

TRADUÇÃO

Intelectuais dramáticos: Elementos de performance

Jeffrey C. Alexander¹
Yale University

Tradução:
Felipe Maia G. da Silva²

“O escritor trabalha para criar um sonho que seja vívido e tenha significado, de modo que o leitor possa então sonhá-lo e experimentar o significado” (Franzen, 2012:³)

Resumo

Desafiando abordagens reducionistas que enfatizam as assim chamadas origens sociais de suas ideias – a abordagem da sociologia DA cultura – esse ensaio propõe uma abordagem da sociologia cultural que põe à frente e no centro a busca por significado. Intelectuais codificam seus tempos em termos de bem-sagrado e mal-profano, eles fornecem narrativas de salvação por meio da temporalização do bem e do mal como protagonistas em uma grande história de transformação social. No universo de intelectuais significativos, todavia, encontra-se apenas um pequeno grupo cujas ideias de fato foram utilizadas para fazer coisas acontecerem no mundo social. Para conceitualizar esse processo, a teoria da pragmática cultural deve ser posta em cena: Ideias devem ser socialmente performadas por grupos portadores com acesso aos meios de produção simbólica em configurações sociais propícias, vis-a-vis audiências potencialmente receptivas. Após levar em consideração Marx, Freud, Keynes e Sartre, esse debate é devotado aos estudos de caso de Ayn Rand e Frantz Fanon.

Palavras chave: Intelectuais, teoria social, performance, drama.

Abstract

Challenging reductionistic approaches to intellectuals that emphasize the so-called social origins of their ideas—the sociology OF culture approach—this essay proposes a cultural sociological approach that puts the search for meaning front and center. Intellectuals code their times in terms of sacred-good and profane-evil, and they provide narratives of salvation by temporalizing good and evil as protagonists in a master story of social transformation. Among the universe of significant intellectuals, however, one finds only a tiny subset whose ideas have actually been deployed to make things happen in the social world. To conceptualize this process, the theory of cultural pragmatics must be brought into play: Ideas must be socially performed, by carrier groups with access to the means of symbolic production, in propitious social settings, vis-a-vis potentially receptive audiences. After considering Marx, Freud, Keynes, and Sartre, this discussion is devoted to case studies of Ayn Rand and Frantz Fanon.

Keywords: Intellectuals, social theory, performance, drama.

1 Jeffrey Alexander é professor de Sociologia na Universidade de Yale. Ao lado de Phillip Smith é co-diretor do Centro de Sociologia Cultural. Alexander trabalha nas áreas de teoria, cultura e política. Exponente do “programa forte” em sociologia cultural, investiga os códigos culturais e as narrativas que informam áreas diversas da vida social.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da UFJF.

3 Nota do tradutor: o Autor usa um recurso quase intraduzível: a expressão “*alive and kicking*” pode ser traduzida por “bem vivo” ou “vivo e com boa saúde”, mas o verbo “*kicking*” repete-se no parêntese com um sentido diverso que pode ser entendido como “protestar” ou “espernear”.

Introdução

Este ensaio diz respeito não a intelectuais como criadores de ideias importantes, mas com criadores de ideias importantes que se tornam atores persuasivos na cena social. “Homens de ideias” cujas ideias podem fazer fatos sociais acontecerem, seja enquanto eles estão “bem vivos” (alive and kicking) (e esses intelectuais vivem, protestam e “esperneiam”) ou depois que seus corpos físicos deixaram a cena. Este ensaio não é uma história intelectual, mas uma abordagem sociológica das realizações históricas de certos tipos de intelectuais.

Refletindo ideias: Sociologia da cultura

Explicar tais intelectuais significa explicar algo a respeito da forma e da formação de suas ideias, mas também muito mais – por que suas ideias tiveram grande efeito. A maior parte dos teóricos e cientistas sociais que enfrentou essas questões ofereceu apenas modelos reducionistas que tornam determinante a posição social estrutural. De Marx a Bourdieu, o foco esteve nas circunstâncias *não*-ideacionais em que criadores de ideias se encontram: o capitalismo substituindo o feudalismo; o industrialismo criando uma classe operária; a massificação nivelando a sociedade; a emergência de uma nova classe dominante, classes médias ou elites poderosas; nações perdendo guerras, sofrendo depressões econômicas ou inflação galopante. Essas situações emergentes são retratadas como condições encobertas, na espera até que pudessem ser devidamente enxergadas. No fim das contas, aparece um intelectual esperto, talentoso e ambicioso que – finalmente! - consegue ler corretamente a cena social. *Et voila!* É porque as teorias intelectuais espelham a natureza da sociedade (Rorty, 1979), diz a narrativa estruturalista, que elas podem influenciá-la.

Uma afirmação límpida desta teoria do reflexo pode ser encontrada em *O manifesto comunista*. “As conclusões teóricas dos comunistas”, afirmam Marx e Engels (1962: 46), “não estão de modo algum baseadas em

princípios inventados ou descobertos por este ou aquele pretensão reformador social”, mas “meramente expressam em termos gerais relações reais que brotam de uma luta de classes existente, de um movimento histórico que transcorre sob nossos próprios olhos.” O *Manifesto* provê uma abordagem estrutural não apenas para as ideias dos intelectuais mas de sua motivação. Intelectuais radicais são descritos como representantes de uma “pequena seção da classe dominante” que havia sido “ideóloga da burguesia” mas cuja posição de classe foi tão reduzida que foram proletarizados (Marx e Engels, 1962: 44). O “processo de dissolução transcorrido no interior da classe dominante” sugerem Marx e Engels, é de um “caráter” tão “violento e gritante” que as bases econômicas da vida burguesa desaparecem. Assim como a realidade externa explica o conteúdo das ideias intelectuais, também as circunstâncias externas explicam porque os intelectuais as criaram.

De acordo com o modelo *déclassé*, ideias são caminhos para intelectuais que perderam sua posição social ganharem compensação. Empregando habilidades oriundas de sua antiga vida privilegiada, eles possibilitam a emergência de um grupo inferior, e com isso a deles mesmos. Assim, é um modelo de determinismo social transformado na aparência de uma teoria da agência. Nas mãos de pensadores como Pierre Bourdieu (1988, 1991) ou Michele Lamont (1987) intelectuais se tornam estrategistas inconscientes. Quando concebida desta maneira, todavia, a agência é ilusória. Ideias se tornam simplesmente um meio não material para a maximização de lucros. Não há referência ao impacto das ideias em si mesmas, à contingência de sua criação ou ao poder simbólico de seus efeitos (cf., Bartamanski, 2012). A teoria do reflexo bloqueia uma abordagem dramaturgicamente dos intelectuais e um entendimento voluntarista da criação ideacional.

Duas variações do modelo estrutural tentaram modificar sua moldura determinista e reducionista. Uma aborda os intelectuais como uma nova classe média. Tendo sido uma vez membros respeitáveis do *Bildungsbürgerstratum*,

os intelectuais tornaram-se agora os membros mais bem educados de uma classe processadora de informações. Ao trabalhar com informação, argumenta Alvin Gouldner (1979), criam a “cultura do discurso crítico”. Mas se um discurso é um reflexo do processo de trabalho, pode ser realmente uma reflexão sobre ele? Em *Intellectuals on the road to class power*, George Konrad e Ivan Szelenyi (1979) são ainda mais francos. Seus pensadores de classe média deslocados não são motivados ideacionalmente, mas automotivados, suas ideias não têm independência causal de seus interesses políticos e econômicos.

Outra variação do modelo estrutural aborda os intelectuais como espiritualmente alienados e socialmente invejosos; espera-se que eles forneçam cobertura cultural, mas não possuam poder político, nem econômico. Edward Shills (1972) argumentou que tal deslocamento inspira um sentimento gnóstico entre os intelectuais: eles demandam uma transcendência utópica, mas completamente inviável; intelectuais estão desligados das possibilidades realmente existentes para mudar a sociedade de forma mundana, senão prática.

Abordagens estruturais dos intelectuais identificam elementos centrais a qualquer explicação sociológica. Pessoas altamente educadas são profundamente afetadas por circunstâncias de mudança social. Mas apenas um grupo muito pequeno entre elas reage criando sistemas convincentes de novas ideias, e um grupo ainda menor tem a habilidade e a boa fortuna de garantir que suas ideias tenham efeitos dramáticos. Abordagens estruturais não podem explicar como ideias se tornam causas. Elas exemplificam o que chamei de uma sociologia da cultura em contraste com a sociologia cultural (Alexander e Smith 2004; cf. Alexander, Jacobs, e Smith 2012). Fatores sociais, não culturais, são pré-requisitos da ação intelectual efetiva, mas eles não antecipam o conteúdo de ideias intelectuais nem o processo da ação intelectual, muito menos seus efeitos sociais. Modelos estruturais não nos ajudam a entender o drama da vida intelectual, as possibilidades performativas de ideias progressistas e reacionárias.

