morte. E enquanto movimento dialético, o homem (contra)violento é um homem autêntico (SARTRE, 1983, p. 182), é o pleno SIM contra a negação excludente da violência colonial.

Nesse sentido, o ápice do movimento dialético que visa a autenticidade não deve ser uma “negação da negação” enquanto superação destrutiva ou puramente sintética. Provavelmente será um salto (do tipo kierkegardiano) rumo à certeza de uma existência absurda à *História* passada e presente do prático-inerte,

mas ontologicamente necessária para uma existência futura de afirmação de si enquanto criação de si mesmo. Nas palavras de Sílvio de Almeida, a recusa da serialidade do prático-inerte é uma ação violenta

que significa a negação dialética da materialidade. Assim, a violência interiorizada e, depois, exteriorizada e, depois, exteriorizada como reivindicação da liberdade faz com que, em Sartre, a *política se defina pelo estatuto ontológico da violência*. A política é entendida como um conflito, cujo motor é o *clamor da liberdade*. Se em *O ser e o nada* o olhar petrificante e alienante do outro demanda uma reação, em *Crítica da razão dialética* o homem da necessidade, sob a ameaça de ser subjugado pela matéria, ou seja, tornar-se inumano, reage a essa violência com a *violência criadora de si mesmo*. (ALMEIDA, 2016, p. 121)

Nesse sentido, política e moral se encontram na medida mesma em que a política se define pelo estatuto ontológico da violência que é, quanto tal, o clamor político da liberdade, condição suficiente e necessária para a moral. Portanto, o elo próprio entre a política e a moral em Sartre é, por consequência, a condição humana de liberdade e sua relação com a liberdade do outro, tanto como respeito e reciprocidade quanto como violência e opressão.

4. A VIOLÊNCIA EM SITUAÇÃO

Entre *O ser e o nada* (1943) e *Crítica da razão dialética* (1960), que antecedem a escrita do prefácio à Fanon (1961), Sartre rascunha seus *Cadernos para uma moral* (mais ou menos entre 1947 e 1948). Nestas notas, Sartre caracteriza a violência “por um aspecto negativo, destrutivo e exterior à legalidade” que se distingue da força. Esta, por sua vez, “é positiva, conforme à legalidade e à ‘natureza das coisas’”(ALMEIDA, 2016, p. 150).

Para Sartre, “a violência não é um meio entre outros de chegar ao fim, mas a escolha deliberada de alcançar o fim por não importa qual meio” (SARTRE, 1983, p. 180). Assim, esta violência que é negação da legalidade e destruição do mundo, “torna-se um modo de afirmação do homem e, por isso, carrega sua própria legitimação”. Há, portanto, no universo da violência, segundo Sílvio de Almeida – em seu livro *Sartre: direito e política*, “uma inversão da relação fim-meio, em que o meio é que justifica o fim.” (2016, p. 163). Para Sartre, nos *Cahiers*, a violência pode ser descrita de três modos. A ofensiva, a defensiva e a contraviolência. Por violência ofensiva ele entende a já apresentada violência original. Ele então diz o seguinte:

Um tratado sobre a violência teria de incluir três descrições: 1^o violência ofensiva; 2^a *violência defensiva* (como uma defesa violenta contra a não-violência); 3^a *contraviolência*. O que eu estou chamando violência defensiva se distingue da contraviolência, no que esta [3^a] é a resposta à agressão ou derrubar um domínio mantido pela força (Estado) enquanto a violência defensiva é um recurso à violência contra processos *não-violentos*. (SARTRE, 1983, p.216)

É preciso que se entenda essa “não-violência” tal como problematiza Sílvio de Almeida dialogando Sartre com Marcuse, pois para o autor de *O homem unidimensional*, essa violência não seria apenas normalmente pregada, e sim “exigida dos fracos”. Por isso, em consonância com Sartre, Marcuse estabelece uma diferença em termos de função histórica entre “violência revolucionária” (exercida pelos oprimidos) e violência “reacionária” (praticada pelos opressores). Segundo Almeida

o autor [Marcuse] propõe que a violência seja entendida enquanto fator de recusa da opressão; reação à proibição de todo pensamento não dominante que inferioriza negros, mulheres e pessoas LGBT; de reação à utilização do aparato jurídico contra os movimentos sociais. Conclui-se que ele, na esteira de Sartre, considera a violência como

rejeição da ordem jurídica e dos sustentáculos éticos de uma vida social que se desenvolve no signo da repressão. (ALMEIDA, 2016, p. 160-161)

Com Sartre, a violência pode ser definida como instrumento destrutivo de transformação radical, pois o instrumento destrutivo, enquanto o mais temido, deve exercer seu papel positivo de tornar-se por si só o reino dos fins, porque “o instrumento destrutivo e o fim positivo são uma e a mesma coisa. Então esse é o *caminho* agora, que concretiza o fim, que lhe dá algum tipo de corpo e individualidade” (SARTRE, 1983, p. 174). Ou seja, instrumento aqui é entendido como um caminho, uma ferramenta.

Nesse entendimento da violência como ação que reconfigura a relação meio-fim, é preciso fazer a distinção entre meio e instrumento, pois o meio pode fazer uso do instrumento. Porém, nem por isso é idêntico a ele. Deste modo, entende-se aqui que a primeira distinção marcante entre meio e instrumento é que o primeiro trata, em alguma medida, da relação sujeito-sujeito; já o segundo trata da relação sujeito-objeto. Como bem coloca Silvio de Almeida, o homem é produto de seu produto, pois “vivencia as estruturas histórico-sociais por *meio* da família, dos membros da comunidade e do Estado, além da generalidade de sua classe, que lhe revela como experiência singular.” (2016, p.109). O comentador fala ainda da necessidade de retorno ao pensamento marxista estabelecendo “mediações que situem a pessoa singular no conjunto das relações humanas” (2016, p. 108). Não à toa, Sartre traz no texto *Questões de método* e na *Conferência de Araraquara* a preocupação sobre a necessidade do materialismo dialético se integrar com a Sociologia, a Psicanálise e a Antropologia que são disciplinas auxiliares neste processo de mediação.

O instrumento não reconhece necessariamente uma relação intersubjetiva. No primeiro momento, e em certa medida durante toda sua presença, o instrumento se equivale a uma ferramenta em seu caráter objetal. Uma ferramenta (ou instrumento) pode ou não ser usada em um processo de mediação (uma bicicleta pode ou não ser usada numa corrida, uma faca pode ou não ser usada numa briga, etc. Entretanto, com ou sem o instrumento, a mediação permanece: a corrida pode seguir como uma disputa de passos largos e a briga pode se efetivar

tanto como bate-boca quanto como murros e pontapés). O instrumento é uma ferramenta que pode ou não ser usada em um meio. Ou seja, o instrumento é um atalho no caminho que pode ou não ser seguido de diversas formas¹³⁰.

Desta forma, é possível definir o meio (ou a mediação) como a relação entre homens que tem por objetivo (fim) o próprio homem (seja ele enquanto condição livre ou situação alienada). Já o instrumento (ou a ferramenta) é o caminho-objeto utilizado pelo homem e pode ter por meta qualquer coisa: um sujeito, um objeto ou uma situação. *A priori*, sobre as mediações, paira o peso dos valores socialmente construídos. Sobre os instrumentos, por sua vez, *a priori*, não paira mais que os fatos. Todo valor acrescentado a um instrumento só faz sentido quando se admite que o instrumento-objeto valorado se põe em um processo intrínseco de mediação.

Enquanto mediador do livro de Fanon, Sartre apresenta em seu prefácio os três momentos da violência que Fanon desenvolve em sua obra de modo que cada momento põe-se dialeticamente como a negação superada do momento anterior. A estes três momentos é possível associar as três descrições da violência que Sartre diz, em seu *Cahiers pour une morale (1983, p. 216)*, serem necessárias a um tratado sobre a violência: 1) violência ofensiva (instauradora de uma negação em nome da relação meio-fim), 2) violência defensiva (uma defesa violenta contra a não-violência da faticidade) e 3) contraviolência (derrubada de um domínio mantido pela força).

Essas três descrições, em Fanon, aparecem como três momentos: 1) a violência instauradora da opressão, 2) a violência dos oprimidos entre si e 3) a violência dos oprimidos contra os opressores. Entretanto, Sartre não finda no terceiro momento proposto por Fanon: é preciso levar o movimento dialético da violência revelado por Fanon até suas últimas consequências, para que a efetividade da emancipação possa realizar-se não só aos oprimidos subumanizados, mas também aos opressores que se desumanizaram na tentativa frustrada de desumanizar suas colônias.

A violência colonial passa, então, por quatro momentos e aparece em diferentes situações no contexto da opressão: na situação de oprimido e na situação

130 De modo análogo, a relação existente entre meio e instrumento é similar àquela instituída na introdução deste trabalho sobre metodologia e método, respectivamente.

de opressor. Entretanto, os quatro momentos são o que contextualizam ambas as situações, cada uma a seu modo. Tais momentos são: 1) a violência original do colono que instaura a opressão; 2) a violência do oprimido contra si mesmo na medida em que luta contra seus irmãos de situação; 3) a violência dos oprimidos contra os opressores em nome do que Fanon chamou consciência nacional; 4) a violência do homem contra as práticas, as ideias e a cultura opressoras dentro e fora de si.

Onde se lê a relação oprimido-opressor, no contexto da opressão, pode-se ler respectivamente colonizado-colonizador, no contexto da colonização, posto que a colonização se faça exatamente como uma expressão pulsante de opressão. Assim, Sartre utiliza-se do contexto de colonização a partir do século XIX, onde a Europa e, particularmente, a França está na situação do opressor; enquanto suas colônias na África, Ásia e América Latina, por exemplo, estão na situação de oprimido.

4.1 Primeiro momento da violência: o reinado do opressor

O primeiro momento da violência é aquele em que a violência é posta como instrumento do opressor para a instauração da opressão antes idealizada e que agora se efetiva por via da destruição e da força jurídica.

Quando a colonização aparece como uma realidade no mundo europeu, ela se dá pela saga europeia de expansão de território e, no contexto inicial do capitalismo, em consonância com a necessidade de novas fontes de matéria prima, mão de obra barata e mercado consumidor.

As relações de dominação entre povos datam do início da História da humanidade, na qual as guerras e os massacres delineiam não só as próprias narrativas históricas pelo ponto de vista dos vencedores. Elas também projetam uma prática cultural viciada de opressão para a manutenção dos privilégios dos eventuais vencedores, no esforço contínuo de naturalização das injustiças sociais.

A prática de dominação nem sempre aparece como violenta, posto que é declarada e necessariamente violento apenas o momento inicial do processo de dominação de um povo por outro, no qual faz-se necessária a imposição de novas

normas e referências. Após esse primeiro momento destituído da liberdade do povo colonizado, a dominação que se instaura é mantida não mais pela via da violência, e sim pela via da opressão. Esta que era a finalidade real da violência original torna-se agora o próprio meio de manutenção da dominação que ela instaura através da violência primeira.

Contudo, é durante a Idade Moderna e o advento do colonialismo como prática econômica, política e cultural que a violência vai ganhando cada vez mais espaço nas relações sociais como instrumento constante dos processos institucionais e para-institucionais da sociedade opressora. O sistema colonial vê no uso da força a possibilidade de seu surgimento e de sua manutenção. Sem a violência originária, a colônia não seria nunca anexada enquanto tal à metrópole. Sem a violência cotidiana, os colonizados não se manteriam submissos aos metropolitanos ou a seus agentes equivalentes.

É certo que a colonização começa muito antes da invasão da Argélia pela França, em 1830. Entretanto, é partindo desta cronologia do século XIX que Sartre propõe uma exposição sistêmica e dialética da violência colonial, tendo como referências metropolitanas a França e a Inglaterra que traziam consigo a pretensão de um humanismo universal, mas que ao mesmo tempo considerava seus operários invejosos e corrompidos por “apetites grosseiros”. Mesmo com sua discriminação depreciativa dos “selvagens” do chão de fábrica, a burguesia francesa e inglesa teve o cuidado de garantir aos assalariados mal pagos o status de humano, pois não sendo homens e livres como eles poderiam vender livremente sua força de trabalho? Como a roda da economia capitalista poderia girar se não há ninguém financeiramente capaz de atuar como consumidor?

É sabido que esta realidade não é comum a todas as experiências de industrialização em um sistema colonial: o Brasil, por exemplo, foi um território descoberto e invadido pela Europa ainda no início do século XVI. Quando ele começou a tornar-se uma rota de habitação e comercialização europeia, a força de trabalho para manter essa nova economia a serviço de Portugal e dos países vizinhos era oriunda majoritariamente por povos escravizados – fossem os nativos dessa terra ou os povos arrancados violentamente do continente africano e trazidos para a nova colônia portuguesa, como mercadorias e animais de carga, através dos

navios negreiros. Essas condições desumanas de trabalho e superexploração eram legitimadas pelas leis da colônia e pelos colonos recém-chegados. Entenda-se aqui legitimação na acepção que Sartre usa no *Violência Revolucionária* (1983, p.579): o consentimento do Estado e das leis de uma determinada sociedade.