Ideias performáticas: Sociologia cultural

Para atingir tais entendimentos, devemos nos voltar da sociologia da cultura para a sociologia cultural, de uma teoria das circunstâncias externas para uma teoria centrada no significado, que revele como o significado social é realizado via performance social (Alexander, 2011). Atores intelectuais se orientam por significados. Eles querem anunciar “mythos” e se dedicar a ações simbólicas, mas devem ser perfeitamente atentos à pragmática e à estratégia. A teoria da performance social conceitualiza essa pragmática cultural. Ela desenvolve uma macrosociologia de como significados sociais podem se tornar dramáticos em contextos contingentes da vida social.

Intelectuais desempenham poderosos papéis sociais na medida em que (1) suas ideias fornecem roteiros poeticamente potentes; (2) os roteiros não são apenas atraentes, mas têm o potencial de “andar e conversar” (“*walk and talk*”), contribuindo assim para a encenação de dramas sociais; e (3) os roteiros encenados afetam de tal modo os significados e motivações das audiências que os atores sociais ficam motivados a participar de movimentos sociais e construir novas instituições. Na medida em que essas condições forem preenchidas, os intelectuais se tornam *personae* dramáticas nas performances profundamente influentes que suas ideias criaram. Suas pessoas se tornam icônicas, condensadas, simplificadas e representações coletivas carismáticas dos modelos de transformação que eles mesmos propuseram – contemporaneamente em tempo real ou, retrospectivamente, em memória.

Quando as sociedades humanas eram pequenas e relativamente unificadas, não tinham necessidade de intelectuais; os mundos metafísico, social e natural que compunham tais sociedades pareciam unidos de um modo imanente. As performances sociais que dão corpo e direção aos mundos sociais orgânicos não requerem reflexão e inovação. Elas são rituais, performances sociais agendadas, habituais e consensuais, que

convocam emoções estereotipadas e significados, que produzem efeitos sociais esperados. Quando sociedades orgânicas se decompõem, sob pressões de racionalização social, de diferenciação institucional e fragmentação cultural, os elementos fundidos na performance ritualística começam a se desembaraçar. Quando os elementos da performance se separam, “mythos” se tornam mais separados da sociedade mundana e audiências tornam-se separadas dos atores. Para que os entendimentos sociais sejam amplamente partilhados, eles devem ser agora projetados e elaboradamente encenados. Em condições de “des-fusão”, torna-se mais difícil projetar performances autênticas e persuasivas, reagrupar novamente os elementos da performance, fazer a ação simbólica ser aceita. Xamãs dão lugar a padres e teólogos, e em algum momento a intelectuais, os primeiros criadores de ideias na história que têm o fardo de inventar coisas (“*the burden of making things up*”). (Eisenstadt, 1982).

Intelectuais poderosos criam quadros simbólicos que reagrupam significados, ações e instituições fragmentadas. Eles fornecem um novo horizonte de significado para atores sociais que, tendo perdido o “sentido” da circunstância social e cultural, experimentam ansiedade emocional e stress existencial. Para comandar um poder ideacional dramático, intelectuais devem codificar e narrar novas realidades sociais emergentes de um modo que ofereça salvação (Bartmanski, 2012; cf. Alexander, 2010).

Para produzir significado em termos sincrônicos, intelectuais definem códigos binários de bem e mal. Eles identificam arranjos sociais contemporâneos como perigosos e poluidores e lembram de alternativas utópicas, antídotos que prometem purificação e salvação. Para serem contundentes, todavia, ideias intelectuais devem também ser diacrônicas. Elas devem também colocar as forças sociais sagradas e profanas no tempo histórico e narrá-las como protagonistas

e antagonistas. O passado se tornam uma era de ouro; o presente é enquadrado como uma inevitável decaída em direção à opressão, ao niilismo ou à anomia. Intelectuais socialmente efetivos nos persuadem que um futuro muito diferente é possível. O presente não é um ponto de chegada mas uma dobra da história. Embora necessariamente conectado ao passado do qual emerge, o tempo presente pode de qualquer modo mudar. Ele pode levar à salvação futura ou permanecer preso no presente, para logo se tornar um passado corrompido.

Quando intelectuais criam narrativas que justapõem protagonistas heróicos a antagonistas perigosos, a tensão é retratada não apenas como luta social mas como a narrativa de uma estória roteirizada (“*storied plot*”). Os binários do sagrado e profano tornam-se assim dramáticos, energizados por batalhas de tudo ou nada que decidem nosso destino humano compartilhado. Eles têm pontos altos inspiradores e quedas angustiantes. Há uma batalha por posição e a história pode ir por ambos os caminhos⁴. Quando a virtude vence, o sagrado é protegido e o mal perece. Quando a crise social leva à catarse coletiva, elementos de bloqueio são postos de lado e o tempo comum se torna *Welt-Geshichte* (história mundial). Protagonistas sociais se tornam heróis; assim o fazem os intelectuais que criaram a teoria roteirizando a luta e seu desenlace transformador.

Heróis da esquerda norte-americana

Em *Seeds of the Sixties*, seu singular balanço da crítica social norte-americana nos anos 1950, Roy Eyerman e Andrew Jameson (1995) descrevem esses intelectuais exatamente nesses termos heróicos⁵. “Esse é um livro sobre intelectuais dissidentes e os espaços de respiração que eles abriram no cenário do pós-guerra”. Como heróis, esses intelectuais dos anos 1950 são louvados por criarem dualidades (“*binaries*”)

4 O marxista culturalmente orientado Antonio Gramsci (1971: 206-76) insistia que, em sociedades capitalistas desenvolvidas, a luta comunista por poder material – economicamente via controle do estado – só pode ter sucesso se complementada pela luta por hegemonia cultural, que ele chamava de guerra de posição.

5 As citações seguintes estão em Eyerman and Jameson (1995).

convincentes, por terem tido a coragem de estabelecer uma linha aguda entre o sagrado humano e o profano desumanizante. C. Wright Mills e Hanna Arendt são retratados condenando a “era do conformismo”, defendendo o “direito de dissentir” e “reinventando a tomada de posição”. Lewis Mumford e Rachel Carter “deram voz aos desviantes e oprimidos” em um tempo “em que a maior parte dos intelectuais estavam seguindo as regras”. Herbert Marcuse e Margaret Mead “mantiveram abertos os processos críticos de debate” em um mundo de “ciência industrializada e conhecimento burocrático”. A coragem desses pensadores heróicos é demonstrável. Porque ferozmente “lutaram por autonomia e individualismo” nos “dias aquiescentes dos anos 1950”, eles foram capazes de prover “raios de Esclarecimento” em “tempos sombrios”. Esses intelectuais progressistas foram capazes de tecer as dualidades da escuridão e da luz em histórias de “antes e depois” que narram como a ação social temporalmente localizada pode transformar o espaço institucional. Plantando as sementes intelectuais para a transformação radical, “eles ajudaram a inspirar a emergência de novas energias políticas”, “preparando o caminho para uma nova onda de radicalismo nos anos 1960”.

Na medida em que interpretam seu material empírico, Eyerman e Jameson desenvolvem as estruturas culturais que animam a performance intelectual, impondo um modelo de produção de significado que permite a produção do drama intelectual. O que quero sugerir aqui é que essas estruturas culturais vão muito além da especificidade desse caso norte-americano. Elas são universais. Para serem

dramáticas, as performances de todo intelectual poderoso devem ser confeccionadas de modo similar.

Heróis da esquerda européia (1): A escuridão e a luz

Intelectuais esclarecem seus tempos criando dualidades morais tensas e narrando essas qualidades como lutas sociais entre heróis sagrados e inimigos diabólicos. Mesmo quando cristalizam medos sombrios, suas teorias criam a alquimia para transcendê-los, todos ao mesmo tempo.

- Na caótica e dolorosa mistura das primeiras sociedades industriais, Karl Marx desenvolveu uma história apocalíptica sobre o bem e o mal, o sofrimento e a salvação. Havia apenas duas forças sociais, ferozmente competitivas, o proletariado e a burguesia. O capitalismo deveria ser condenado, a luta de classe era o resultado e o comunismo a solução (Marx e Engels, 1962 [1948], Marx, 1962 [1867]).

- Entre as ansiedades suicidas da Viena “fin-de-siècle” e da Europa entreguerras, Sigmund Freud retratou a luta entre id e superego, o primeiro terrivelmente primitivo, o último arrogantemente civilizado. Id e superego envolvem-se numa batalha titânica, não apenas no curso de uma vida individual mas no curso da evolução social. A modernidade foi erguida sobre uma repressão massiva, produzindo sentimentos de culpa temporariamente aliviados por explosões de agressões mortais (“deadly aggression”) (Freud, 1962 [1930]). Apenas as intervenções heróicas da psicanálise poderiam salvar a situação. Onde havia o id, deve haver o

6 Skidelsky (1983: 384) oferece uma vívida percepção da sensibilidade dramática desse ensaio e seu poder performativo: “As consequências econômicas da paz ... não era um mero tratado técnico. O tórrido *mise-en-scène* de Paris é vividamente recriado; as falhas de Clemenceau, Wilson e Lloyd George são mostradas com cruel precisão. A escrita é indignada, ácida e ... apaixonada. As denúncias [de Keynes] de fraudes e mentiras e sua indignação moral ressoam alto e claro. Dar forma ao conjunto é uma inquietante noção de ameaça; uma noção dos trabalhos de uma civilização *in extremis*; da multidão insana esperando sua vez para usurpar a herança em colapso; da futilidade e frivolidade dos homens de Estado. O resultado é uma afirmação pessoal única na literatura do século vinte. Keynes estava apostando na reivindicação do economista como Príncipe. Todas as outras formas de governo estariam falidas. A visão do economista sobre bem-estar, junto com um novo padrão de excelência técnica, eram as últimas barreiras para o caos, a insanidade e a regressão”.

7 Note-se o subtítulo do segundo volume da biografia de Skidelsky: “John Maynard Keynes: O economista como salvador 1920 – 1937” (Skidelsky, 1992). Cf. Alexander, 2011.

ego (Freud, 1962 [1923]).

- John Maynard Keynes ganhou a aclamação pública como um profeta da catástrofe depois do que foi eufemisticamente chamado a Grande Guerra. Em seu cáustico “As consequências econômicas da paz” (Keynes, 1920), uma foíce fumegante em forma de ensaio, a Clitenestra educada em Cambridge e cultivada em Bloomsbury denunciou os vencedores da guerra como vilões e retratou os agressores da guerra como vítimas⁶. Nas duas décadas posteriores, com o céu escurecendo como Keynes previu, o economista que foi cada vez mais considerado um herói político criou uma obra intelectual que prometia a salvação, a “General Theory” (Keynes, 1936). O capitalismo não era orgânico e autorregulado, mas distônico, desequilibrado e caótico, possivelmente de modo fatal. O espírito animal dos homens de negócio fazia a avaliação racional do risco impossível, levando ao resultado inevitável de expansão e quebra. A teoria genial de Keynes não apenas explicava a realidade sombria mas oferecia salvação⁷. Economistas keynesianos poderiam providenciar um novo ego social. Onde antes havia impulso ganancioso e austeridade destrutiva, poderia haver panejamento e despesas anticíclicas.

- Jean-Paul Sartre se tornou adulto no tempo das cinzas da Segunda Guerra Mundial que Keynes havia profetizado, em um país prostrado pela derrota militar e moral. Quando Sartre disparou para a dominância intelectual em 1944 e 1945, isso não se deveu apenas às sutilezas de *O ser e o nada* (Sartre, 1956 [1943]), sua nova fenomenologia, mas por conta da promessa de uma salvação existencial e nacional que o livro implicitamente prometia oferecer (Baert, 2015). Os atores sociais vivem em uma condição de liberdade e se eles se encontram acorrentados é por sua conta. A cada momento temos uma escolha. Se nos responsabilizamos por nossos pensamentos e ações, agimos de boa fé, tendo a liberdade social como resultado (Sartre, 2007 [1945]). Se nos recusamos a assumir responsabilidade, negando nossa capacidade de escolha, agimos de má-fé e as possibilidades para a reparação civil desaparecem (Sartre, 1995

[1948]). Essas ideias genéricas (“*broad brush ideas*”) forneceram uma explicação moralmente convincente da decrepitude francesa e a promessa de que, se a responsabilidade fosse assumida, a salvação nacional poderia ser atingida.

Ideias intelectuais podem ser entendidas como roteiros orientados para performance. Ainda assim, mesmo que representem extraordinárias criações ideacionais, elas nunca são nem de novo nem *sui generis*. Elaboradas a partir de representações de fundo, elas constituem novas *paroles*, novas formas de atos de fala por dentro de *langues* já existentes. Apenas dessa maneira é possível para ideias intelectuais radicalmente inovadoras se fazerem entendidas. Na medida em que conseguem se tornar dramaticamente poderosas, elas próprias vão se tornar uma nova metalinguagem. Marx era um hegeliano alemão, socialista francês e economista político britânico antes de se tornar “Marx”, o teórico comunista do capitalismo. Freud era um psicofisiologista e hipnoterapeuta antes de se tornar “Freud”, o psicanalista. Keynes era um teórico da probabilidade e neo-Marshalliano antes de se tornar o “Keynes”, o maior economista do século vinte. Sartre era o devoto de Husserl e Heidegger antes de se tornar “Sartre”, o fundador do existencialismo

Heróis da esquerda européia (2): A vida após a morte

A produção de sentido está no centro da ação dramática intelectual, mas não é tudo. A materialidade é crítica e o poder também. Performances necessitam empregar atores que possam falar dramaticamente e encenar *scripts* intelectuais; os atores precisam ter acesso aos meios da produção simbólica, palcos, cenários, meios de comunicação e outras técnicas de projeção de massa; e mesmo quando esses elementos estão à mão, performances necessitam de produtores e diretores que possam reuni-las em *mise-en-scenes*. A salvação pode ser prometida intelectualmente, mas ela deve ser dramaticamente encenada para ser sentida, e prática o suficiente para ser vista. E há mais

um requisito para performances fundidas (“*fused performances*”) - uma ampla audiência deve ser profundamente engajada. Para serem dramáticos, intelectuais devem projetar suas ideias muito além de suas redes imediatas e meios profissionais, além de disciplinas e universidades, no mundo mais amplo. Terão sucesso os esforços de fusão com a audiência mais ampla? Ninguém pode dizer. O elemento de surpresa é integral a cada grande performance. É isso que torna o drama dramático. Performances são eletrizantes porque estão cheias de risco.

- Marx precisou da organização da Primeira e depois da Segunda Internacional para o “marxismo” se tornar intelectualmente dramático. O marxismo precisou de partidos políticos de massa para atuar como produtores de suas performances sociais (Michels, 1962 [1911]), e diretores talentosos tais como Rosa Luxemburgo, Vladimir Lênin e Mao Tsé-Tung para desenvolver técnicas para fundir-se tão poderosamente com as audiências de trabalhadores e camponeses que levariam a ações revolucionárias (McLellan, 1979; Apter e Saich, 1994, Sun, 2013, Alexander, no prelo).

- Ao lado de seus textos poderosamente escritos, Freud desenvolveu técnicas de prática terapêutica que uniam ideias psicanalíticas e audiências de pacientes doentes. Ele reuniu um devotado grupo nuclear que se tornou o elenco central para projetar globalmente o modo psicanalítico (Roazen, 1971). Suas batalhas dramáticas para refazer a moderna psiquê foram fortalecidas por organizações e jornais, alimentadas por congressos mundiais e intercaladas por momentos de triunfo integrativo e desespero desagregador.

- Keynes não teria sido capaz de criar nem projetar *As consequências econômicas da paz* se ele não tomasse parte nas conversas de paz pós-guerra em Versalhes. Ele não teria se tornado um membro influente da delegação britânica nas conversas de paz se não tivesse sido educado no *Kings College*, frequentado os “*Cambridge Apostles*” e a boemia de

Bloomsbury, e sido abrigado no mais altos níveis do Tesouro britânico durante a Primeira Guerra Mundial. O acesso e centralidade de Keynes não são suficientes para explicar o poder dramático de seus ensaios, mas foram necessários para sua preparação. Como foi o fato de que sua audiência estava pronta e preparada. Com um ano de publicação, *Consequências econômicas* já havia vendido mais de 100 mil cópias e traduzido para uma dúzia de idiomas. A fama instantânea e mundial desse roteiro devia-se a algo mais que o estilo apocalíptico e os argumentos técnicos de Keynes: “ele capturou um espírito. Dizia com grande autoridade, brilhante argumentação e indignação moral o quê a opinião “educada” queria dizer” (Skidelsky, 1983: 399).

- Sartre teve acesso aos meios da produção simbólica apenas porque, na sequência da humilhação e derrota francesa, *performers* intelectuais muito mais estabelecidos e poderosos foram acusados de colaboração e empurrados para fora do palco (Baert, 2015). Seus ensaios sobre culpa de guerra e existencialismo se tornaram poderosos porque apareceram no momento epifânico da libertação, quando a nação francesa tentava salvar seu autorrespeito e abrir um caminho adiante domesticamente e na cena internacional. Sartre apareceu como um herói nas manifestações de massa, escreveu colunas para jornais e falou eloquentemente no rádio. Em *Les temps modernes*, organizou um núcleo de atores existencialistas para se conectar com outros intelectuais e ativistas na cena local e internacional (Davies, 1987).

Até aqui minha análise da performance intelectual foi relativamente esquemática. Tomando familiaridade com as ideias e influências desses pensadores históricos e globais, meu objetivo foi reenquadrar teoricamente esse conhecimento comum, para sugerir como as ideias podem ser entendidas como construções de significado e como sua influência pode ser vista como efeito performático. Na segunda parte desse ensaio, investigo dois casos em maiores detalhes. As carreiras intelectuais e

8 Sou grato a Alex de Branco e Christine Slaughter por sua assistência com as sessões seguintes.

póstumas de Ayn Rand e Frantz Fanon não são nem um pouco tão amplamente conhecidas como as dos pensadores canônicos e suas ideias exerceram um poder performativo menor. Ambos os intelectuais, todavia, atingiram efeitos dramáticos notáveis. Explorar as fontes de tal poder dramático, as razões sociológicas de seu florescimento e sua delimitação pode jogar mais luz em como a performance social explica o sucesso intelectual prático⁸.