Esta legitimação brasileira da escravidão pela legalidade só é abalada pela imposição da Inglaterra que, no século XIX, com a produção capitalista crescendo e precisando ampliar seu mercado consumidor, obriga a corte brasileira a decretar o fim da escravidão e a instituição do trabalho assalariado. Entretanto, para um país engendrado pela lógica racista e opressora contra os povos originários e diaspóricos, a cultura colonial escravagista não se findaria com um decreto, pois além do texto da lei jurídica, há uma norma não escrita que põe, antes mesmo da lei institucional, as bases das relações sociais. Essa norma não obedece a institucionalidade que é historicamente transitória: ela é para-institucional, ou seja, está nas relações sociais, mas por uma via fora das instituições consagradas pelo Estado ou pela legislação ou, como já se viu com Sílvio de Almeida, trata-se de um racismo estrutural.

É esta norma não escrita, porém estruturante, que fez do Brasil – país de extensões continentais – ter por selo o machismo, o racismo e as amarras sociais e culturais eurocêntricas, tanto no campo religioso como no campo da sexualidade e do desejo. Tal realidade vem se adaptando em todos os momentos da história brasileira, como foi o caso dos campos de concentração criados no estado do Ceará, na grande seca entre as décadas de 1910 e 1930, onde o governo cearense criou sete campos de concentração como política de Estado que prometia concentrar os flagelados que fugiam da seca no interior cearense em locais estratégicos para lá o governo garantir-lhes alimentação, abrigo e trabalho. Na verdade eram espaços superlotados, insalubres e sem assistência, o que levou grande parte dos camponeses presos lá à morte.

A política de Estado que produziu o flagelado se dava na tentativa de impedir que os “subumanos indígenas e selvagens” do interior, ora rebatizados como flagelados, pudessem chegar até a capital Fortaleza, que passava por um processo cultural de afrancesamento que ficou conhecido como *Belle Epoque*. Nesse contexto das secas cearenses, os campos de concentração se tornaram

exemplares do que Fanon chama de cidade do colonizado. A capital Fortaleza, em seu sonho francês tornou-se um típico exemplar da cidade do colono. Esta última, Fanon a descreve como região “sólida, toda de pedra e ferro”, ela é uma cidade “iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas”. Os pés do colono estão sempre calçados. A cidade do colono “é uma cidade saciada” (FANON, 1979, p. 28). Já a cidade do colonizado, ou mesmo, negra, indígena (ali flagelada, acolá periférica, mais adiante favelada...) é um lugar de má fama, ocupado por homens de má reputação.

Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade de árabes [ou não-brancos]. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. (FANON, 1979, p. 29)

Se existe uma divisão geopolítica que territorializa as desigualdades, esta divisão certamente foi imposta pelo opressor. A fronteira é o equivalente cartográfico da Lei civilizatória e coercitiva. Esta cultura da opressão e da violência ainda fortemente presente no Brasil não é senão marca e herança histórica de um processo de silenciamento, extermínio e colonização que se estendeu de 1500 até hoje, permitindo que em pleno o século XXI o Brasil ainda não tenha superado problemas sociais como subnutrição, fome, miséria e trabalho análogo à escravidão. Hoje em dia o Brasil é capaz de oferecer ao mundo um vasto mercado consumidor, porém nada garante que o mundo, e nele o próprio Brasil, associe a essas centenas de milhões de consumidores a condição de homem ou, nas palavras de Augusto Boal, a condição de cidadãos. E esta situação não é exclusiva dos brasileiros: a América Latina e, de modo mais amplo, todos os povos colonizados precisam lutar individual e coletivamente para conquistar sua condição de homem plenamente livre.

Era preciso que o trabalhador da metrópole, mesmo que superexplorado, fosse reconhecido como homem e tivesse, pelo menos formalmente, os direitos à igualdade, fraternidade e liberdade que o humanismo europeu, à luz da Revolução Francesa da burguesia, declarava como garantia inalienável a todo homem. Todavia, o que estava nas entrelinhas dessa universalidade formal do humanismo

burguês era a prática, o pensamento e a cultura racista na qual todo aquele diferente do padrão eurocêntrico de cultura, política, comportamento e produção material e intelectual; todo aquele que não comungasse do privilégio europeu (a branquitude) de ser de alguma forma beneficiado pela escravização ou pela superexploração praticada nas colônias europeias da África, da Ásia e da América Latina; todos esses deveriam ser rebaixados da condição de homens para serem tornados subumanos passíveis de serem dominados, oprimidos e violentados quantas vezes os humanistas europeus achassem necessários em nome do processo iluminista de progresso social que, por sua vez, obscurecia cada vez mais o horizonte de igualdade entre os diferentes do espírito europeu de fraternidade entre os nativos de nações outras que não as nações europeias; e de liberdade a todos aqueles e aquelas submetidos aos mandos e desmandos dos escravagistas, colonos e patrões aliados às grandes metrópoles.

Para que a máxima universal do humanismo se tornasse verdadeira, era preciso alterar a percepção ontológica de todos aqueles seres que não gozavam da luz (Branca) irradiada pela máxima; era preciso tornar este *ser-Para-si* nativo da colônia um *ser-Em-si* que servisse de instrumento aos plenos homens da metrópole. Neste contexto, até a situação do proletariado branco europeu – também oprimido pelo sistema capitalista da superexploração – goza de certo privilégio diante do colonizado negro:

O preto, como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade; tal situação desvenda-lhe a estreita solidariedade, para além dos matizes de pele, com certas classes de europeus oprimidos como ele; incita-o a projetar uma sociedade sem privilégio em que a pigmentação da pele será tomada como simples acidente. Mas embora a opressão seja uma, ela se circunstancia segundo a história e as condições geográficas: o preto sofre seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. (SARTRE, 1968, p.94)

O que acontece com o proletariado europeu assalariado não acontece com o trabalho forçado praticado nas colônias pelo colonizado, onde não há nenhum contrato que lhe institua algum direito além dos deveres. Nesse sentido, vale lembrar a mentalidade do “senhor” descrita por Sartre, no apêndice *Violência Revolucionária*, em que o escravo é dependente da lei, mas não é amparado por ela; nela tem deveres, mas nenhum direito, pois a existência do escravo é justificada

pela existência de seu senhor e não nela mesma. Contudo para o opressor, essa falta de direitos não basta: é preciso intimidar, disseminar o medo e o terror no oprimido; e a legitimação da opressão pelo Direito faz parte deste projeto. O colono que está na colônia em nome da metrópole dispensa o universalismo metropolitano.

Para se afastar do crime contra a humanidade ao maltratar, escravizar e até matar um colonizado, o colono transforma a certeza abstrata em realidade: obedece ao imperativo categórico de rebaixar os habitantes do território anexado ao nível de animais de carga, subumanos. Não basta impor o respeito/temor, é preciso desmoralizar e humilhar ao extremo os indígenas para desumanizá-los. E nada deve ser poupado

para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa [colonizadora], para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga. Desnutridos, enfermos, se ainda resistem, o medo concluirá o trabalho: assestam-se os fuzis sobre o camponês; vem civis que se instalam na terra e o obrigam a cultivá-la para eles. Se resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade. (FANON, 1979, p. 9)

A violência colonial é um instrumento radical de desumanização dos colonizados em detrimento dos privilégios criados para beneficiar colonos e metropolitanos. Ela é aplicada para instituir a desigualdade social e para manter esta desigualdade através de um processo de extermínio e silenciamento das tradições, línguas e culturas dos povos colonizados concomitante com o embrutecimento deles pela fadiga e a imposição do medo e do trabalho, no qual se negado leva a morte e, se aceito, leva a desumanidade. Nesse sentido, o dilema existencial do camponês se aproxima dos dilemas existenciais presentes na cena teatral sartreana, pois a situação-limite da opressão sempre põe a possibilidade eminente da morte e da desumanização do homem concreto em situação.

Este primeiro momento da violência tem duas formas concomitantes de aparição. Na primeira aparição da violência colonial ela se apresenta como violência concretamente praticada sobre os corpos dos indivíduos, tal como aquela realizada no Congo Belga, onde os colonos cortavam as mãos e narizes dos negros que não cumpriam as cotas determinadas para a coleta de borracha¹³¹ ou como na Angola,

131 MESGRAVIS, Laima. A colonização da África e da Ásia. São Paulo: Atual, 1994, pp. 32 e 33.

onde não faz muito tempo furavam-se os lábios dos descontentes para fechá-los com cadeados. A segunda aparição da violência colonial se dá pela violência simbolicamente praticada contra as mentes, os costumes e as referências tradicionais de um povo: uma interferência radical e transformadora contra a tradição, a cultura, a língua, a memória e o comportamento daqueles subjugados.

Entretanto, não há uma hierarquia entre violência concreta, incidida pela força física contra os indivíduos, e violência simbólica, praticada pela violação dos signos e seus significados (éticos, políticos e até ontológicos), na instituição da violência colonial. O que há é uma complementaridade: uma alimenta a outra e ambas são instrumentos para efetivação estrutural e manutenção cotidiana da opressão, pois como assinala Frantz Fanon,

A verdade é que a colonização, em sua essência, se apresentava já como uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos. [...] A colonização alcança êxito quando toda essa natureza insubmissa é enfim domada. Estradas de ferro através da savana, secagem dos pântanos, inexistência política e econômica do indigenato são na realidade uma só e mesma coisa. [...] Há, portanto, nesse período calmo de colonização vitoriosa uma regular e importante patologia mental produzida diretamente pela opressão. (FANON, 1979, p. 212)

Diante das atrocidades coloniais, Sartre não afirma a impossibilidade de converter um homem em um animal. Afirma apenas que não se chega a tal extremo sem enfraquecer a vítima consideravelmente; e não basta a força e a agressão violenta; é preciso garantir a fome e a desnutrição. Essa domesticação de um membro da espécie humana não é possível sem a queda considerável de sua capacidade produtiva e de sua força de trabalho, tornando a manutenção de um escravo subumanizado, beirando a morte, um custo mais alto que o lucro que ele gera. Por esta implicação econômica característica do sistema colonial, é que o colono se vê obrigado a parar a domesticação e o apagamento total da humanidade do colonizado no meio do processo: o resultado desta domesticação interrompida nem é um homem nem é um animal; é um indígena que “derrotado, subalimentado, doente, amedrontado, mas só até certo ponto, tem ele, seja amarelo, negro ou branco, sempre os mesmos traços de caráter: é um preguiçoso, sonso e ladrão, que vive de nada e só reconhece a força” (FANON, 1979, p. 10).

É na concepção ilusória do indígena como uma natureza inferior à sua que o colono expõe sua contradição, posto que seu desejo por uma superioridade também inventada deseja matar seu inferior, mas sabe que isto não seria possível, pois arruinaria seus planos econômicos de desenvolvimento sustentados na exploração de sua colônia. Por isso, não podendo levar seu massacre até o genocídio – grau mais extremo, posto que letal, de opressão de um grupo social sobre outro – como fizeram e fazem os fascistas exterminando a vida de suas vítimas. Os colonialistas vão perdendo sua estabilidade moral e política, vão se tornando cada vez mais frágeis, o que põe em curso um movimento de desarranjo da opressão sob uma lógica implacável da dialética na história que conduzirá o contexto da colonização ao contexto da descolonização.

Isso, entretanto, não é de imediato, já que o primeiro momento desta violência colonial é, de fato, o reinado do europeu sobre a colônia. Ele já perdeu, mas não se dá conta disso, pois não percebeu que os seus indígenas são, na verdade, falsos indígenas. E que a tentativa constante de desumanizá-los tem por efeito colateral a desumanização do próprio colonizador. Ou seja, em seu projeto de alienação do outro que ele quer indígena, o colonizador acaba por deixar-se alienar pelo sistema colonial.

Esse colono arrogante e enlouquecido pelo seu vício de poder e pelo medo de perdê-lo já não lembra sequer que ainda é homem, pois se julga uma chibata ou um fuzil. Ou ainda – tomando o colono como o defensor de uma cultura colonizadora, aquela mesma expressa aqui anteriormente com a noção de Branco apresentado na discussão sobre o racismo – é possível dizer com o *Violência Revolucionária* (SARTRE, 1983) que cada Branco (e, portanto, colonizador) é nele mesmo a concretização do direito, de modo que a lei se põe como o meio pelo qual o privilégio se instaura sob a máscara do direito universal. Em outras palavras, o Branco – este homem que é a pura lei – este espírito da colonização, exerce sua má-fé ontológica pelo espírito de seriedade com o qual ele mesmo se reverte para mascarar sua opressão.

Os colonos negligenciam a memória humana e as recordações doloridas e imperdoáveis guardadas pelo silêncio de suas vítimas; além disso, parecem jamais terem tido ciência de que “nós não nos tornamos o que somos senão pela negação

íntima e radical do que fizeram de nós”. (FANON, 1979, p.11). E é exatamente pela negação do que fizeram deles que os colonizados vão se recriando como outro que não o falso indígena que seus opressores criaram para si. Para isso, é preciso um doloroso processo de aprendizado ao qual os colonizados são submetidos: a humilhação pelo preconceito racista.

Esse aprendizado pela humilhação, pela dor e pela fome suscitará em seus corpos uma raiva vulcânica¹³². Sartre alerta para que se fuja da ilusão de que esses falsos indígenas manterão seus fortes músculos atrofiados para sempre na passividade. Esta ira vulcânica despertada pelo próprio opressor derramará sua larva de violência sobre alguém. De início será sobre o próprio oprimido (ou em seu reflexo visto no outro em mesma situação de opressão que a sua). Depois será a vez dessa larva consumir o opressor que impulsionou a erupção desse ódio. Será o momento em que a violência colonial, violência esta que se define como instituidora de uma ruptura radical em favor da prática colonialista que funda e mantém a colônia como submissa à metrópole; que primeiro aparece para consagrar o reinado do colonizador. Esta violência se voltará, então, contra o próprio colonizador como um espelho que reflete no fundo de si a imagem daquele que o observa.

4.2 Segundo momento da violência: o ódio do oprimido contra si

Nesse segundo momento, a violência sofrida e registrada nas suas marcas concretas e simbólicas se interioriza em *terror* entre os colonizados. Este terror não é, segundo Sartre, apenas o temor que os colonizados experimentam diante dos inesgotáveis meios de repressão. Todavia, é também expressão que inspira o próprio furor do oprimido contra sua situação. Este momento é o momento da revolta contra a alienação¹³³ imposta no primeiro momento da violência colonial. Eles já não toleram inertes as armas que os europeus apontam contra eles e as inquietantes pulsões e desejos por carnificina que transbordam do mais profundo de si e que eles sempre reconhecem, pois não é originalmente a violência deles, mas a

132 Paulo Freire, em sua *Pedagogia da Autonomia* chama esta raiva emergente de “legítima raiva” (p.14), de “justa raiva” (p.40) e “justa ira” (p.75), pois para o filósofo da educação, “a experiência da miséria é uma violência e não a expressão da preguiça popular ou fruto da mestiçagem ou da vontade punitiva de Deus; violência contra que devemos lutar”. (FREIRE, 2003, p. 80).

133 O conceito de alienação foi trabalhado em sua profundidade filosófico-conceitual na primeira parte desta pesquisa, quando da discussão sobre o caráter ontológico e ético da má-fé.

de seus colonizadores e opressores que eles guardaram e que agora, sem ter mais como comportar, transborda como fúria sem alvo certo.

O terror que os colonizados sofrem alimenta neles mesmos o desejo violento pela violência indistinta, isto é: violência sem alvo definido e sem finalidade específica, que, na falta de um endereço, invade e dilacera o próprio colonizado e seus irmãos de situação. E a primeira ação desses oprimidos é “ocultar profundamente essa cólera inconfessável que a sua moral e a nossa reprovam e que, todavia, é o último reduto de sua humanidade” (FANON, 1979, p.12).

O reconhecimento de humanidade em si mesmo que se desperta no oprimido se dá exatamente pela negação violenta de sua situação de oprimido que se expressa imediatamente pela violência que ele deseja executar, mas reprime. Aqui vale, mais uma vez, atentar para o poder da violência original em sua instância simbólica que engendra no colonizado a moral conveniente para a manutenção da opressão. Por outro lado, essa profunda cólera de revolta tornou-se o *habitat* mais próprio de humanidade desse oprimido; é de onde surge, na condição objetual de indígena, o elemento próprio da subjetividade humana: a negação de um *Em-si* que não lhe comporta em nome de um *Para-si* a ser conquistado e que aparece sempre como escasso e fugidio. Esta práxis individual percebe-se detentora de um poder de negação que lhe constitui e que pode dilatar-se rumo às dimensões humanas e sociais em que ela queira alcançar e transformar. Contudo, no momento, este desejo é apenas destrutivo e, mais precisamente, autodestrutivo¹³⁴.

Contudo, é assim, pela possibilidade da autodestruição (autonegação, portanto) ou, mais especificamente, pela negação daquilo que fizeram dele, é que o colonizado exercita em si a fúria. E é nessa cólera que pulsa a liberdade do colonizado, pois como diz Sartre, “a violência é a afirmação incondicionada da liberdade” (1983, p. 183) de modo que, se a violência não se efetiva é porque a liberdade está de alguma forma condicionada, seja pela responsabilidade ou pela opressão: quando pela responsabilidade, o sujeito caminha no terreno moral e

134 Um paralelo possível de se desenvolver no campo político-social desta discussão é pautar a intrínseca relação existente entre a violência encontrada nas periferias das grandes cidades e nas margens do Terceiro Mundo, bem como as práticas organizadas de exercício da violência (como torcidas organizadas, facções e gangues). Há uma violência sofrida e acumulada nesses corpos que transbordam de si contra os outros, mas que efetivamente só acertam aqueles em mesma situação de opressão que a sua: não conseguindo se articular contra o real inimigo da opressão estruturalmente posta, o oprimido se volta contra o outro oprimido e tenta descarregar sobre seu irmão de sofrimento toda a violência que deveria destinar às estruturas que causam a sua dor.

político rumo a autenticidade; quando pela opressão, romper com o condicionamento utilizando a violência como instrumento só faz sentido quando o resultado é precisamente a conquista plena e imediata¹³⁵ da liberdade humana, o que distingue radicalmente o pensamento sartreano das reflexões sobre violência de Georges Sorel – para quem a violência pode ser um meio efetivado agora visando um fim ideal, pretensamente universal e distante do momento da ação violenta, onde o saldo real é nada menos que a destruição e o extermínio para ambos os lados do confronto.

Esta primeira ação de conter a fúria e não extravasá-la destroça os próprios oprimidos. Para livrarem-se dessa fúria eles a descarregam uns nos outros: é a segunda ação deste segundo momento da violência colonial. Nesta ação Sartre expõe dois direcionamentos: 1) social-político e 2) cultural-religioso.

Quando o extravasamento desse ódio direciona-se para o social-político, os povos colonizados entrematam-se batendo-se umas tribos contra as outras por não poderem atacar seus verdadeiros inimigos: os colonizadores. A política colonial nas suas diversas formas (porém um só conteúdo: a manutenção do sistema colonial) interessadamente alimenta essas rivalidades: enquanto essas vítimas expiatórias direcionam seu furor contra seus irmãos acreditando destruir neles, de uma vez por todas, a imagem detestada da sua submissão espelhada no outro. Entretanto, como a raiz de sua opressão não está na tribo aparentemente inimiga e situacionalmente irmã, a sua sede por sangue não passa e, não se pondo contra seu verdadeiro inimigo, o colonizado que derruba outro colonizado torna-se cúmplice daquele que o oprime acelerando assim, cada vez mais, os progressos dessa subumanização a qual ele tanto se recusa.

Sartre põe o direcionamento cultural-religioso como uma pretensa superação do direcionamento da violência colonial entre si: agora ela é canalizada para uma instância sobrenatural através deles mesmo. Segundo o filósofo, mais uma vez a violência se volta contra o próprio colonizado enquanto este oprimido é

135 A violência, em Sartre, não deve jamais ser vista como um instrumento do presente para a instituição de uma “paz” futura, onde reinaria o socialismo ideal conquistado às custas de um sanguinário e longo percurso, drasticamente fadado ao desvio de seu *telos*. É assim que Sorel desenvolve sua apologia à violência e é contra esse idealismo irresponsável e fascista que Sartre se posiciona ao defender que a violência só é um instrumento justificável quando, na garantia de que seu uso, repõe no momento mesmo da utilização a condição humana enquanto liberdade, e não mais enquanto alienação.

meio para acesso ao sagrado e canal dessa energia pesada da violência rumo ao divino.

Sartre vê na dança ritualística, por exemplo, uma ocupação que alivia o oprimido da contração dolorosa de seus músculos. Para o francês, a dança exprime por mímica, secretamente, muitas vezes sem que os opressores e mesmo os oprimidos saibam, o “*Não!*” que não podem dizer, os homicídios que não se atrevem a cometer. Provavelmente, ao se referir à dança, Sartre tem em mente apenas aquelas realizadas nos momentos religiosos. Entretanto, já que o caráter cênico e corporal da dança é trazido pelo autor, cabe levantar algumas considerações a este respeito.

A dança, muitas vezes, é usada pelos povos colonizados como um elemento de culto religioso (prática, por sinal, anterior à própria colonização), mas também – e talvez mais importante, com o passar do tempo da opressão e da atitude existencial de negar a situação de opressão posta, a dança vai aos poucos e sorrateiramente sendo ressignificada como prática e símbolo de negação da cultura e das referências hegemônicas impostas pelo colonizador.

Muitos são os exemplos em que a dança, antes atrelada a um caráter apenas religioso, ganha uma importância cultural de expressão de luta pela liberdade, ou mesmo estilos musicais e suas respectivas danças que trazem consigo a expressão de uma cultura insurgente a contramão da cultura hegemônica. Nos Estados Unidos, por exemplo, tem o surgimento do *Rock*, criado por negros religiosos e, só depois, incorporados à cultura branca; tem o *Jazz*, o *Blues*¹³⁶; tem o *Hip Hop* que, como dança, se expressa por um estilo próprio de movimentação corporal denominado *breakdance*, inspirado nos horrores das guerras e na resistência negra aos preconceitos dos brancos norte-americanos.

No Brasil, por sua vez, existe a crescente prática do jogo da capoeira, também considerada dança, além da criação dos estilos musicais e os movimentos corporais associados a eles que derivam de referências (musicais e corporais) das práticas culturais dos povos originários e diaspóricos. São alguns deles: forró pé de serra¹³⁷, funk, axé, samba e pagode. Esta experiência de recriação e ressignificação

136 No final da primeira parte desta pesquisa fizemos uma nota sobre o Blues e a autenticidade a partir do álbum *Bluesman*, do Baco Exu do Blues.

137 Sobre a ancestralidade do forró e a experiência anticolonial na memória e na prática do ritmo, conferir o espetáculo de dança “*Ibirapema, o forró que falter*”, da Omi Cia de Dança, sob a direção de

de práticas culturais envolvendo a dança ocorreram em todo Terceiro Mundo e dariam por si só uma pesquisa independente, mas que não será aqui plenamente desenvolvida.

Nesse sentido, as manifestações culturais que permeiam o universo das artes cênicas como um todo e da dança em específico parecem ser melhores associadas ao pensamento sartreano quando este, em seu artigo *O que é um colaborador?*, apresenta o argumento necessário aos resistentes dizendo que diante dos colaboradores da opressão, a resistência que triunfa contra os opressores mostra que o papel do homem é de “saber dizer não aos fatos, mesmo quando parece que a gente deve submeter-se a eles”.¹³⁸ Ou seja, as atitudes criativas originárias de danças como as citadas acima não é senão, antes de tudo, um acontecimento real, concreto e consciente de revolta contra o que foi culturalmente imposto como estável e hegemônico. Esteticamente falando, trata-se do exercício de admitir beleza na capoeira tanto quanto no balé, por exemplo. E enquanto experiência cultural coletiva, a dança é esse *Não* que o colonizado aprendeu dizer contra os fatos culturais aos quais o ideal colonizador queria submetê-lo.

Fazendo um estudo minucioso de intelectuais e artistas como Marcus Garvey, Aimé Césaire e Frantz Fanon, o filósofo Achille Mbembe, em sua *Crítica da razão negra*, fala da arte de modo geral como esta forma de reinvenção do mundo, onde a obra de arte atua de forma figurativa deformando o mundo e criando a partir dele um duplo seu, um novo mundo. Segundo ele,

na maior parte das tradições estéticas negras, só havia obra de arte onde, uma vez realizado este trabalho de conjuração, a função ótica, a função tátil, e o mundo das sensações se encontrassem reunidos num mesmo movimento visando revelar o duplo do mundo. Assim, no tempo de uma obra, era a vida cotidiana que era colocada em cena, livre de regras convencionais, sem entraves nem culpa. (MBEMBE, 2018, p. 300)

O que se pretende aqui problematizando a dança não é aprofundar esta questão pelo seu eminente e importante viés artístico. O interesse aqui é mostrar que, quando Sartre dar a entender que a dança parece dizer insuficientemente, mesmo quando não se sabendo, o “Não!” que eles não verbalizam a seus opressores, parece que o francês não leva em conta a capacidade criativa de negar

Éder Soares.

138 SARTRE, *Situations, III*. Paris: Gallimar, 1949, p. 61.

o que tá posto em direção ao que não existe para, assim, criar algo que seja na sua própria criação fruto da resistência. A dança, pelo caráter cultural que ela assume nos povos colonizados, portanto, não pode ser entendida como uma mera descarga de tensões que não conseguem se direcionar para o verdadeiro alvo inimigo, como Sartre parece sugerir¹³⁹.

A criação dessas modalidades rítmicas que carregam em suas danças as marcas dos corpos e as memórias dos povos que as produziram são expressões mesmas de sua consciência de si enquanto resistentes e de sua reinvenção contra a opressão que sofrem. Por outro lado há um processo de apropriação cultural por parte da cultura hegemônica que tenta, apoiada em uma lógica de mercado de uma indústria cultural, desarmar a bomba armada por esta produção cultural independente para explodir as relações de opressão. É o momento em que o samba, por exemplo, é visto apenas como um produto estético e midiático consumido e apresentado nas grandes passarelas. Sem levar em conta a criticidade presente em suas letras musicais, as situações dos bairros periféricos que produzem o espetáculo cênico da dança presente nos desfiles de Escola de Samba, nem mesmo as memórias ancestrais que dão vida ao ritmo, por exemplo.