Heroína da direita americana

Entre os teóricos políticos e os historiadores da cultura, Ayn Rand e suas ideias dificilmente foram consideradas seriamente. Ela foi um ponto fora da curva ideológica, uma conservadora radical que celebrou o capitalismo, particularmente o que ela considerava as virtudes não reconhecidas de sua mais rica elite. Teoricamente mais revelador é que Rand não era ela mesma uma pensadora genial. Misturando teorias do livre mercado com Nietzsche, racionalismo e teoria dos direitos naturais (Burns, 2009: 9 – 98), Rand certamente pôs tempero nas platitudes usuais da vida burguesa. Ainda assim, seu caso viola o primeiro critério do poder intelectual: ela não era a criadora de uma nova ideia importante. Rand, entretanto, cumpre o segundo critério: suas ideias fizeram fatos sociais acontecerem. Isso realça o paradoxo de que sucessos performativos emergem de modo relativamente independente do mérito intelectual intrínseco.

Em contraste com os regimes da social democracia, do comunismo e do Estado de bem-estar social, o capitalismo do século vinte teve poucos campeões intelectuais significativos. Filósofos como Michael Oakeshott enfatizaram dimensões extraeconômicas do conservadorismo; pensadores como Friederik Hayek e Ludwig von Mises, cujas polêmicas anti-socialistas foram altamente influentes eram estritamente econômicos em seus objetivos. Desde a metade do século vinte, nenhum intelectual conservador, pró-capitalismo, demonstrou em qualquer lugar um poder performativo próximo ao de Rand, recentemente caracterizado por um acadêmico liberal como “o mais significativo desenvolvimento ideológico americano dos últimos 35 anos”⁹. Mesmo que o pensamento de Rand mal tenha alcançado as disciplinas acadêmicas, líderes empresariais e empreendedores ousados o anunciaram como uma teologia secular¹⁰. A própria Rand, porém, não adulava a consciência de classe capitalista. Ela projetava sua visão de mundo (*Weltanschauung*) não apenas para homens de negócio, mas também para a classe média e os trabalhadores, jovens rebeldes e pop stars.

Rand chegou à idade adulta durante os primeiros anos da Revolução Russa. O Estado soviético nascente confiscou não uma, mas várias vezes, os pequenos negócios de seu pai, sua família que fora rica experimentou não apenas grande privação de status, mas pobreza real. Esse trauma familiar, desencadeado pelo socialismo revolucionário, mostrou-se o elemento emocional

9 Disponível em: <http://www.rawstory.com/2015/04/ayn-rands-philosophy-of-selfishness-has-a-deep-influence-on-the-mindset-of-the-right/>

10 Por exemplo Larry Ellison, da Oracle, o fundador da Wikipedia, Jimmy Wales, Craig Newmark da Craigslist e Travis Kalanick da Uber. Como afirmou um empresário do Vale do Silicó, “Eu realmente me sentia como um herói de Ayn Rand ... eu não apenas me sentia como um herói, eu era um herói. Eu estava fazendo os produtos. Eu estava pensando independentemente. Eu estava sendo racional. Tinha orgulho do que fazia. Essas eram as características dos heróis de Rand” (Adams 2011).

11 Em resposta a um comentário de que o dinheiro é “a raiz de todo mal”, um herói secundário em “Atlas Shrugged” proclama: “Até que, e a não ser que você descubra que o dinheiro é a raiz de todo bem, você pede por sua própria destruição. Quando o dinheiro deixar de ser a ferramenta por meio da qual os homens lidam uns com os outros, então os homens vão se tornar ferramentas dos homens. Sangue, chicote e armas – ou dólares”. Disponível em: <http://capitalismmagazine.com/2002/08/franciscos-money-speech/>

12 No começo do extraordinário impacto de sua obra literária, Rand fez um esforço para elevar suas ideias em uma filosofia abstrata que chamou de objetivismo. O movimento contribuiu em algo para o poder performativo de Rand, permitindo que ela se colocasse na cabeça do panteão de grandes pensadores (ver, por exemplo, <https://youtube.com/watch?v=U6gV1MUSXMg>) e forneceu um verniz para seus seguidores. Apenas um grupo muito pequeno de filósofos contemporâneo, todavia, consideram esse movimento como um sucesso intelectual. Em minha visão, foi a ficção, não a versão filosófica de seu pensamento que impulsionou o impacto dramático de Rand.

definitivo na vida de Rand, impelindo sua busca intelectual de sentido (Burns, 2009: 1 – 19).

Rand clarificou o caos e a ansiedade de sua vida e seu tempo organizando o mundo em códigos binários e trabalhando esses códigos em histórias atraentes. A propriedade privada é sagrada, a pública é profana; o indivíduo é inviolável, o Estado é corrupto; dinheiro e contratos comerciais são puros, burocracia e organização imorais; acumular riquezas é admirável, redistribuí-las é obra do diabo. Ao transformar esses códigos binários em uma forma narrativa, Rand pintou protagonistas capitalistas como heróis caídos, que sofrem nas mãos de governos opressivos, corruptos e massas ingratas se alimentando do público¹¹. Ela profetizou a salvação vindo de movimentos sociais capitalistas, sugerindo que isso requereria protestos conservadores massivos e possivelmente até a suspensão do poder de trabalho capitalista - “greves da propriedade” - para que a liberdade e a prosperidade fossem restauradas.

Rand se considerava uma intelectual, insistindo que ideias eram as únicas coisas que realmente importavam (Burns, 2009: 1); todavia seus esforços mais influentes em codificar e narrar não eram nem teorização abstrata nem análise empírica. A ficção, não a ciência social ou a filosofia, deu vazão de maneira mais persuasiva a sua expressão intelectual, foi o meio e não a mensagem que fizeram suas

ideias dramaticamente boas¹². Quando era estudante de cinema e fotografia russos, Rand fugiu de Petrogrado para Hollywood em 1921, tornando-se uma roteirista e publicista altamente remunerada antes de mover suas habilidades estéticas para as novelas. *The Fountainhead* (1943) e *Atlas Shrugged* (1957), a primeira com 700 páginas, a segunda com mais de mil, foram os resultados da época.

Com seu dom para enredos agonísticos e agudamente gravados, personagens grandiosos, Rand foi capaz de fazer o *script* da ideologia capitalista andar e falar (*walk and talk*). A partir das realidades mundanas do dinheiro, dos mercados e do autointeresse, ela produziu *mythos*, criou deuses e deusas que assombravam a terra e seguravam o destino da humanidade em suas mãos. O herói misterioso John Galt assombrou as primeiras 700 páginas de *Atlas Shrugged* antes de verdadeiramente entrar na trama. Epítome de duro individualismo, Galt descobriu um revolucionário motor elétrico, mas, atormentado por burocratas traiçoeiros e pela massa ignorante, ele se recusou a levá-lo ao mercado. Em vez disso, ele saiu de vista, organizando secretamente uma sociedade utópica de mercado de capitalistas auto-exilados, *Galt's Gulch*, nas profundezas das montanhas do Colorado. O longo discurso de sessenta páginas de Galt¹³ tornou-se o assunto de filmes e lendas urbanas; “onde está John Galt?”, a “*catchword*” de “*insiders*” ideológicos. Quando o

13 Todos os homens que desapareceram, os homens que vocês odiavam, mas temiam perder, fui eu que os tirei de vocês ... Não implorem que é nosso dever servir a vocês. Nós não reconhecemos esse dever. Não implorem que vocês precisam de nós. Não consideramos a necessidade uma reivindicação ... Estamos em greve contra a auto-imolação. Estamos em greve contra o dogma de que a busca da própria felicidade é mal ... Eu juro – por minha vida e meu amor por ela - que eu nunca vou viver por causa de outro homem, nem pedir a outro homem que viva por mim.” Disponível em: https://docs.google.com/document/d/1x08QhNX_a1iB5Dt5uEC21q_GMvrM0sbd6zba2UOb6c0/edit

14 “Para muitos *Fountainhead* teve o poder de revelação ... Um leitor contou a Rand ... “É como sentir-se acordado pela primeira vez”. Esta metáfora de despertar estava entre os esquemas mais comuns usados pelos leitores para descrever o impacto da escrita de Rand” (Burns 2009:91).

15 Um dos principais protagonistas de *The Fountain Head*, Howard Roark atacou o altruísmo como “a doutrina que demanda que o homem viva para outros e coloque os outros acima de si” afirmando que “o hipócrita usa o altruísmo como uma arma de exploração e reverte o caso dos princípios morais humanos”. Roark declara que “ensinaram aos homens cada princípio que destoi o criador. Ensinarão aos homens a dependência com se fosse uma virtude”. Disponível em: <http://www.workthesystem.com/getting-it/howard-roark-courthouse-speech/>

16 A atração de Greenspan por Rand era normal para aqueles que gravitavam na órbita dela ... Antes de encontrar Rand, Greenspan era “intelectualmente limitado ... Eu era um técnico talentoso, mas só”. Sob a tutela de Rand ele começou a olhar além de uma abordagem econômica estritamente empírica, baseada em números, pensando agora em “seres humanos, seus valores, como eles trabalham, o que eles fazem e por que eles fazem assim, e como eles pensam e por que pensam” ... Rand o incentivou ... a conectar suas ideias econômicas a grandes questões da vida”. Burns (2009: 150) cita as memórias de Greenspan *The age of turbulence: Adventures in a New World* (New York: Penguin, 2007).

fundador da CNN Ted Turner era um executivo de mídia pouco conhecido, pagou com recursos pessoais por 248 outdoors na América do Sul; lia-se apenas “Onde está John Galt?” (Burns, 2009: 214).

Os romances de Rand eram muito atraentes para iconoclastas nos anos 1930 e 40, mas apenas durante a perigosa atmosfera de vida ou morte do início da Guerra Fria esses textos decolaram, fundindo-se “à quente” com amplas e cada vez mais férvidas audiências¹⁴. “Rand” tornou-se o nó de uma rede de abrangência nacional de leitores ideologicamente excitados, e *coteries* de intelectuais orgânicos criaram organizações espalhando destilações populares de sua palavra. A *língua franca* desses círculos eram as metáforas literárias que vestiam os binarismos intelectuais de Rand - “ladrões”, “saqueadores” e “hipócritas” (*second-handers*) de um lado e “produtores”, “negociantes” e “criadores” de outro¹⁵.

Rand insistia “cada homem deve ser um fim em si mesmo e seguir seu próprio autointeresse racional”, mas sua biografia demonstra uma contradição performática, o princípio teórico refutado por seu explosivo poder simbólico. Um culto de seguidores fanaticamente devotos se formou em torno de sua pessoa, batizando-se a si mesmos de “O Coletivo”, tendo entre seus membros Alan Greenspan, um devoto de vida inteira, que iria se tornar o mais longo servidor e mais influente presidente do Banco Central na história norte-americana¹⁶.

Nos anos 1960, Rand era celebrada como

um farol intelectual pelo candidato republicano de direita Barry Goldwater e tomada como um totem pelos *Young Americans for Freedom*, a organização “libertária” radical de novo-estilo que espelhava a *New Left*, plantando as sementes do neoconservadorismo do final do século vinte¹⁷. As figuras políticas que subsequentemente trouxeram essa nova ideologia conservadora para dentro da Casa Branca, de Ronald Reagan a George W. Bush, mostraram lealdade às ideias randianas¹⁸ aspirantes presidenciais contemporâneos, como o presidente do Congresso americano Paul Ryan e os senadores Marco Rubio, Ted Cruz e Rand Paul orgulhosamente diziam ter extraído sua agressividade política (“*to have cut their political eye teeth*”) de seu trabalho. Em *Orange County*, California, o marco zero da extrema direita americana do pós-guerra, o Instituto Ayn Rand é mantido com um orçamento de 10 bilhões de dólares anuais, mantém uma equipe de pesquisa e serviços de 35 pessoas, distribuem gratuitamente centenas de milhares de romances de Rand anualmente para escolas e oferecem 100 mil dólares por ano em prêmios em concursos de ensaios que envolvem centenas de milhares de estudantes¹⁹. No final dos anos 1990, *Atlas Shrugged* figurava logo após a Bíblia em uma pesquisa que perguntava aos assinantes do *Book of the Month Club* que livro mais influenciou a vida dos leitores norte-americanos (Heller 2009: 287). Apesar de sua falta de originalidade intelectual, Ayn Rand se tornou uma verdadeira intelectual dramática. Em virtude de seu poder performativo, ela merece o apelido “Deusa do

17 “Os textos de Rand eram um tipo de bíblia para o movimento libertarianista” (Burns 2009: 258).

18 Em 1987, cinco anos após a morte de Rand, o correspondente em Washington do *New York Times* Maureen Dowd (1987) descreveu Rand como a “laureada romancista” da administração Reagan. O artigo revelou o impacto pervasivo de “Rand” como progenitora do capitalismo como uma ideologia intelectual, não apenas entre verdadeiros fieis mas entre jornalistas liberais reportando suas atividades: “O homem que o presidente Reagan escolheu para ser seu próximo Secretário de Comércio tinha todas as marcas de um herói de Rand. C. William Vertiy Jr., diziam seus colegas, era forte. Era independente e indômito. Ele se ouriçava com autoestima. Passou sua carreira construindo um negócio e trabalhando para desembaraçar o novo das regulamentações governamentais. Na fotografia acompanhando o anúncio de sua nomeação, ele parecia apropriadamente “*jut-jawed*” e lia *Atlas Shrugged* e o mesmo faziam meus filhos, eu acredito que este é um livro muito instrutivo”, disse Mr. Verity com uma franqueza que Miss Rand admiraria. O septuagenário Mr. Verity, ex-presidente da Armco, indústria de aço fundada por seu avô, identificava-se claramente com os heróis de *Atlas Shrugged*: Hank Rearden, um industrial do aço, e John Galt, homem que glorificava a razão e proclamava a importância sagrada do indivíduo criativo. Mr. Verity até mantinha um cartão em sua escrivaninha com uma passagem de *Atlas Shrugged* instruindo que “a qualidade de seu trabalho” é “a única medida do valor humano”. Os anos de Reagan serão lembrados por certas predileções ... Na ficção, muitos *Reaganites* preferem romances de Miss Rand, a deusa do egoísmo esclarecido e da ascendente livre iniciativa”.

19 Disponível em: <https://ari.aynrand.org/blog/2015/04/21/ari-encourages-greater-educator-awareness-of-ayn-rands-ideas>. Cf., Weiss 2012: 17.

Mercado” com que Jennifer Burns intitulou sua perceptiva biografia.

Herói do Terceiro Mundo

Em contraste com Ayn Rand, Frantz Fanon criou novas ideias. Antes da publicação de *Os condenados da terra* em 1961, nenhum pensador havia traduzido as explosivas lutas anticoloniais no pós-guerra em teoria social coerente. Fanon conceitualizou a luta revolucionária, desencadeada não pela dominação de classe, mas pela cultural, emocional e física, e, talvez mais singularmente, pelo processo global de estigmatização racial. Fanon teorizou o colonialismo amplamente como o pior dos “crimes europeus”, algo “abominável ... que foi impingido no próprio coração do homem”. Citando “a imensa escala” da ofensa, Fanon acusava “ódio racial, escravidão, exploração e, sobretudo, o genocídio sanguinário pelo qual 1,5 bilhões de seres humanos foram eliminados” (Fanon 2004 [1963]: 238). Reparar uma injúria social nesta escala, argumentava ele, exigiria uma resposta igualmente massiva – uma luta revolucionária mundial. “O Terceiro Mundo deve começar uma nova história do homem”, Fanon declarava: “Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, nós devemos fazer um novo começo, desenvolver um novo modo de pensar e procurar criar um novo homem” (Fanon 2004 [1963]: 238-9). Uma tal movimento de insurreição anticolonial teria que empregar a violência contra os colonizadores europeus tão

implacavelmente quanto os europeus haviam empregado para sustentar sua dominação imperial.

Mesmo nova, essa teoria do colonialismo e sua derrubada não emerge de *novo*. As ideias revolucionárias de Fanon vêm do humanismo marxista e do bolchevismo militante, mas as representações intelectuais que ele reconstruiu foram bem além das fontes tradicionais do pensamento radical do século vinte. Fanon forjou sua jovem identidade intelectual no liceu da Martinica onde estudou com Aimé Césaire, a figura política e literária que ajudou a criar a *négritude*, a celebração das qualidades culturais Afro-caribenhas como distintas e valorosas em si mesmas, independente da cultura colonial européia. Quando Fanon recebeu seu diploma médico no pós-guerra em Lyon, depois de lutar com a França Livre no Norte da África, ele também recebeu grandes ideias do movimento psicoterapeuta institucional, uma intervenção radical no pensamento psiquiátrico iniciada por François Tosquelle²⁰. Fanon absorveu também a fenomenologia de esquerda que pulsava nos poros da vida intelectual francesa do pós-guerra, com sua fusão de “experiência vivida” heideggeriana e dialética hegeliana²¹. E em sua *Bildung*, muito mais intensamente depois de começar a praticar psiquiatria no Norte da África, Fanon incorporou a ideologia do anticolonialismo.

Ainda assim, enquanto o último Fanon certamente criou um novo componente teórico dessa mistura²², a influência intelectual de suas ideias derivou menos de sua originalidade que

20 A definição de Felix Guatarri (1984: 208) ilumina a relevância desse movimento para as ideias posteriores de Fanon: “Sua principal característica é a determinação de nunca isolar o estudo da doença mental de seu contexto social e institucional e, pela mesma razão, analisar instituições com base na interpretação dos efeitos reais, simbólicos e imagéticos da sociedade nos indivíduos”.

21 O marxismo do início dos anos 1950 não tinha nada a dizer sobre a experiência do homem negro. Sartre e Merlau-Ponty tinham muito mais utilidade para Fanon” (Macey 2012: 9202).

22 A ideia de criar um componente a partir de uma mistura sugere que, ainda que fornecessem representações de fundo, nenhuma dessas influências intelectuais mantinham sua forma original no pensamento posterior de Fanon. Por exemplo, enquanto a teoria de Fanon incorporava a diferença racial como tanto cuas independente como efeito, ele se engajou em uma crítica fundamental da *négritude* pelo que via como uma tendência a essencializar e romantizar a condição negra como mais emotiva e menos racional, em vez de afirmar uma humanidade universal fundamental.