Voltando-se ao caráter ritualístico, Sartre critica a possessão, a qual ele atribui como sendo o último recurso adotado por certas regiões colonizadas. Para o francês, o que era outrora um fato religioso em sua simplicidade,

uma certa comunicação do fiel com o sagrado, se transforma numa arma contra o desespero e a humilhação; os *zars*, as *loas*, os Santos descem neles, governam-lhe a violência e dissipam em transes até ao esgotamento. Ao mesmo tempo esses altos personagens os protegem; isso quer dizer que os colonizados se defendem da alienação colonial voltando-se para a alienação religiosa. No fim de contas, o único resultado é a acumulação de duas alienações, cada qual reforçada pela outra. (FANON, 1979, p.12)

Sartre, como legítimo burguês de criação francesa que é, comete o mesmo equívoco que geralmente ele denuncia de seus conterrâneos europeus: universaliza o discurso, e o faz contra as diferenças culturais que impõe a necessidade de compreensão das particularidades e das diversidades, para abordar

139 Esta aparência é nitidamente presente em parte do prefácio de Sartre a *Os condenados da terra*. Mas no mesmo texto, ao falar dos últimos momentos da violência, o filósofo retoma a questão da dança, só que desta vez não mais só como alienação, e sim também como símbolo de luta. Esta perspectiva será retomada aqui no momento oportuno.

uma questão tão importante e significativa no sistema colonial como as relações religiosas e, conseqüentemente, o racismo religioso. O autor da noção de compreensão presente na *Conferência de Araraquara* parece não atentar para seus próprios ensinamentos sobre o contato com as diferenças de outros povos não se dá pela via da inteligência universalizante, e sim pela compreensão concreta, particular e situada das diferenças.

Nesse sentido, o filósofo brasileiro Paulo Freire apresenta uma leitura muito mais política e situada das questões ritualísticas que dizem respeito esta experiência quase que concomitante entre religiões diferentes que o colonizado vivencia. A este respeito, Freire defende que

No fundo, *as resistências* – a orgânica e/ou a cultural – são *manhas* necessárias à sobrevivência física e cultural dos oprimidos. O *sincretismo religioso* afro-brasileiro expressa a resistência ou a *manha* com que a cultura africana escrava se defendia do poder hegemônico do colonizador branco. [...] Não é na *resignação*, mas na *rebeldia* em face das injustiças que nos afirmamos. (FREIRE, 1996, p.78. Grifo nosso)

A impressão que esta interpretação de Paulo Freire sobre o sincretismo religioso de um país colonizado como o Brasil deixa é a de que o filósofo brasileiro aqui parece ser mais defensor da existência que o próprio Sartre, posto que uma marca forte do existencialismo sartreano é exatamente a negação de toda aparente determinação ou facticidade que tente limitar o homem sem reconhecer sua transcendência. Assim, o sincretismo não é visto pelo educador como uma assimilação passiva do comportamento, da cultura e da crença do opressor. Pelo contrário: o sincretismo é tido como uma prática moral e política de resistência que, diante a opressão, encontra estratégias ou, como dito, manhas para conservar suas referências culturais e para alimentar sua resistência política contra toda injustiça praticada pelos opressores. O sincretismo religioso deixa, assim, de ser uma dupla alienação e passa ser um ato de rebeldia, de resistência contra o opressor; torna-se um projeto ético-político de recriação afirmativa de si enquanto resistente.

Em certo aspecto, Sartre tende a ter razão, principalmente quando se lê este trecho pela fórmula marxista de veras coerente de que *a religião é o ópio do povo* – isto numa sociedade onde a salvação pela fé tornou-se mercadoria. Entretanto, por outro lado, universalizar este discurso para todas as experiências

religiosas torna-se a instituição imperativa de uma verdade fabricada *a priori*. Isto é, quando um colonizado (imerso numa cultura que impõe determinada prática religiosa como a verdadeira) passa a interagir com matrizes religiosas criticadas e condenadas pela matriz cultural hegemônica, até receber um Caboclo torna-se um ato de resistência.

Além disso, não há erro maior na reflexão sobre o engajamento político-moral de um povo desde sua religião que o de julgá-lo alienado por suas crenças e não por suas práticas. Em outras palavras, não é sensato para um intelectual como Sartre confundir religião com espiritualidade. A primeira é a institucionalização da fé, portanto – como toda instituição – passível de alienação. A espiritualidade, de outro modo, transcende as regras, relativiza as normas e cria, pelo próprio exercício positivo da existência autêntica da sensibilidade espiritual, uma negação radical à opressão imposta pelo universal abstrato, seja lá como esta universalização se apresente.

Sartre, na sua conferência intitulada *O existencialismo é um humanismo* classificou-se como um existencialista ateu. Não obstante, é preciso convir que o ateísmo sartreano é extremamente frágil seja pelas terminologias teológicas constantemente adotadas pelo filósofo sem uma justificativa prévia deste uso¹⁴⁰, ou mesmo pela valorização da liberdade como uma condição humana universal, quase como a substância anímica dos teólogos e das cosmologias dos antigos e medievais. Porém aqui, esta fragilidade não faz diferença.

O cerne da problemática da religião em Sartre não parece ser o de *se o divino existe ou não*, mas sim o que cada homem faz diante dessa (in)existência divina. Ou seja: o que está em jogo para o Sartre da conferência de 1946 não é a crença, e sim as ações, sejam elas motivadas ou não por alguma crença, pois como ele mesmo defende em seus *Cadernos para uma moral* (1983, p. 154), “A gente não crê. A gente crê que a gente crê”. Desse modo, quando o francês diz que o colonizado, ao associar-se à religião busca defender-se da alienação colonial incorporando uma alienação religiosa e, no final de tudo termina apenas acumulando duas alienações, o que o filósofo ateu faz primeiro é julgar a experiência religiosa de

140 Tais como má-fé, conversão, liberdade e dom dentre vários outros termos fortemente presentes na literatura religiosa e na reflexão teológica, principalmente em seus textos que declaradamente discutem questões morais como o *Cahiers pour une morale*.

outra matriz cultural como se estivesse julgando a experiência religiosa dos congêneres europeu. E pior: pela inteligência e não pela compreensão.

Depois do julgamento *a priori* a partir de premissas descontextualizadas da referência cultural adequada, não há nesta leitura francesa a possibilidade situacional do secularismo europeu perceber as experiências religiosas construídas através de uma outra cosmovisão política e moral em busca da libertação de um povo, tal como a Teologia da Libertação construiu na América Latina¹⁴¹. Consonante a isto, estão as religiões de matrizes africanas e indígenas, onde o divino e o sagrado não existem como um outro-transcendente, distante do homem e do mundo; eles são reais na imanência mesma do indivíduo, da natureza e das relações socioculturais. Contudo, algo assim não é possível entender ou conceber pela inteligência. Apenas a compreensão pode acessar esta outra visão de mundo.

Só por meio da compreensão real e concreta é possível acessar esse tipo de visão de mundo. Ao que parece, Sartre não teve a oportunidade de poder acessar esta compreensão de forma real e concreta, senão pelos livros de Lévi Strauss e alguns outros antropólogos, tal como ele faz menção na *Conferência de Araraquara*. Não é que Sartre não tenha razão alguma em sua análise, pelo contrário: sua leitura caberia bem a algumas experiências religiosas, inclusive brasileiras, que não coincidentemente possuem dirigentes de grande influência política, inclusive na política institucional que, por sua vez, geralmente estão alinhados a um projeto internacional de dominação do sul global pelo Norte neoliberal. O fato é que mesmo que apareçam em grande quantidade, esta prática

141 O teólogo da Teologia da Libertação, Leonardo Boff, em seu livro *Igreja: carisma e poder*, a respeito do surgimento de uma nova prática religiosa na América Latina que teve como desdobramento uma grande importância moral e política, conta que “após os anos da repressão mais dura (1968-1974) começaram as bases da igreja a assumir importância excepcional em termos eclesiológicos e também políticos. Era o povo mesmo que assumia seu próprio destino. Tudo, geralmente começa com círculos bíblicos. Depois se passa à criação da pequena comunidade eclesial de base. Sua tarefa, inicialmente, é aprofundar a fé internamente, preparar a liturgia, os sacramentos e a vida de piedade. Num estágio um pouco mais avançado, se passa a tarefas de mútua ajuda nos problemas da vida dos membros. Na medida em que estes se organizam e aprofundam a reflexão se dão conta que seus problemas possuem um caráter estrutural. Sua marginalização é consequência do tipo de organização elitista, de acumulação privada, enfim, da própria estrutura econômico-social do sistema capitalista. Aí emerge a questão política, e o tema da libertação ganha conteúdos concretos e históricos. Não se trata apenas de uma libertação do pecado (do qual sempre nos devemos libertar), mas de uma libertação que também possui dimensões históricas (econômicas, políticas e culturais). A fé cristã visa diretamente a libertação derradeira e a liberdade dos filhos de Deus no Reino, mas inclui também as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus.” (BOFF, 1982, p. 24)

alienante vinculada a algumas religiões não pode ser redirecionada e imposta como verdade incontestável e universal a toda crença e prática espiritual.

Em seguida o filósofo europeu fala de outra possessão já discutida: a cultura ocidental europeia. Para ele essas pessoas vivem dois mundos: “dançam a noite inteira e de manhã apinham-se na igreja para ouvir missa; a fenda aumenta sem parar. Nosso inimigo trai seus irmãos e se faz nosso cúmplice” (FANON, 1979, p.13). Em certa medida o autor tem razão: para o europeu católico não é concebível vivenciar duas experiências religiosas aparentemente divergentes em absoluto. Contudo, para o colonizado, na opressão materialmente sofrida e na coerção cultural pela qual passou, sua espiritualidade moldou-se em outra forma de lidar com o sagrado, de modo que o sincretismo religioso dos povos colonizados possibilitou a junção e a harmonia de crenças e práticas espirituais e religiosas que a pureza mística da Europa realmente não entenderia com facilidade. A espiritualidade desde o Terceiro Mundo é sinônimo de sensibilidade: ela é mais estética do que metafísica.

O sincretismo aparece, portanto, não como forma de branquear os povos não-brancos, e sim exatamente o contrário: reinventar-se não-branco pela negação da cultura colonial partindo de referências da cultura opressora, porém contra a opressão por ela exercida, em nome de uma subjetividade e uma cultura livre das amarras culturais do Branco. Foi isso que fez a umbanda, por exemplo, com os santos da igreja católica. Foi isso que fizeram os povos originários da América Latina com o Deus europeu. Foi isso que fez as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) com as doutrinas do catolicismo ortodoxo e conservador.

4.3 Terceiro momento da violência: a violência retorna contra o opressor

O terceiro momento da violência, quando os europeus são massacrados onde chegam, aparece a Sartre como o movimento de retorno do bumerangue: é a força que arremessou a violência contra os oprimidos que agora se volta contra aquele que pôs tal bumerangue em movimento. Em outras palavras, a violência agora volta-se declaradamente contra o europeu opressor e, mais uma vez, ele não compreende de imediato que é aquela mesma violência antes perpetrada contra os colonizados. Tanto os liberais quanto aqueles que Sartre intitula Esquerda

Metropolitana assumem certa responsabilidade, mas logo condenam as práticas radicais dos oprimidos contra a opressão.

Os primeiros – liberais – ficam desorientados com as violentas reações da colônia. Reconhecem que os europeus não foram polidos o quanto deveriam com os indígenas, que seria mais justo e mais coerente conceder-lhes alguns direitos na medida do possível, pois eles “não queriam mais do que serem admitidos em massa e sem apadrinhamento neste clube tão fechado que é nossa espécie [humana-europeia]; e agora o desdobramento bárbaro e louco não poupa nem eles nem os maus colonos”¹⁴² (SARTRE, 1964, p.182).

Porém, como já visto, o ponto de partida desta análise liberal está equivocado: esses (falsos) indígenas não buscavam a assimilação pelos seus opressores; eles buscavam o reconhecimento da própria liberdade. E esta busca já era anunciada desde o início da invasão europeia, como ilustra a fala de um líder muçulmano argelino ao militar colonialista francês Bugeaud, ainda em 1841, quando disse que aquela terra argelina é o país dos árabes e os franceses eram apenas hóspedes passageiros. “E mesmo que permaneçam trezentos anos, como os turcos, será necessário que saiam”¹⁴³ das terras alheias.

Além disso, Simone de Beauvoir, em seu livro *O pensamento de direita, hoje*, publicado em 1955, apresenta essa direita liberal como um idealismo de individualismo exacerbado que traz como marca social o ressentimento; um indivíduo para quem ser livre e ser si próprio são uma só e mesma coisa, pois a única liberdade que conta para este “verdadeiro europeu” é a de realizar-se, de buscar, de encontrar e de crer na sua verdade individual. A pensadora põe em xeque a ideia de vocação, ideia que subsidia a supremacia ideal e natural dos europeus sobre os outros povos. Para ela, uma vocação, para receber este nome,

deve ser um chamado feito por alguém a si mesmo; mas se compreendemos muito bem que os privilegiados reivindicuem as diferenças vantajosas como condições de sua autenticidade e de sua liberdade, quem, pois, reclamará as diferenças desvantajosas? Ora, umas não poderiam existir sem as outras: não há ricos sem que haja pobres, não há senhores sem que haja escravos. (BEAUVOIR, 1972, p. 70)

142 Tradução nossa do original “ils ne déchaîneils ne demandaient pas mieux que de les admettre par fournées et sans parrain dans ce club si fermé, notre espèce: et voici que ce déchaînement barbare et fou ne les épargne pas plus que les mauvais colons.”