23 “Menos da metade do material incluído no livro [Os condenados da terra] foi realmente produzida em 1961. A seção sobre “cultura nacional” é uma versão expandida do discurso pronunciado por Fanon no Congresso de Roma Presence africaine em 1959. A seção final sobre “guerra colonial e doença mental” consiste principalmente de anotações de casos feitas em Blida e Tunis entre 1954 e 1959, suplementadas por um curto ensaio que retoma e revisa os ensaios de Fanon em 1952 sobre “The North-African syndrome” e sua única breve contribuição para *Consciénces maghrébines* ... O notório primeiro capítulo sobre a violência apareceu primeiro como um longo – 50 páginas – artigo publicado em *Les temps modernes* em maio de 1961” (Macey 2012: 8715-8730).

de sua performatividade. Durante a última década de sua vida, as ideias de Fanon sobre o anticolonialismo não eram secretas. Ele publicou artigos em revistas políticas, psiquiátricas e intelectuais, e ofereceu discursos públicos amplamente noticiados como representante da FLN, a Frente de Liberação Nacional argelina²³. Apenas quando ele ficou mortalmente doente, todavia, Fanon condensou essas ideias em seu manifesto *Os Condenados da Terra*, publicado apenas alguns dias antes de sua morte. No dia em que Fanon morreu, a polícia em Paris, alegando segurança nacional, confiscou o estoque dos livros das livrarias da cidade.

Quando a alma revolucionária elevou-se de seu corpo, a transmogrificação intelectual de Fanon se iniciou. Fanon se tornou um ícone, sua vida uma parábola religiosa, seus escritos um texto sagrada. David Macey, o mais perceptivo biógrafo de Fanon, atestou seu status como “o mais famoso orador do ... Terceiro Mundismo” (Macey 2012: 373) e Stuart Hall, o mais antigo membro anglo-caribenho da escola de Birmingham, celebrou *Os Condenados da Terra* como “a bíblia da descolonização” (1996). Ambos implicitamente referendam o status performativo das ideias de Fanon. Assim também o fez, de maneira camuflada, o próprio Fanon, explicando ao editor de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “eu estou tentando tocar meu leitor afetivamente ... irracionalmente, quase sensualmente” (Macey 2012: 3245). Críticos apontaram a “prosa poética” (Zelig 2012) de Fanon em direção ao “inerentemente dramático idioma do existencialismo de esquerda francês” (King 1992) e mesmo em direção a “força imensamente complexa e atraente” com que os “textos de Fanon nos falam quando lemos seus conteúdos como atos de fala no corpo tocante da narrativa dramática” (Sekyi-Out 1996: 236). Nenhuma interpretação abriu ainda a caixa preta para explorar as estruturas culturais que animam os textos de Fanon.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon

(2008 [1952]: 89) representou a si mesmo como uma figura primeva, redentora “eu vim a esse mundo ansioso para descobrir o significado das coisas, minha alma desejante de estar na origem do mundo”. Com *Os Condenados da Terra*, Fanon peneirou o sentido dos significados em uma forma anticolonial. Transformando o que Sartre (2004: liv) chamou de “era da conflagração”, Fanon evocou um confronto mítico entre deus e o diabo que seria redimido por uma luta escatológica por salvação social. Um texto intensamente dramático, *Os Condenados da Terra*, tratava menos de descrições empíricas e generalizações teóricas que do sagrado e profano. Fanon (2004 [1963]: 2) declarou, “de-colonialismo é o encontro entre duas forças congenitamente antagonísticas”. Ele insistia, “desafiar o mundo colonial não é uma confrontação racional de pontos de vista”, não um “discurso sobre o universal”, mas “a afirmação apaixonada pelo colonizado que seu mundo é fundamentalmente diferente”²⁴. Nesse “mundo maniqueísta”, o “colonizador não está contente em limitar fisicamente o espaço do colonizado, i.e., com a ajuda de seus agentes da lei e da ordem”, mas “transforma o colonizado em um tipo de quintessência do mal”. Colonizadores veem a si mesmos como autônomos, ativos, racionais, fortes, cuidadosos e razoáveis, definindo o colonizado como dependente, irracional, impulsivo, impotente, agressivo e cheio de vergonha. Sob o colonialismo, essas qualidades sagradas e profanas se tornam isomórficas com posições sociais verticalmente ordenadas, não apenas metaforicamente conectadas com hierarquias econômicas, políticas e culturais, mas metonimicamente alinhadas com cor de pele e localização espacial, com branquitude e negritude, metrópole e periferia.

A teoria de Fanon da luta anticolonial não desafiou nenhum desses significantes nem sua divisão maniqueísta; em vez disso, ela invertia os significados sociais com que estavam alinhados. Se os colonizadores estavam no topo no Tempo 1, no Tempo 2, depois da revolução, seriam os

24 A citação dessa passagem e da seguinte é de Fanon 2004 [1963]: 6.

25 A frase bíblica está em Mateus 19:30.

povos colonizados que seriam independentes e fortes, cosmopolitas e orgulhosos, e o velho mundo europeu deixado de lado, exausto, degradado, irracional e humilhado.

Para conceitualizar essa inversão, Fanon criou uma narrativa que temporalizou seus códigos binários moralmente pesados. Às qualidades abstratas de sagrado e profano foram dados carne e sangue, tornando-se protagonistas e antagonistas em um confronto apocalíptico pois “o tempo não pode mais ser o do momento ou da próxima colheita mas o do resto do mundo” (Fanon, 2004 [1963]: 135). Para Fanon, a descolonização “foca e altera fundamentalmente o ser, e transforma o espectador esmagado em um estado não essencial em um ator privilegiado, capturado de uma maneira virtualmente grandiosa no centro da História”. Ostensivamente secular, a narrativa é profundamente enraizada em uma estrutura judaico-cristã. Quando Fanon (2004 [1963]: 2) se propõe a “descrevê-la acuradamente”, ele sugere que a luta anticolonial pode “ser sumarizada nas conhecidas palavras: ‘Os últimos serão os primeiros’”²⁵.

O veículo que energiza esse enredo revolucionário, o evento que prepara sua resolução narrativa, é a violência justa. Descrevendo a “realidade nua” da descolonização, Fanon exclama (2004 [1963]: 3), ela “cheira a rubras balas de canhão e facas ensanguentadas”, explicando que “os últimos só podem ser os primeiros após um confronto sangrento e decisivo”. Contudo, “explodir o mundo colonial em pedacinhos” é mais do que simplesmente uma tática efetiva. É

também uma “imagem clara no entendimento e na imaginação de cada sujeito colonizado”, não apenas a violência física, mas a mítica, em sentido Soreliano (Sorel, 1915 [1908]). “Essa prática violenta é totalizante”, Fanon sugere, evocando a transformação da “serialidade” em “fusão”, que está no coração da *Crítica da razão dialética* de Sartre. É porque “cada indivíduo representa um elo violento da grande corrente” que “a luta armada mobiliza as pessoas, i. e. ela os empurra em uma única direção, para a qual não há volta” (50) A violência cria a catarse emocional da qual a resolução narrativa depende, forçando um novo entendimento moral da experiência de piedade e sofrimento: “a violência é uma força de limpeza. Ela livra o colonizado de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes passivas e desesperadas. Ela os fortalece e restaura sua autoconfiança” (Fanon, 2004 [1963]: 51)²⁶.

Mas se desconstruir o código e a narrativa que animam o texto de Fanon é necessário, isso não é suficiente para explicar o poder dramático de sua teoria. Um texto intelectual, não importa quão original e animado, é apenas isso – um roteiro disponível para informar a ação social, mas não a ação em si. Para se tornarem performáticas, as teorias sociais devem andar e conversar. Apenas se elas puderem ser inseridas com sucesso nas cenas sociais, serão capazes de se misturar com as ambições intelectuais dos pares e com a fome existencial de audiências leigas, um esforço que é por vezes facilitado, por vezes frustrado por esforços intervenientes de mediação crítica.

Grupos editoriais bem estabelecidos e

26 Evocar essa visão aristotélica clássica de catarse sugere os fundamentos dramatúrgicos do conceito psicanalítico de catarse nos quais Fanon se apóia quando teoriza a violência.

27 Para *Les temps modernes*, ver a publicação do draft do capítulo crucial de Fanon sobre a violência (n. 19, maio de 1961) e, por exemplo, Maurice Maschino, “L’An V de la révolution algérienne de Frantz Fanon”, *Les Temps modernes*, February-March, 1960.

28 Enquanto os elementos de performance aos quais me refiro aqui estão profundamente na materialidade, a troca entre Sartre e seus colegas com Fanon era muito mais em forma de dádiva que utilitária. Os escritos de Fanon já haviam afetado as visões que Sartre e seus colegas estavam desenvolvendo sobre a luta anticolonial, e essas visões fizeram com que eles estivessem ávidos para, em troca, colocar suas redes e influências a disposição de Fanon. Um rápido olhar em como a relação entre eles estava altamente carregada, como era simbiótica, pode ser obtido a partir do relato de Simone de Beauvoir, em *A força das circunstâncias*, do encontro de três dias que ela e Sartre tiveram com Fanon em Roma apenas cinco meses antes de sua morte. Sartre e Fanon conversaram virtualmente sem parar. Ao apertar a mão de Fanon em despedida, De Beauvoir recordava “tocar a paixão que queimava com ele”, asseverando que ele podia “comunicar aquele fogo” (Macey 2012: 8851).

29 “Havia ... o perigo de que o prefácio ofuscasse o texto em si, e muitas resenhas fizeram com que fosse assim ... Era como se o prefácio de Sartre estivesse ganhando vida própria ... ele era, no fim das contas, um grande atrativo para a venda” (Macey 2012: loc 8931, 8954, 8983).

amplamente conectados em Paris deram a Fanon acesso aos meios de produção simbólica, inclusive quando forneceram a mediação intelectual que preparou o empuxo crítico. Durante os anos 1950, textos de e sobre Fanon apareceram em *Esprit*, uma revista católica de esquerda, e em *Les Temps Modernes*²⁷. O intelectual mais poderoso e polarizador na França, o próprio Jean-Paul Sartre, organizou a performance intelectual decisiva de Fanon, a publicação de *Os Condenados da Terra*²⁸. No prefácio amplamente aclamado de Sartre ao livro, ele representou Fanon como um herói; “ele não tem medo de nada”, Sartre (2004 [1963]: xlvii) admiravelmente declara. Sartre (2004 [1963]: xlvi) escreve sobre a teoria de Fanon como se já houvesse uma fusão entre ela e os leitores coloniais: “O Terceiro Mundo se descobre e fala para si por sua voz”. Ele convida leitores intelectualmente sofisticados e politicamente comprometidos na metrópole a fazer o mesmo: “Fanon fala alto e claro. Nós europeus podemos ouvi-lo. A prova é que você está segurando esse livro ... Europeus, abram esse livro, olhem dentro” (Sartre 2004 [1963]: xlvii – viii). O Prefácio de Sartre teve um impacto tão extraordinário que por décadas parecia constituir uma companhia essencial à obra de Fanon²⁹.

Os Condenados da Terra tornou-se um best-seller internacional, seu autor ficou tão famoso que ele próprio passou a ser visto como o protagonista figurativo de sua própria teoria social. Macey (2012: 621) chega perto: Fanon emergiu como “um ícone revolucionário para qualquer propósito” que poderia “ser transposto para qualquer lugar e invocado em nome de qualquer caso”. A observação evoca a generalidade reificante do poder intelectual de Fanon, mas é enganadora. A teoria de Fanon só podia se tornar performativa em tempos e lugares muito particulares, quando a atmosfera, a audiência e os poderes de mediação cultural e políticos fossem adequados. Corrupção cega, miséria proibitiva e aterradora humilhação racial – isso tudo precisava estar no ar. Assim

como movimentos revolucionários exaltados e sonhos alucinatórios de liberação. Finalmente, nem discurso nem mobilização, mas apenas a violência parecia oferecer a saída.

A presença dessas condições explica a extraordinária explosão do texto profundamente dramático de Fanon na cena política e intelectual dos anos 1960, sua ausência explica o virtual desaparecimento da força intelectual de Fanon nas décadas seguintes.

Os líderes do partido dos Panteras Negras descreveram seu encontro com *Os Condenados da Terra* como epifânico. A obra “tornou-se leitura de referência para revolucionários negros na América”, recorda Kathleen Cleaver, “e influenciou profundamente seu pensamento” (1997: 214). Descrevendo a fusão do texto com a audiência mais coloquialmente, a revista nacionalista negra *Liberation Magazine* declarava “qualquer irmão no topo de um prédio (*rooftop*) pode citar Fanon” (Zolberg e Zolberg: 50). Bob Seale dizia ter lido o manifesto de Fanon seis vezes. “Eu sabia que Fanon estava certo e que ele tinha falado toda a verdade”. Seale recordava posteriormente, “mas como você torna ideias como as dele compreensíveis?”. Para responder essa questão, ele introduziu o texto a Huey Newton.

Um dia eu fui à casa [de Newton] e perguntei a ele se já tinha lido Fanon [e] ele disse que não ... Então um dia eu levei Fanon. Aquele irmão tinha que ler Fanon ... Nós nos sentávamos com *Os Condenados da Terra* e conversávamos, íamos a uma outra seção ou capítulo de Fanon e Huey explicava em profundidade ... Ele já conhecia. Ele ia às ruas. Nós conversávamos pelas ruas e debatíamos com alguém e nesse processo de discussão e argumentação, Huey citava fatos, citava aquele material e oferecia uma percepção disso” (Seale, 1991: 25 – 26).

Uma premissa fundadora do partido dos Panteras Negras era que os Estados Unidos

30 Kelley e Esch (2008) notam que o capítulo de Fanon “Sobre a violência” em *Os condenados da Terra* era o “favorito perpétuo entre os militantes”.

abrigava um conflito, nas palavras de Eldridge Cleaver, entre a “colônia negra” e a “terra de origem branca” (Cleaver, 1969: 157). Stokely Carmichael (1967) se referia à população negra como “uma colônia dentro dos EUA” em um controverso discurso em Havana em 1967. Quando o *Student Non-Violent Coordinating Committee* (SNCC) passou dos direitos civis para a insurreição, seu fundador James Forman (1971) lançou um panfleto declarando “nós somos um povo colonizado nos Estados Unidos” e os militantes do SNCC começaram a promover encontros (*rap sessions*) sobre Fanon e Camus (Rushdy, 1999: 46). As demonstrações públicas de violência dos Panteras Negras – carregar armas, organizar forças militares de defesa – também estavam ligadas ao poder intelectual de Fanon. Kathleen Cleaver (1997: 214) recorda, “a análise de Fanon parecia explicar e justificar a violência espontânea atingindo os guetos negros por todo país e ligava as insurreições incipientes à emergência de um movimento revolucionário”³⁰. Forman (1997: 106) escreveu, “apenas a violência pode libertar totalmente um povo colonizado”. Em seu discurso em Havana, Carmichael (Kaufman, 1998) anunciou, “nós estamos preparando grupos de guerrilha urbana para nossa defesa nas cidades”, proclamando, “vai ser uma luta de vida ou morte”.

O poder intelectual de Fanon também reverberou muito além da cena norte-americana. Che Guevara, o revolucionário cubano que defendeu a guerra de guerrilhas como o caminho para a insurreição, teve um extraordinário interesse pessoal em Fanon. Em 1964, Guevara viajou à Argélia para uma entrevista com a viúva de Fanon, Josie, ficou lá por dois meses³¹, e depois, nesse mesmo ano, organizou a tradução e publicação cubana de *Os Condenados da Terra*³². Não apenas havia “uma notável correspondência entre os escritos de Che e as ideias de Fanon sobre a importância da ação violenta pelos oprimidos, a unidade antiimperialista do Terceiro Mundo e a busca por um novo modelo de socialismo”,

mas Michael Lowy (2007: 73) vai além para sugerir que a leitura de Guevara de Fanon pode ter “inspirado seu projeto de participar na luta armada na África em 1965 – 1966”. Líderes da Frente de Libertação de Quebec (FLQ) e da Libertação Palestina (PLO) estudaram Fanon (Macey 2012: 738, 773); assim como o soldado do Exército Republicano Irlandês (IRA) Bobby Sands, na prisão de H-Block em Belfast, onde encontrou múltiplas cópias nas prateleiras (Bhabha, 2004: xxix).

As condições sociais que prepararam as audiências para a explosiva performance intelectual de Fanon se dissiparam com o tempo, de modo muito mais quieto mas quase tão rápido quanto tinham aparecido anteriormente. No mundo desenvolvido, grupos raciais subordinados voltaram-se tanto para a esfera civil quanto para fora. Não foram os Panteras Negras, mas o movimento não violento de Martin Luther King que conseguiu expandir os direitos civis, sociais e políticos de milhões de trabalhadores afroamericanos, deixando uma subclasse desprovida de vontade política e recursos culturais para levar adiante a luta (Alexander 2006: 213-391). O movimento descolonizador fora do Ocidente também não se deu como Fanon previu. A guerra de guerrilha não foi a regra, mas a exceção, a maior parte das colônias atingiu a independência de maneira relativamente pacífica por um processo político. Sua posição altamente desigual em face de seus antigos senhores coloniais, todavia, não mudou significativamente. E o universalismo esclarecido em que Fanon tinha esperanças raramente podia ser sustentado após os os inebriantes anos pós-emancipação; em vez disso, ideologias étnicas, religiosas, raciais e nacionalistas ganharam a cena.

Na sequência desse ambiente radicalmente modificado, o *zeitgeist intelectual* passou de anti para pós-colonial. Mesmo que tenha se tornado parte do panteão intelectual, o impacto social de *Os Condenados da Terra* se

31 A entrevista apareceu no número de 26 de dezembro da revista *Révolution Africaine* (James 2001 [1969]: 156).

32 Ver a seção “*Che reads The Wretched of the Earth*” in Young 2003: 121-122.

dissipou. Na era da diferença multicultural e da hibridiz cultural, o interesse acadêmico moveu-se para a obra anterior de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de 1952, que, apesar de sua relevância contemporânea, não era tão fecundo quanto a obra que, uma década depois, fez sua fama anticolonial.