143 YAZBEK, Mustafa. Argélia: a guerra e a independência. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 7.

Esta visão de Beauvoir sobre a *vocação* alude à visão que Sartre tem sobre o *dom* e que apresenta em *Orfeu Negro* sugerindo uma crítica irônica quando diz que o “dom”, esta graça eficaz, “perde toda a significação quando se pretende decidir se está mais espalhado numa classe do que noutra” (SARTRE, 1968, p. 92). Desta forma, o liberal de vocação europeia pensa, via Sartre, que o desejo do colonizado é se tornar parte da metrópole pelo “dom colonial” a ele enviado através da Europa, mas indevidamente entregue pelo mau colono. Entretanto, esta leitura de mundo não é senão uma leitura ressentida, posto que os colonizados buscam, na verdade, a independência consequente de sua liberdade e não a sua incorporação completa no mundo burguês europeu que o individualismo da direita liberal tanto defende e propaga.

Por outro lado, a Esquerda Metropolitana inquieta-se paralelamente aos liberais da direita. De outro modo, mas não na contramão da vocação liberal, essa Esquerda conhece a verdadeira sorte dos indígenas, a opressão impiedosa de que são objeto e não lhes condena a revolta, pois sabem que a Europa fez por onde provocá-la. Contudo, mesmo assim, consonante à direita, a Esquerda Metropolitana julga que há limites: esses guerrilheiros “deveriam empenhar-se em mostrar um certo cavalheirismo; seria o melhor meio de provar que são homens.” E as vezes ela censura: “Vocês estão se excedendo, não os apoiaremos mais” (FANON, 1979, p.13). Duas evidências são possíveis extrair desse tipo de argumentação: 1) essa esquerda defende uma militância polida, culta, higienista expressa pela demanda de certo cavalheirismo; 2) a solidariedade que ela expressa, seguida de uma ameaça coercitiva, não é senão o atestado de sua pretensa superioridade.

Sobre a primeira evidência, o que Sartre mostra é que este cavalheirismo solicitado não é mais que uma demanda que aparece atrasada e sem memória, posto que antes desta terceira geração de revoltados da colônia vieram outras duas que se empenharam na missão de explicar pausadamente, com toda didaticidade necessária, a opressão que sofriam na esperança que seus opressores os ouvissem e acabassem com suas dores e sofrimentos. Entretanto, a prepotência europeia que sempre se quis universal não praticou uma escuta ativa das reclamações e dos ensinamentos que os indígenas apresentaram. Agora esta mesma Europa – em sua

versão mais desenvolvida daquilo que Sartre chamou, no *Violência Revolucionária*, de “má consciência” e que Albert Memmi nomeou de “colonizador de boa vontade” – quer que os revoltados tenham complacência de seus opressores, que ajudando-os a descerem de seus automóveis de luxo, decidam unidos aos oprimidos descalços os rumos da colônia explorada.

Quanto a esta solidariedade da Esquerda Metropolitana para com os indígenas sob a ameaça de findar seu apoio, vale lembrar o que Sartre põe já no *Violência Revolucionária*: que a luta de classes se dá na exata medida em que nem todos estão solidários ao regime de desigualdade como algo inevitável. Para o autor, a classe dominante sempre fala de solidariedade e quando há solidariedade, a classe dominante tem razão, de modo que o dominador está persuadido de que a solidariedade do senhor e do escravo tornam o senhor de escravos melhor diante do escravo e o escravo melhor diante do senhor, lançando as bases de uma hierarquia natural (SARTRE, 1983). Essa supremacia sugerida pela solidariedade da Esquerda Metropolitana tem por pressuposto a crença de que o indígena é solidário à sua situação de colonizado. Ela não entendeu ainda que o que foi instaurado com a insurgência revoltada dos guerrilheiros contra a Europa foi exatamente a luta de classes amadurecida pelo tempo de colonização que não ouviu os gritos e repreensões dos oprimidos. A repreensão proferida por essa esquerda higienista se sustenta no saber característico do prático-inerte.

Contudo, essa atitude esquerdista expressa apenas uma ilusão diante da realidade; pela sua má-fé prefere acreditar que seu apoio ou não poderá alterar algo no engajamento dos rebeldes contra a colonização. Os ditos selvagens não dão a menor atenção à ameaça inútil. Desde que a guerra contra a metrópole começou, os europeus começaram a perceber essa rigorosa verdade: eles todos valem pelos colonialistas que são, todos se aproveitaram dos colonizados; e estes não tem que provar nada, não dispensarão tratamento de favor a nenhum de seus algozes. Os rebeldes seguem com um único dever e objetivo: *combater o colonialismo por todos os meios*. E mesmo os mais avisados sobre o uso violento da força pelos sub-homens para reivindicar sua humanidade, esses nobres europeus dizem que concederão a tal humanidade o mais depressa possível e que, assim, os selvagens

tratem, por métodos pacíficos, de merecê-la. Não por menos Sartre denuncia: a bela alma europeia é racista (FANON, 1979).

Essa violência irreprimível, do colonizado contra a colonização na pessoa do colonizador, não é uma tempestade absurda e, portanto, sem sentido; não é a ressurreição de instintos selvagens e nem mesmo um efeito do ressentimento – como se houvesse um ressentimento no indígena que fosse espelhar àquele percebido por Beauvoir sobre a direita europeia. Esta violência é a expressão mesma da resistência; é o próprio homem que se recompõe. Sartre alega que os europeus sabiam e esqueceram esta verdade:

nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-la. [...] Quando sua raiva explode, ele [o colonizado] reencontra sua transparência perdida e se conhece na medida mesma em que se faz; de longe consideramos a guerra como triunfo da barbárie; mas ela procede por si mesma à emancipação progressiva do combatente, liquidando nele e fora dele, gradualmente, as trevas coloniais. Uma vez iniciada, é impiedosa. (FANON, 1979, p.14)

A verdade que os europeus esqueceram é que só uma atitude (contra)violenta consegue curar as feridas deixadas pela violência (colonial). Todavia, é preciso notar com calma o que isto quer dizer. Sartre não está aqui fazendo uma apologia injustificada e acrítica da violência. O caráter instrumental da violência permanece sem um valor moral predeterminado. Exatamente por isso, é preciso que a violência dos oprimidos só exista para se pôr contra aquela violência originária que possibilitou existir a contraviolência. Ela é o instrumento para instaurar a vacância da opressão visando não outra opressão, e sim a liberdade plena como nova regra.

Quando a violência vem à tona no colonizado contra o colonizador, agente concreto da colonização, é que esse oprimido reencontra com sua humanidade. E a guerra que é alimentada por este reencontro, quando vista de longe, aparece como o triunfo da barbárie. Contudo, ela desdobra-se rumo à emancipação, dentro e fora do combatente, das trevas coloniais, aquelas mesmas que Albert Memmi declara estar presente na própria constituição do colonizado.

Uma vez começado, este processo gradativo de emancipação não tem volta. Não há meio termo: ou o sujeito se mantém aterrorizado em uma vida

falsificada, ou se torna o terrível na conquista de sua “unidade natal”. E a arma desse combatente é, primeiro, sua humanidade. No terceiro momento da violência, essa humanidade se reconhece em quatro tempos: 1) quando mata um europeu e os colonialistas reagem; 2) quando une-se aos irmãos contra a Colônia e pela Nação; 3) quando em uma guerra, pela violência popular, aceita-se enquanto morto virtual; 4) quando torna-se um homem melhor que o europeu.

No primeiro tempo dessa revolta, é preciso matar um europeu, pois fazê-lo é matar dois coelhos de uma cajadada só; é suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: o que sobra é “um homem morto e um homem livre” (FANON, 1979, p. 14) que, pela primeira vez, sente o solo abaixo de seus pés como um solo nacional. Nesse instante, a Nação conquistada não se afasta mais dele e estará presente onde ele estiver, pois neste combatente ela se confunde com a própria liberdade. Contudo, depois de surpreendido pelas primeiras invertidas dos selvagens contra ele, o exército colonial reage para reprimir o levante. Então é preciso pensar-se não mais como um revoltado isolado, e sim como um resistente articulado, engajado no projeto de independência nacional, pois o dilema posto na reação colonial é o de que ou os insurgentes se unem, ou deixam-se massacrar. Assim aproxima-se o segundo tempo do terceiro momento da violência irreprimível.

Neste segundo tempo, as discórdias tribais atenuam-se e tendem a desaparecer, pois além de pôr em perigo a Revolução pela independência, elas não tinham outra função que não a de redirecionar a violência para falsos inimigos. Quando esses conflitos se mantêm, como se viu no Congo, é porque estão a serviço e são sustentados pelos agentes do colonialismo. Cada combatente vê naquele que marcha ao seu lado um irmão, pois lutam juntos pela mesma Nação que agora está em toda parte defendida pelos outros rebeldes. Esta Nação é antes de tudo um sentimento comum, um desejo compartilhado, uma memória coletiva e uma experiência conjunta. Fanon (1979, p.206) lembra que essa consciência nacional “não é o nacionalismo”, mas sim “a única [consciência] a nos dar dimensão internacional”. Esta dimensão internacional é a mesma a que o martinicano faz referência quando fala da “nação global”. E ele diz:

A responsabilidade do homem de cultura colonizado não é uma responsabilidade perante a cultura nacional mas uma responsabilidade global perante a nação global, da qual, no fim de contas, a cultura não é senão um aspecto. Não deve o homem de

cultura colonizado preocupar-se com escolher o nível do seu combate, o setor em que resolve travar o combate nacional. Bater-se pela cultura nacional é em primeiro lugar bater-se pela libertação da nação, matriz material a partir da qual a cultura se torna possível. (FANON, 1979, p.194)

A relação do homem de cultura combatente em favor da nação não deve ser por um caminho institucional, muito menos institucionalizante. Nação global, tanto quanto cultura global, não são realidades legislativas ou doutrinárias. Pelo contrário: ambas são noções intimamente e diretamente relacionadas à memória e ao afeto com o planeta¹⁴⁴. O amor fraternal existente entre eles é o inverso do ódio que eles cultivam contra seus opressores. Essa fraternidade tem por base o fato e a certeza de que cada um deles matou ou poderia ter matado em nome de um mesmo projeto. Contudo, seja qual for os limites da “espontaneidade”, ou mesmo os perigos e a necessidade da “organização”, a cada desdobramento da empreitada a consciência revolucionária se aprofunda.

No terceiro tempo do terceiro momento da violência colonial, essa violência popular da guerra impossibilita a distinção entre as necessidades militares, sociais e políticas. O combate, demandando o problema do poder e das responsabilidades a ele atreladas, estabelece novas estruturas que serão as primeiras plasmadoras da paz. Eis então o homem instaurado em tradições novas que serão

filhas futuras de um horrível presente, ei-lo [esse homem] legitimado por um direito que vai nascer, que nasce [a] cada dia no fogo da batalha. Com o último colono morto, reembarcado ou assimilado, a espécie minoritária desaparece, cedendo lugar à fraternidade socialista. E isso ainda não é suficiente: esse combatente queima as etapas; cuidais que ele não arriscará a pele para se reencontrar ao nível do velho homem “metropolitano”. Vede sua paciência: [...] Esperando as vitórias decisivas e muitas vezes sem nada esperar, atormenta seus adversários até ao enfado. (FANON, 1979, p.15)

O combatente que rompe violentamente com o direito colonial está legitimado por um direito forjado no quente da batalha. Um direito contra o presente

144 O movimento indígena brasileiro é capaz de expor um exemplo desse reconhecimento da nação global: um dos mais recorrentes argumentos políticos em defesa da demarcação das terras indígenas em toda sua extensão original, muito usado pela ativista Sonia Guajajara, por exemplo, é que os povos indígenas são apenas 5% da população mundial e com seu modo de vida próprio conseguem proteger 82% da biodiversidade ainda existente no planeta, posto sua consciência nacional com a natureza.

opressor em nome de um futuro de plena liberdade, marcado pela fraternidade socialista que é signo da união em nome de um projeto comum e justo de sociedade. Esse novo homem forjado no calor da batalha precisa estar atento para não cair no nível rebaixado do velho homem da metrópole forjado nos privilégios oriundos da desigualdade. Este combatente exala paciência esperando por vitórias estratégicas e às vezes às cegas mesmo, sem esperança alguma, atormenta seu adversário abrindo mão, para isso, de muita coisa.

Este homem novo sabe que pela reação feroz do exército colonial já perdeu, ou perderá em breve, mulheres e crianças, lugares e memórias, até a própria vida. Ele começa sua vida de homem pelo fim, o que o faz considerar-se um morto virtual: sabe que será morto e não somente aceita o risco como também tem a certeza de que o eliminarão. Não terá mais vida nem física nem simbólica, pois estará dissolvido nos destroços da guerra. Por isso, prefere antes vencer que sobreviver: outros de sua Nação usufruirão de sua vitória, não mais ele, que está cansado demais para isto. Porém, este peso no coração também é a origem de uma coragem inacreditável.

Os europeus encontram a humanidade do lado de cá da morte e do desespero, já o militante do novo mundo e da nova história encontra sua humanidade do lado de lá do sofrimento e da morte. Os metropolitanos foram os semeadores dos ventos da violência colonial; este morto virtual é a violenta tempestade gerada por esses ventos semeados. O europeu foi homem à custa dele; ele se faz homem à custa de seu opressor e contra a opressão. “Um outro homem, de melhor qualidade” (FANON, 1979, p. 16). Este é o quarto e último tempo do terceiro momento da dialética da violência colonial.

4.4 Quarto momento da violência: o homem contra o opressor interno

Fanon, em *Os condenados da terra*, desenvolve esses três primeiros momentos da violência e para por aí. Fez-se porta-voz dos combatentes, reclamou a união, a (com)unidade do continente africano contra todas as discórdias e todos os particularismos segregacionistas. Ele atingiu seu objetivo de falar o que queria para

quem queria, pois a crise da universalidade do discurso europeu promovida pela contradição europeia entre suas crenças e suas práticas, isto é, a crise do humanismo iluminista (e racista, como visto anteriormente aqui) não impossibilita um discurso voltado para a coletividade, reconhecendo as diferenças sociais entre os povos e culturas.

Fanon desenvolve um discurso que se direciona às comunidades de colonizados para que, tornando-se agentes da história, esta possa, pela primeira vez, ser realmente universal; trata-se de “inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar” (FANON, 1979, p. 273). É para uma história realmente universal – ou, nas palavras de Mbembe, para uma “memória de Todo o Mundo” – que Fanon convoca o sul global. E esta nova história só é possível com um novo homem:

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, 1979, p.275)

Fanon deu seu recado ao Terceiro Mundo se fazendo alto, claro e propositivo. Entretanto, Sartre escreve sobre um quarto momento da violência para descrever integralmente o fato histórico da descolonização. Fanon não fala sobre este quarto momento porque para isto ele teria que falar sobre e para os europeus, a quem ele se mantém decididamente indiferente. Esse novo momento deve investigar o opressor na medida em que o transforma tanto quanto o falso indígena se transforma através dele de modo que este quarto momento não precisa ser compreendido como cronologicamente posterior ao terceiro momento da dialética da violência fanoniana, mas sim existencialmente concomitante.

Alguns pesquisadores afeitos ao movimento dialético hegeliano classicamente concentrado em três momentos (comumente lidos como tese-antítese-síntese ou mesmo afirmação-negação-negação da negação) podem

estranhar a presença deste quarto momento apresentado por Sartre. Entretanto, vale ressaltar que este quarto momento, lido à luz da dialética tridimensional hegeliana, não se trata de uma um movimento extra, e sim um movimento conciliado. Neste sentido, é preciso compreender que o exercício feito por Fanon foi aquele referente à situação do colonizado em contexto de opressão. O quarto momento proposto por Sartre refere-se ao mesmo terceiro momento da tríade hegeliana. Porém, desta vez analisando a situação do europeu colonizador no mesmo contexto de opressão colonialista.

Nesses golpes de descolonização desferidos contra a França, a Bélgica e a Inglaterra opressoras, por exemplo, “a menor distração do pensamento é uma cumplicidade criminosa com o colonialismo” (FANON, 1979, p. 16). Por isso, Sartre propõe na apresentação deste quarto momento da violência, que os europeus se examinem, caso tenham coragem para tanto, e vejam o que se passa consigo. Só assim poderão cogitar a cura para a doença letal da Europa: a colonização. Neste movimento regressivo de análise fenomenológica do opressor em processo violento de descolonização, Sartre apresenta três resultados dos exames: 1) o humanismo europeu é mentiroso; 2) os europeus são exploradores; 3) o humanismo europeu é racista.

A primeira evidência desse exame minucioso que os europeus poderão notar sobre si é seu humanismo posto a nu, como a ideologia mentirosa que sempre foi, com uma ternura e um preciosismo engendrados para dar suporte às agressões realizadas em nome dos privilégios da Metrópole. Neste falso humanismo, mesmo aquele metropolitano “não-violento” é responsável pelas agressões que o governo eleito autoriza ou consente para as forças armadas do Estado realizarem contra suas vítimas. Os genocídios e extermínios que acontecem sob o julgo do Estado é responsabilidade de todos que colaboram ou se calam diante da gestão (neo)colonial. E não adianta desejar-se bom moço para, assim, rogar pela paz indistinta depois de tantas atrocidades, pois é preciso compreender isto:

se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até vossos não-violentos pensamentos estão condicionados

por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores. (FANON, 1979, p. 17)

Isto é, a violência que agora exala dos poros cansados do falso indígena é uma reação histórica, pois a violência colonial originária é quem instaura esta opressão – que é milenar; e até os pensamentos que parecem ser os mais puros e respeitáveis estão condicionados por essa opressão.

É preciso que os Brancos colonizadores se saibam exploradores: que se apoderaram do ouro da África, dos metais da América e do petróleo do Oriente, por exemplo. O próprio *Museu do Louvre* é um exemplar indubitável de uma riqueza cultural construída pela desapropriação violenta de tais registros históricos, culturais e artísticos dos inúmeros povos invadidos e explorados. Um dos maiores museus da civilização ocidental não é senão a marca de Caim da violência fundadora dos privilégios concebidos pela força. Os resultados dessa dominação para os herdeiros da metrópole sempre foram os melhores. E mesmo quando a crise ameaçava, estavam ali os mercados coloniais para amortecer seus efeitos ou desviar tal crise.

Sartre (1964, p. 187) denuncia que Europa Ocidental, com boa parte de sua riqueza roubada de outros povos, concedeu a todos os seus habitantes o status de humanidade; entre eles um homem significa um cúmplice, visto que todos lucraram com a exploração colonial. E toda aquela verbosidade de liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, beleza, pureza...¹⁴⁵ Toda ela não impedia dos europeus professarem seus discursos racistas: negro preguiçoso, judeu sujo, indígena ladrão, etc. Os liberais neocolonialistas que se diziam bons e ternos ficavam chocados com essa inconsequência racista. Fosse por ignorância ou por má-fé, nada é mais consequente neste meio colonizador que um humanismo racista, uma vez que o europeu só pode se fazer homem fabricando escravos e monstros que ele chamou de indígenas, que era apenas um subumano ou até um inumano.

Assim, a universalidade abstrata postulada para o humanismo europeu não abarcava o colonizado, posto que também não o podia, sob pena de perder os

145 “L’Europe, gavée de richesses, un homme, chez nous, ça veut dire un complice puisque nous avons tous profité de l’exploitation coloniale. Ce continent gras et blême finit par donner dans ce que Fanon nomme justement le « narcissisme ».” (SARTRE, 1964, p. 187)

“direitos” que os indígenas – graças aos europeus – acessariam só após um lento processo que duraria milênios para atingirem a condição presente dos privilegiados pela colonização. Ou seja, a colonização barrou o processo de desenvolvimento autônomo dos povos e continentes colonizados. Em suma, tanto no campo ontológico como no campo político, os europeus confundiram o gênero humano com a elite econômica.

Hoje os “selvagens” revelam sua verdade e de repente o clube fechadíssimo dos europeus mostra sua fraqueza: não passava de uma minoria. E pior: uma vez que os indígenas se fazem homens contra os europeus, fica ainda mais evidente que os brancos-opressores são, na verdade, os reais inimigos do gênero humano. Essa elite que se reflete no pai da personagem Frantz Von Gerlach, de *Os sequestrados de Altona*, exhibe sua verdadeira natureza: uma quadrilha de bandidos. Mesmo assim, os europeus ainda reivindicam para si certa generosidade. É quando o francês alerta que é o próprio status de generoso que carrega consigo a raiz das mazelas da Europa, pois

essa bela palavra sonora só tem um sentido: estatuto outorgado. Para os novos homens emancipados que nos enfrentam, ninguém tem o poder nem o privilégio de dar nada a ninguém. Cada qual tem todos os direitos. Sobre todos. E nossa espécie, quando um dia se fizer a si mesma, não se definirá como a soma dos habitantes do globo mas como a unidade infinita de suas reciprocidades. (FANON, 1979, p. 18)

Em outras palavras, esse estatuto outorgado da generosidade é dispensado por essa espécie melhorada do homem, pois não se faz necessário ninguém permitir ou coibir os demais, posto que cada indivíduo tem todos os direitos conquistados também para si. E no dia que os europeus conseguirem fazer-se a si mesmos, melhorando sua condição de humano, a humanidade não se definirá mais como a soma dos homens no mundo, pois será compreendida como a unidade infinita das reciprocidades entre esses homens. Portanto, um todo inacabado construindo-se pelo respeito. Ou seja: uma dialética de interação das diferenças respeitando-as em detrimento de um projeto social em comum e pela garantia da liberdade de todos e todas.

Neste sentido, vale a pena frisar, com Sartre, a diferença existente entre a generosidade e a reciprocidade: enquanto a primeira parece se dá pela aceitação de uma relação de serviço/servidão, a segunda é a característica própria de uma relação que se constrói pelo respeito às liberdades dos sujeitos envolvidos na relação. A reciprocidade só é possível em uma situação onde a compreensão existe de fato.

Sartre acendeu a luz para que os europeus se vissem refletidos na violência que agora são vítimas, agora eles veem que suas aristocráticas virtudes rebentam. E mesmo diante dos seus antigos sustentáculos que mascaravam a hipocrisia europeia, fosse o *Partenon*, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, ou mesmo a suástica, agora nenhum desses referenciais servem e o continente europeu agora só tem o remorso como defesa de si, esse – segundo o filósofo francês – sentimento muito cristão de culpabilidade. A mesma culpabilidade que perpassa a peça *As Troianas* e que se personifica na caricatura pequeno-burguesa pintada na personagem de Andrômaca¹⁴⁶.

Assim como as mulheres de Troia na adaptação de Eurípedes, os europeus agora lamentam que outrora foram os sujeitos da história e atualmente são os objetos. Inverteu-se a correlação de forças não para uma inversão estática dos polos de dominação, mas sim para o processo de dissolução dos polos. É a descolonização em curso: não só de territórios, mas também de corpos e mentes; e tudo que os lamentadores inconformados tentarem contra este processo pode até retardá-lo, mas não o impedirá a conclusão.

As velhas “Metrópoles” ainda insistirão na batalha, de antemão perdida, por seus privilégios. Vão acabar reencontrando a velha brutalidade colonial que fez a glória duvidosa dos militares Bugeaud no final da aventura contra os falsos indígenas. Tal brutalidade estará multiplicada, mas, ainda assim, insuficiente, pois a

146 No texto de apresentação da peça *As Troianas* o qual Sartre escreveu para o periódico do Teatro Nacional Popular, que primeiro apresentou a peça, o filósofo e dramaturgo comenta o propósito de trazer em Andrômaca a imagem da revolta inútil do pequeno-burguês da Europa em decadência. Assim ele diz: “Experimentei ‘dramatizá-la’ acentuando oposições que permanecem implícitas em Eurípedes: o conflito entre Andrômaca e Hécuba, a dúplice atitude desta, que ora se entrega à sua desventura, ora reclama justiça; a mudança de Andrômaca, essa ‘pequeno-burguesa’ que aparece primeiramente sob os traços de esposa e, a seguir, sob os de mãe; o fascínio erótico de Cassandra, que se precipita no leito de Agamemnon, sabendo todavia que perecerá com ele.” (1966, p.10)

violência mudou de sentido: vitoriosos, os europeus a exerciam sem que ela parecesse alterá-los; ela desgastava os colonizados, mas também os colonizadores.

Contudo, o humanismo racista continuava intacto em sua máscara de universalidade, pois unia os metropolitanos pelo lucro, em nome da fraternidade e do amor à comunidade de seus crimes. Agora a violência se volta contra a Metrópole através de seus soldados dando início à involução (à regressão dentro do movimento progressivo): os colonizados combatentes se recompõem e os europeus, fanáticos e liberais, colonos e metropolitanos, esses se decompõem.

Sartre rememora, tal como Fanon, os psiquiatras que, em congressos, afligiam-se com a criminalidade indígena. Eles diziam que os indígenas se entrematarem não era normal; que a explicação provável era que o córtex do argelino devia ser subdesenvolvido. Na África central, outros estabeleceram que o africano quase não utiliza seus lobos frontais.

É possível ainda ampliar esta abordagem racista da ciência para a América Latina tendo como exemplo uma criança originária da etnia *Aché*, em Buenos Aires que sobreviveu a um massacre de colonos Brancos contra seu povo e, capturada pelos invasores, ficou conhecida por *Damiana Kryygi*. Sua insubmissão aos ensinamentos e intimidações de seus senhores despertou o interesse de cientistas argentinos e europeus. Mesmo depois de sua morte (jovem), sua cabeça foi levada para Europa para continuarem os estudos científicos que buscavam em sua constituição fisiológica o elemento que justificasse seu comportamento contra a domesticação civilizatória, a qual era constantemente submetida até seu antecipado precoce no início do século XX.