Intelectuais estão sempre trabalhando com palavras, tentando dar à luz alguma coisa, uma ideia ou um sentimento, não simplesmente oferecendo descrições de coisas já conhecidas. Assim, intelectuais são sempre performativos, no sentido da filosofia de Austin (1957). Apenas raramente, todavia, eles se tornam sociologicamente performativos. Para tanto, eles precisam criar ideias que não sejam apenas espertas, mas dramáticas, que permitam que tempos sombrios sejam entendidos existencialmente e sinalizem um caminho para a luz. É preciso haver também vida intelectual após a morte. Ideias precisam ser levadas adiante por discípulos e inseridas na praticidade da cena social. Poder e materialidade são necessários, mas não suficientes, pois no fim é a audiência que decide. A recepção não define a qualidade das ideias, mas decide seu efeito. A pragmática cultural determina o poder intelectual.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey C. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press, 2006.

_____. “Marxism and the Spirit of Socialism: Cultural Origins of Anti-Capitalism”. *Thesis Eleven*, n. 100, p. 84-105, fev. 2010.

_____. “Market as Narrative and Character: For a Cultural Sociology of Economic Life”. *Journal of Cultural Economy*, vol. 4, n. 4, p. 477-488, 2011.

_____. *Performance and Power*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011

_____. “Seizing the Stage: Social Performances from Mao Zedong to Martin Luther King Jr., and Black Lives Matter Today.” *TDR: The Drama Review*, Published by The MIT Press, vol. 61, n. 1, p. 14-42, 2017.

ALEXANDER, Jeffrey C; SMITH, Philip. “The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics”. In: ALEXANDER, J.C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 11-26.

ALL WATCHED OVER BY MACHINES OF LOVINGGRACE: Love and Power. Documentário de Adam Curtis. 59min33seg. United Kingdom: BBC Production. 2011. Disponível em: <https://vimeo.com/groups/96331/videos/80799353>

ALEXANDER, Ronald N. Jacobs; SMITH, Philip (Org.) *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press, 2012.

APTER, David E.; SAICH, Tony. *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

BAERT, Patrick. *The Existentialist Moment: Sartre's Rise as a Public Intellectual*. Cambridge: Polity Press, 2015.

BARTMANSKI, Dominik. “How to Become an Iconic Intellectual: The Intellectual Pursuits of Malinowski and Foucault.” *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n.4, p. 426-452, 2012.

BHABHA, Homi. “Foreword: Framing Fanon.” In: FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Grove Press, 2004, p. vii-xli.

BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

- _____. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- BURNS, Jennifer. *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CARMICHAEL, Stokely. "Black Power and the Third World: Address to the Organization of Latin American Solidarity." Thornhill, Ontario: The Third World Information Service, 1967.
- CLEAVER, Eldridge. *Post-Prison Writings and Speeches*. New York: Random House, 1969.
- CLEAVER, Kathleen. "Back to Africa: The Evolution of the International Section of the Black Panther Party (1969-1972)." In: Jones, Charles (ed.). *The Black Panther Party Reconsidered*. New York: Black Classic Press, 1997, p. 211-254.
- DAVIES, Howard. *Sartre and "Les Temps Modernes"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DE MAN, Henry. (1927) *The Psychology of Marxian Socialism*. New York: Transaction, 1984.
- DOWD, Maureen. "Where Atlas Shrugged is Still Read – Forthrightly," *Week in Review, New York Times*, September 13, 1987.
- EISENSTADT, S.N. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of the Clerics." *European Journal of Sociology*, vol. 23, n. 2, p. 294-314, 1982.
- EYERMAN, Ron; JAMESON, Andrew. *Seeds of the Sixties*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- FANON, Frantz. (1952). *Black Skin, White Masks*. Tradução de Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008.
- _____. (1961) *The Wretched of the Earth*. Tradução de Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004.
- FORMAN, James. "A Year of Resistance." In: GERASSI, John. *Towards Revolution: Vol. II, The Americas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 700-703.
- _____. (1972) *The Making of Black Revolutionaries*. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- FRANZEN, Jonathan. "The Pathway to Freedom." *Guardian Review*. May 26, 2012.
- FREUD, Sigmund. (1923) *The Ego and the Id*. Tradução de James Strachey. New York: W.W. Norton, 1962.
- _____. (1930) *Civilization and Its Discontents*. Tradução de James Strachey. New York: W.W. Norton, 1962.
- GOULDNER, Alvin W. *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Macmillan, 1979.
- GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks (1929-1937)*. Traduzido e editado por Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- GUATTARI, Felix. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- HALL, Stuart. "Interview with Stuart Hall." In: FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Direção Isaac Julien. UK: Arts Council of England, 1996.
- HELLER, Anne C. *Ayn Rand and the World She Made*. New York: Doubleday, 2009.
- JAMES, Daniel. (1969) *Che Guevara: A Biography*. New York: Cooper Square Press, 2001.

- KAUFFMAN, Michael T. "Stokely Carmichael, Rights Leader Who Coined 'Black Power,' Dies at 57." *New York Times*, November 16, 1968.
- KELLEY, Robin D. G; ESCH, Betsy. "Black Like Mao: Red China and Black Revolution". In.: HO, Fred; MULLEN, Bill V. *Afro- Asia: Revolutionary Political and Cultural Connections Between African-Americans and Asian-Americans*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- KEYNES, John Maynard. *The Economic Consequences of the Peace*. New York: Harcourt, Brace and Howe, 1920.
- _____. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. London: Macmillan, 1936.
- KING, Richard. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- KONRAD, George; SZELENYI, Ivan. *The Intellectuals on the Road to Class Power: A Sociology of the Intelligentsia in Socialism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979.
- LAMONT, Michele. "How To Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida". *The American Journal of Sociology*, vol. 93, n. 3, p. 584-622, 1987.
- LÖWY, Michael. *The Marxism of Che Guevara: Philosophy, Economics, Revolutionary Warfare*. London: Rowan & Littlefield, 2007.
- MACEY, David. *Frantz Fanon: A Biography*. 2nd Edition. London: Verso. Kindle, 2012.
- MARX, Karl. (1867) *Capital. Vol. 1*. Moscow: International Publishers, 1962.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederic. (1848) *The Manifesto of the Communist Party in Marx and Engels: Selected Works*. Moscow: International Publishers, 1962.
- MCLELLAN, David. *Marxism after Marx*. London: Macmillan, 1979.
- MICHELS, Robert. (1911) *Political Parties*. Tradução de Eden Paul e Cedar Paul. New York: Free Press, 1962.
- MORGAN, Marcus; BAERT, Patrick. *Conflict in the Academy: A Study in the Sociology of Intellectuals*. London and New York: Palgrave Pivot, 2015.
- NEWTON, Huey. (1973) *Revolutionary Suicide*. New York: Penguin, 2009. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=WvZPJyeUTUUC&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>
- RIEFF, Philip. *Freud: The Mind of the Moralizer*. New York: Viking, 1959.
- ROAZEN, Paul. *Freud and his Followers*. New York: Knopf, 1971.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- RUSHDY, Asraf H. A. *Neo-slave Narratives: Studies in the Social Logic of a Literary Form*. Oxford University Press, 1999.
- SARTRE, Jean Paul. (1943) *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library, 1956.
- _____. (1948) *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Trans. George J. Becker. Schocken, 1995.
- _____. (1963) "Preface," pp. xliii – lxii, Fanon, *Wretched of the Earth*, 2004.
- _____. (1945) *Existentialism as a Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- SCHORSKE, Carl E. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Knopf, 1980.

SCOTT, Darieck. *Extravagant Abjection: Blackness, Power, and Sexuality in the African American Literary Imagination*. NYU Press, 2010.

SEALE, Bobby. (1970) *Seize the Time: The Story of the Black Panther Party and Huey P. Newton*. Baltimore: Black Classic Press, 1991.

SEKYI-OTU, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SHILS, Edward A. *Intellectuals and the Powers and Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

SKIDELSKY, Robert. *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed 1883-1920*. London: Macmillan, 1983.

_____. *John Maynard Keynes: The Economist as Savior 1920-1937*. London: Macmillan, 1992.

SOREL, Georges. (1908) *Reflections on Violence*. London: George Allen and Unwin, 1915.

SUN, Feiyu. "Social Suffering and Political Confession: Suku in Modern China". *Peking University Series on Sociology and Anthropology*, vol. 1. Singapore: World Scientific Publishing, 2013.

WEISS, Gary. *Ayn Rand Nation*. New York: St. Martin's Press, 2012.

YOUNG, Robert. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ZEILIG, Leo. "Pitfalls and radical mutations: Frantz Fanon's revolutionary life." *International Socialism*, n. 134, 2012. Disponível em: http://isj.org.uk/pitfalls-and-radical-mutations-frantz-fanons-revolutionary-life/#134zeilig_8

ZOLBERG, Aristide; ZOLBERG, Vera. "The Americanization of Frantz Fanon". *The Public Interest* 9, 1967.