Sartre ironiza a atuação dessa pseudociência eugenista e racista dizendo que eles ficariam interessados em continuar suas pesquisas, agora nos europeus de modo geral e, particularmente, nos franceses que estão acometidos, nesse sentido, por uma significativa preguiça frontal, pois os patriotas acabavam assassinando aos poucos seus compatriotas por ocasião da guerra civil contra a Argélia, por exemplo. Descartando a possibilidade de o problema ser fisiológico, o filósofo burguês pergunta se o problema não seria o fato de, por não poder esmagar o indígena, a

violência passaria então a se concentrar, se acumular dentro do colonizador e procurar uma saída. O que se observa é que a união do povo argelino produz a desunião do povo francês:

em todo o território da ex-metrópole as tribos dançam e preparam-se para o combate. O terror deixou a África para instalar-se aqui, porque há os furiosos que com toda a simplicidade querem obrigarnos a pagar com nosso sangue a vergonha de termos sido batidos pelos indígenas e há também os outros, todos os outros igualmente culpados – após Bizerta, após os linchamentos de setembro, quem foi à rua para dizer: chega? – mas bem mais sossegados [estavam]: os liberais, [e] os duros dos duros da Esquerda mole. (FANON, 1979, pp.19-20)

A França está aterrorizada com o levante de sua antiga colônia. Neste momento, Sartre volta a falar das danças ritualísticas. Todavia, agora a dança já não parece ser sinônimo de alienação religiosa, mas sim de experiência e símbolo de luta. A dança tornou-se uma preliminar, um preparatório do combate para independência da Nação e liberdade do povo. Ou, nas palavras de Augusto Boal, a dança do colonizado – assim como a criação artística de modo geral – desenvolve sua estética própria. E a “Estética do Oprimido é um ensaio de revolução” (BOAL, 2009, p.158).

Enquanto isso, há um silêncio e uma apatia fúnebres por parte dos franceses. Nem os liberais de boa vontade nem a Esquerda Metropolitana se posicionam e, como se sabe pelo escritor francês, essa omissão já é por si um posicionamento em favor da colonização. Sartre fala que esses calados, para retardar o ajuste de contas final e a hora da verdade, puseram à frente dos franceses um “Grande Feiticeiro” cuja função é manter-lhes a todo custo na escuridão.

A expressão metafórica “Grande Feiticeiro”, na situação histórica em que é cunhada parece fazer menção a dois fatos históricos diferentes entre si, porém intimamente relacionados: de modo mais abrangente parece referir-se ao Capital e seus efeitos danosos/alienantes presentes no capitalismo com o fetiche da mercadoria; e de modo mais específico, parece fazer menção também à Guerra

Fria, onde a verdadeira batalha estava sempre coberta por uma cortina de fumaça oriunda do fogo ateado contra os povos colonizados que foram usados como bucha de canhão das duas grandes potências políticas e econômicas da época: Estados Unidos e União Soviética.

Proclamada por uns, recalçada por outros, a violência dá suas voltas; ela, na verdade, viravolteia: passou por aqui, vai passar por ali e ninguém sabe ao certo onde está no momento, mas sabe que a possibilidade de passar por todos é real; é o jogo do anel, como compara Sartre. Os europeus, por sua vez, percorrem o caminho que parece levá-los ao indigenato. Entretanto, como já foi dito, eles não chegariam a tanto, pois para que isso fosse possível seria necessário que seus antigos colonizados ocupassem seus territórios e os subumanizassem. E é sabido que isso não ocorrerá. O problema do europeu é que ele está possuído pelo colonialismo decaído. Esta é sua alienação mítico-religiosa. E com o último capítulo de *Os condenados da terra* – o capítulo que fala das perturbações mentais em colonos e colonizados, Sartre diz que os europeus estarão convencidos de que

é preferível ser um indígena no pior momento da miséria que ser um ex-colono. Não é bom que um funcionário da polícia seja obrigado a torturar dez horas seguidas; [...] Quando se quer proteger, com o rigor das leis, o moral da Nação e do Exército, não é bom que esta desmoralize sistematicamente aquela. Nem que um país de tradição republicana confie centena de milhares de seus jovens a oficiais golpistas. (FANON, 1979, p. 20)

Mais vale ser um colonizado miserável do que um ex-colono torturador, diz Sartre. E o diz na certeza de que não é nem psicologicamente, nem fisiologicamente, muito menos socialmente saudável um policial torturar alguém por muito tempo e cotidianamente. Se ainda humano, isso lhe deixará marcas mais profundas e incuráveis que aquelas que ele infligiu sobre o corpo do outro. O filósofo alerta também que não é bom que a moral do Exército desmoralize sistematicamente a moral da Nação, como a França decidiu fazer quando optou pela tortura contra os combatentes argelinos, mesmo quando sua Nação ainda se creditava humanista. Por outro lado, também não é saudável a uma sociedade que ela entregue seus jovens filhos e companheiros nas mãos de oficiais golpistas tal

como também fez a França deixando a Guerra contra a Argélia independente aos cuidados do General De Gaulle¹⁴⁷.

Para Sartre, a violência ressurge como a lança de Aquiles que pode cicatrizar as feridas que ela mesma fez. O francês sabe que naquele momento, seus conterrâneos encontravam-se agrilhoados, humilhados, doentes de medo e arruinados. No entanto, isso não bastava para que a aristocracia colonialista, ainda na tentativa de retardar a vitória da Argélia, acreditasse que para recolonizar a Argélia seria preciso terminar de colonizar os franceses. E assim os matadores viciados em sua prática assassina e opressora se voltarão contra sua própria nobreza colonial: é assim que terminará o tempo dos ilusionistas das guerras e dos fetiches do Capital: ou se baterão ou serão presos. Se a morte do opressor matará fisicamente e/ou simbolicamente o sujeito europeu, isso só as consequências dos atos europeus diriam.

Eis o momento final da dialética da violência: “condenais esta guerra, mas ainda não ousais declarar-vos solidários com os combatentes argelinos: não tenhais medo, confiai nos colonos e mercenários. Eles vos obrigarão a lutar” (FANON, 1979, p. 20). Talvez assim, posto no corredor da morte, esse europeu antes colonizador de fato, desencadeie então uma nova violência que requebra velhos crimes rumo ao projeto de um novo homem.

Este é o momento em que o europeu deve violentamente lutar contra o opressor que existe dentro dele. Matando seu colonizador interno, começa então uma nova história para seu povo: uma história de homens livres e autênticos, uma história ainda não contada e ainda sem plenos precedentes. Porém, Sartre é otimista: ele acredita que se aproxima o tempo em que os europeus se juntarão àqueles *combatentes da liberdade* que começam a escrever a nova História. Esta nova história não está dada e nem se faz hermética e estática. Ela é toda dinamicidade, é conversão constante, é o indivíduo realizando-se na história e a História expressando-se no indivíduo através de um permanente movimento

147 De Gaulle já tinha assumido postos de comando no Estado e no Exército francês quando da ocupação alemã na França, que durou de 1940 a 1945. Nesta ocasião, De Gaulle já mostrava seu modo autoritário e desconfiável. Sua missão era livrar a França das garras nazistas, mas o custo dessa missão foi ver De Gaulle golpeando a França em benefício próprio.

dialético de totalização, destotalização e retotalização do homem na História dita universal, é a própria conversão permanente.

Desta forma, o que Sartre propõe como quarto momento é, na verdade, o movimento regressivo proposto pelo francês dentro do movimento progressivo do terceiro momento proposto por Fanon. Sartre, neste quarto momento (regressivo, de uma dialética progressiva-regressiva que ele propõe desde pelo menos a *Questões de método*) apresenta, então, a necessidade histórica do opressor acompanhar o momento da emancipação. Todavia, não como uma síntese hermética e simplesmente positiva, como que pela força do direito. Ele propõe uma negação da negação pela violência destruidora. É esta violência que fará o europeu virar-se contra si mesmo não enquanto o homem que é (ou, melhor, que foi e pode ser), e sim contra o seu opressor interno. Para Sartre, o desdobramento do terceiro momento da violência colonial cobra dos europeus a morte violenta do opressor e, conseqüentemente, da opressão.

Matando seu opressor interno, o europeu terá, então, contribuído com duas conquistas coletivas que repõe esta negação da negação como duas novas afirmações: de um lado a afirmação do fim da opressão enquanto instituidora e mantenedora das desigualdades; do outro lado, o renascimento do europeu como um novo homem. Estas duas afirmações são, na verdade, desdobramentos de uma afirmação maior condição e resultado da contraviolência: uma existência humana que seja um SIM com o mundo. Uma existência, uma vida humana que se movimenta em outro ritmo desde o renascimento a reinvenção de si. Trata-se de um ritmo onde homens e mundo deixam de ser instrumento-objeto para o homem-opressor. Um ritmo sensível, não igual, mas próximo daqueles que os condenados da terra estão a inventar, pois como bem provoca Frantz Fanon:

Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! Aliás, nossos homens de letras nos ajudam a vos convencer. Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade. (FANON, 2008, p. 116)

Por fim, vale uma ressalva: tanto Sartre como Fanon falam, em *Os condenados da terra*, de uma violência situada em contexto de colonização. Falam de uma violência que se exerce como processo político, econômico e cultural de descolonização durante o século XX. Contudo, ambos sabem que suas leituras sobre a violência estão condicionadas pelo seu tempo-espaço histórico. Ou, como diz Fanon (1979, p.166), a busca por esta Nação anticolonial não é uma doutrina política nem um programa. Deste modo, se a situação vivida não é a da necessidade de uma revolução a base de armas de fogo e de destruição em massa, a violência aparecerá como instrumento adequado ao processo de libertação das opressões impostas pelas reconfigurações do sistema colonial. Quando for este o caso, se se deseja de fato “poupar ao país esses recuos, essas paralisações, esses hiatos, é preciso passar velozmente da consciência nacional à consciência política e social”.

Nesse sentido, é preciso fazer surgir a violência como processo de transformação social. Por transformação, compreende-se aquilo que a ativista e arte-educadora Célia Xakriabá coloca em detrimento da mudança. Para ela, “a mudança tira muito, e a transformação acrescenta” (XAKRIABÁ, 2018, p. 170). E mesmo sabendo que a violência é sempre um instrumento de caráter destruidor, nesse processo destrutivo é preciso encará-la como um meio-fim que tem sua destruição não como extermínio, e sim como decomposição; uma violência que transforma na medida mesmo em que deforma. Assim, em um contexto de colonização que requer uma luta pela descolonização não só dos territórios, da política e da economia, mas também dos corpos, das mentes, da cultura, da educação, dos costumes, da imaginação, da criatividade, da sensibilidade e da relação homem-mundo; neste contexto é preciso compreender a luta anticolonial como luta decolonial: uma luta que se faz no quente do cotidiano, pela afirmação da vida e da autenticidade, deformando a matriz colonizadora e reinventando as relações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa percorreu um caminho que passou pelos conceitos centrais sartreanos para, com eles, ingressar com mais profundidade no estudo da violência desde o prefácio de Jean-Paul Sartre aos *Condenados da terra*, de Frantz Fanon. Tornou-se notória a potência político-filosófica que o prefácio aqui trabalhado tem diante da discussão sobre o tema da violência. Tal texto tem uma envergadura não apenas apresentável, introdutória, mas principalmente crítica e propositiva.

Foi possível notar no decorrer deste trabalho que Sartre é, como todos os intelectuais – em maior ou menor medida – um homem em situação e um homem do seu tempo. Pois, por mais projetivo que este filósofo se apresente, ao se colocar neste prefácio como analista crítico das experiências dos colonizados, Sartre reproduz muitas vezes aquilo que lhe era possível e esperado: a visão de mundo europeia. Esta percepção aqui foi inclusive dilatada em alguns de seus desdobramentos contemporâneos para, assim, não simplesmente apresentar um Sartre limitado e equivocado ao gosto de alguns críticos metropolitanos. Com as críticas e as exposições dos limites do pensamento sartreano sobre o Terceiro Mundo, foi possível, inclusive evidenciar a importância cirúrgica e original do texto e do assunto aqui trabalhado, de modo específico, e do pensamento do autor, de modo geral.

A originalidade e a importância do prefácio de Sartre à Fanon é exatamente a de superar o discurso universal e abstrato do humanismo europeu sobre si para voltar-se violentamente contra si mesmo, contra o humanismo não só sartreano (como em certa medida o fez trazendo a discussão sempre em primeira pessoa), como aquele oriundo de todo iluminismo e renascimento eurocêntrico. As críticas feitas a Sartre neste trabalho foram necessárias inclusive para fortalecer o argumento central que o próprio filósofo defendia no texto: o humanismo europeu falhou e é preciso, por isso, abandoná-lo e reinventar o homem e sua relação com o mundo através de uma nova História.

A violência é precisamente o instrumento desta reinvenção que, por ser situada historicamente, não tem fórmula universal, fixa ou moral. A violência, *a priori*, é apenas um NÃO. Em situação, ela se torna uma negação da norma tácita e estará sempre relacionada à violação de certa legalidade, de algum direito. Entretanto, na medida em que o direito é instaurado por uma violência primeira que se mantém operando sua força através da lei opressora, o “não” praticado pela violência se torna uma negação da negação e, portanto, uma afirmação criativa. Desta forma, a violência que se faz como uma ação contra a violência original não é apenas uma reprodução acrítica da violência. É uma contraviolência que passa a existir como um forte SIM. Uma positividade instaurada por um direito a devir. A contraviolência é, portanto, uma violência revolucionária, não no sentido de um retorno ou mudança, e sim no sentido de uma deformação que transforma.

Esta violência é revolucionária na medida em que este meio-fim, esta negação-positiva, no momento mesmo em que destrói, cria o novo. Uma destruição criadora. Uma transformação que acontece pela deformação da norma posta. Uma existência que se faz pela resistência propositiva. Uma decomposição do que está podre e vencido para torná-lo adubo do novo homem, dos novos mundos, da nova história de Todo o Mundo. E esta nova história, como foi visto em Sartre, se fará pela dialética implacável da violência. É sobre esta dialética que Fanon trata em seu livro e é sobre ela que se situa também o prefácio de Sartre.

O francês repõe os três momentos da dialética apresentada por Frantz Fanon a partir de seu ponto de vista: o do opressor. Ele apresenta os três momentos da dialética fanoniana da violência e acrescenta, no terceiro momento, o desdobramento necessário para a superação histórica da opressão. Nesse sentido, viu-se que Sartre atribui a Fanon o título de “teórico da violência revolucionária”, pois apresentou ao mundo os três momentos desta dialética irreprimível: 1) a violência instauradora da opressão; 2) a violência do oprimido contra si mesmo; 3) a violência do oprimido contra o opressor. Desta feita, quando a violência instauradora da opressão se dá pelo apagamento ou silenciamento cultural, o terceiro momento da dialética deve ser a resposta radical do oprimido contra a reprodução acrítica da cultura opressora.

Para Sartre, este terceiro momento – o momento por excelência da contraviolência – tem consigo uma reviravolta necessária para levar este movimento dialético até seu ápice: na medida em que o colonizador se desumaniza tanto quanto – e até mais – que desumaniza o colonizado, o europeu privilegiado pela colonização precisa saber-se oprimido pelo sistema colonial. Esta opressão, óbvio, aparece como uma situação outra à opressão vivida pelo colonizado. Todavia, ela existe como parte do mesmo contexto da colonização e da neocolonização. Em outras palavras, no quarto momento – que na verdade é um desdobramento do terceiro – a contraviolência precisa tornar-se instrumento do homem branco/europeu contra seu opressor interno. O europeu deve violentar-se assim cortando a própria carne metropolitana e, com a lança que se fere suturar a ferida aberta.

Ficou nítido também que a violência abordada neste trabalho como objeto de pesquisa foi aquela realizada em um determinado contexto histórico e, fugindo do vício demagógico de valorar moralmente um instrumento, não foi objetivo desta pesquisa tomar a violência como boa ou como má. A violência é! E ela é *em ação*. Ela não é *a ação*. Ela só é quando mediada pelo olhar do homem. É este olhar, inclusive, que se outorga o direito de valorar – apenas *a posteriori*, se coerente – tal violência como um Bem ou um Mal. No entanto, mesmo este valor – positivo ou negativo – precisa situar a violência em relação ao meio e ao fim que ela põe. Assim, a violência que Sartre e Fanon apresentam só pode ser analisada sobre o pano de fundo da Guerra de Independência da Argélia e dos demais povos em retomada pelo sul global durante o século passado.

Para além desta realidade historicamente situada no século XX, só são possíveis comparações e suposições, a não ser – claro – que se ponha o risco de atualizar a violência através de um novo “teórico da violência revolucionária”. E se alguém se atrevesse este papel, certamente não poderia começar pelo valor. Teria que se manter, pelo menos em partida, no campo do instrumento e, para além disso, pensar sobre onde estão localizadas as guerras, as ilusórias cortinas de fumaça e os processos de dominação e desigualdade hoje em dia.

Provavelmente, faria parte dessa investida teórica o reconhecimento da palavra, da imagem e do som como armas provavelmente mais violentas do que as

bombas atômicas e as armas biológicas. Em um estudo como este, a Estética, portanto, teria tanta importância – ou talvez até mais – que a Economia e a Moral. Mas, estética aqui não em seu sentido clássico do “estudo das belas artes”. É sim estética como uma reflexão e fricção sobre a sensibilidade enquanto afeto, percepção, memória e criação (tanto de sentido como de existências). Nesta pesquisa é possível encontrar alguns rastros desta via através das reflexões, análises e críticas feitas às artes através, por exemplo, do teatro, da música e da dança. Tais referências são apenas uma gota no oceano artístico-sensível de (re)criação da existência e das relações entre o casal Homem-Terra.

Entretanto, isto é outra história, é outra “aventura do espírito”. Por agora, talvez seja o caso de apenas reconhecer, como fez Fanon, que se não é o caso da necessidade de uma consciência nacional para alcançar a emancipação dos povos e a religação do casal Homem-Terra, é preciso passar o mais rápido possível para o desenvolvimento de uma consciência política e social. E o desenvolvimento desta consciência política e social, muito provavelmente (e no Brasil certamente) não se dará, pelo menos em nosso tempo histórico, através de balas, projéteis e vermelho-sangue. Exceto se essas balas forem doces caseiros, se esses projéteis forem os trajetos feitos por aviões de papel e se o vermelho-sangue escorrer apenas enquanto tinta de pincel sobre telas e muros.

O desenvolvimento desta nova consciência política e social requer a disponibilidade para aprender! Aprender novos movimentos, novas práticas, novas linguagens, novas culturas. Aprender inclusive a dançar novos ritmos. Descobrir um ritmo novo fora da velocidade acelerada e doentia do capitalismo. Este novo ritmo requer uma nova interação, novos movimentos: uma nova dança. Esta nova dança se fará por uma relação não com a Lei do movimento, mas sim com a lei do coração. Não se trata de uma necessidade física, se trata de uma consciência emocional. Uma consciência política e social é uma consciência do homem e suas relações: consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

Para tantos aprendizados se faz necessário um processo duplamente complexo, mas importante. É preciso mudar as estruturas formativas: Por um lado, é preciso novos lugares (concretos e simbólicos) para reinventar as relações de

ensino-aprendizagem. Por outro é preciso retomar o caráter formativo que recobre todo e qualquer espaço e instante de relações sociais. E tanto esta reinvenção como esta retomada podem ter inúmeros métodos/maneiras, mas precisam ser por uma metodologia/direção específica: uma metodologia anticolonial ou, se preferível, uma direção decolonial.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Eliana Sales Paiva. **Conflito e intersubjetividade em o ser e o nada de Sartre**. 2003. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.
- ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.
- ALMEIDA, Rodrigo Davi. **Sartre e o Terceiro Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- AMARAL, Ilana Viana do. **O ‘conceito’ de Paradoxo: (constantemente referido a Hegel) Fé, história e linguagem em S. Kierkegaard**. 2008. 246 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- AMARAL, Roberto. **Juventude em crise : (de Sartre a Marcuse)**. Rio de Janeiro: BIT, 1970.
- AMORIM, Eduardo d'. **África, essa mãe desconhecida**. 2. ed. Recife: Liber, 1996.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad.: José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad.: Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- ARON, Raymond. **De uma sagrada família a outra: ensaios sobre Sartre e Althusser**.: Trad.: Luís Augusto do Rosário. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ARONSON, Ronald. **Camus & Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra**. Trad.: Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de. **O pensamento de direita, hoje**. Trad.: Manuel Sarmento Barata. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Jeanne Marie Gagnebin (org.). Trad.: Susana Kampuff Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BOAL, Augusto. **A estética do oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. **Videologias**: ensaios sobre televisão. São Paulo: Boitempo, 2004.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Brasília – DF: [s. n.], 2018.

CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CASTRO, Fabio Caprio de Leite. **A ética de Sartre**. São Paulo: Loyola, 2016.

CASTRO, Fabio Caprio de Leite; NORBERTO, Marcelo S. (orgs.) **Sartre hoje**: volume 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

CASTRO, Fabio Caprio de Leite; NORBERTO, Marcelo S. (orgs.) **Sartre hoje**: volume 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

CREMA, Cristina D iniz Mendonça. Le theme de la révolution dans la pensée de Sartre. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 13, p. 21-40, 1990.

DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Os pensadores**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ENGELS, Friedrich. **O papel da violência na história**. São Paulo: Estampa, 1975.

EURÍPEDES. **Medéia; Hipólito; As Troianas**. Trad. Mário da Gama Kury. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Trad.: José Laurênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivson Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?**: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Carlos: UFSCar, 2015.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Trad. Kátia de Melo e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 28. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

G.E.S, Grupo de Estudos Sartre da UECE. **Cadernos Sartre**: Revista do G.E.S. v.1, n.1. Fortaleza: EDUECE, 2008.

- G.E.S, Grupo de Estudos Sartre da UECE. **Cadernos Sartre**: Revista do G.E.S. n.4. Fortaleza: EDUECE, 2011.
- G.E.S, Grupo de Estudos Sartre da UECE. **Cadernos Sartre**: Revista do G.E.S. n.5. Fortaleza: EDUECE, 2012.
- G.E.S, Grupo de Estudos Sartre da UECE. **Cadernos Sartre**: Revista do G.E.S. n.6. Fortaleza: EDUECE, 2013.
- GONÇALVES, Camila Salles. Sartre, linguagem e psicanálise. *In: Ide*. São Paulo, v. 30(44), p. 45-50, junho 2007.
- GONÇALVES, Aline Ibaldo. **O problema do outro em Sartre**. Santa Maria: UFSM, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética I**. Trad.: Marco Aurélio Werle. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HILGERT, Luiza Helena. **Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre**. Campinas: UNICAMP, 2017.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad.: Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1964.
- KRISTEVA, Julia. **Sentido e contra-senso da revolta**: poderes e limites da psicanálise I. Trad.: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- LAING, R. D.; SARTRE, Jean-Paul. **Razão e violência**: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIMA, Paulo Willame Araújo de. **Da possibilidade de uma poesia revolucionária em Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre**. Fortaleza: UECE, 2017.
- LUKÁCS, György. **Existencialismo ou Marxismo**. Trad.: José Carlos Bruni. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**, Vol. II. Trad.: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Trad.: Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. 3. ed. Petrópolis: 1990.
- MARX, Karl. **O Capital**, Livro 1: o processo de produção do capital. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**; trad.: Sebastião Nascimento. Brasil-França: Edições N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**; trad.: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato de colonizador**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MESGRAVIS, Laima. **A colonização da África e da Ásia**. São Paulo: Atual, 1994.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre**: busca da liberdade e desafio da história. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROMANO, Luíz Antônio Contatori. **A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960**. Campinas: Mercado das Letras: São Paulo: Fapesp, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. A república do silêncio. Trad. Raquel Gutiérrez. *In: Revista de Letras*, n.1, v.1. Edições Uesb, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis : Vozes, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **Anarquia e moral**: entrevista com Jean-Paul Sartre. *In: Impulso*, Piracicaba, 16(41): p. 75-77, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **As Troianas**: (adaptado de Eurípedes). Trad.: Rolando Roque da Silva. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**: precedido por Questões de método. Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos. Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica de la razón dialéctica**. Tomo II: del grupo a la historia. Trad.: Manuel Lamana. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1979.

SARTRE, Jean-Paul. Determinação e Liberdade. *In: Moral e sociedade*. Trad.: Nice Rissone. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. Trad.: Sergio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **Furação sobre Cuba**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. **Les Écrits de Sartre**: chronologie, bibliographie commentée. org. Michel Contat e Michel Rybalka. França: Gallimard, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. *In*: **Os Pensadores**. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad.: Paulo Perdigão. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **Os dados estão lançados**. Trad.: Lucy Risso Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. **Os sequestrados de Altona**. Trad.: António Coimbra Martins. P.E.A: Europa-América, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?**. Trad.: Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. Questão de método. *In*: **Os Pensadores**. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. **Sartre no Brasil**: A conferência de Araraquara. Trad.: Luiz Roberto Salinas Fortes. 2. ed. Bilíngue. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, III**: Lendemain de Guerre. Paris: Gallimard, 1949.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, IX**: mélanges. França: Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, V**: colonialisme et néo-colonialisme. Paris: Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, VII**. Problèmes du marxisme II. Paris: Gallimard, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, VIII**. Autour de 68. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. **Théâtre complet**. Prefácio de Michel Contat. França: Gallimard, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Vérité et existence**: texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre. França: Gallimard, 1989.

SASS, Simeão Donizeti. A noção de compreensão na filosofia de Sartre. *In*: **Sapere Aude**. v. 5, n. 10, 2º sem. p. 223-240. Belo Horizonte: 2014.

SILVA, Anderson Aparecido Lima da. Considerações sobre a noção de “situação” em o ser e o nada. *In*: **Kínesis**, Vol. V, nº 10, Dezembro 2013, p. 120-131.

SILVA, Carlos Henrique Carvalho; PAIVA, Eliana Sales (orgs). **Ensaio Existencialistas: 70 anos de "O Ser e o Nada"**. Fortaleza: EDUECE, 2013.

Silva, Cléa Gois e. **Liberdade e consciência no existencialismo de Jean Paul Sartre**. Londrina: Ed. da UEL, 1997.

SILVA, Francisca Galiléia P. da; ARAÚJO, Hugo Filgueiras de; SILVA, Francisco Amsterdan Duarte da; BANDEIRA, Francisco Dário de Andrade (orgs.). **Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Trad.: Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1993.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

YAZBEK, Mustafa. **Argélia: a guerra e a independência**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Trad.: Miguel Serras Pereira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.