

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

## Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo da raça e classe como castas\*

*Nietzsche and Fanon on the Political Breeding of Race and Class as Caste\*\**

Donovan Miyasaki

Professor de Filosofia na Wright State University, Ohio, Estados Unidos. Contato: [donovan.miyasaki@wright.edu](mailto:donovan.miyasaki@wright.edu)

**Resumo:** A *Genealogia da Moral* de Nietzsche sugere que aristocracias produzem um contratipo escravo perigoso de agência moral fundada no ressentimento, que exhibe uma moral da resignação. No decorrer do texto, ele associa registros biológicos e políticos, ao falar de *tipos* humanos como “espécies” (*die Spezies*) e de *classes* como “raças” (*die Rassen*), logo implica que todos os tipos humanos são socialmente construídos e que sua causa primária é a organização política. É neste sentido que Nietzsche é um “aristocrata radical”. Contra a visão conservadora de que a hierarquia social reflete uma ordem fixa na natureza, ele reconhece que hierarquias *criam* os tipos que buscam preservar, precisamente contra a contingência *natural*. Isto coloca um dilema prático para as aristocracias: como manter uma subclasse sem suscitar uma psicologia e uma moral escravas que [inevitavelmente] enfraquecerão os valores aristocráticos? Em outros textos, Nietzsche responde com sua interpretação da lei Hindu de Manu. Cada aristocracia deve criar a ilusão de que classes são *castas naturais* em vez de construções políticas. Sistemas de castas são instituições culturais e ideológicas feitas para proteger sistemas de classes, por darem aparência de “espécies” fixas às identidades de classe: formas profundamente internalizadas de psicologia e agência moral, que reforçam posições de classe por serem mais rigidamente definidas e facilmente reconhecidas socialmente. Em *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon, de forma subversiva, redireciona essa teoria para longe das metas reacionárias de Nietzsche, na direção de outras revolucionárias, aplicando a lógica de Nietzsche à hierarquia racializada da colonização. Fanon também torna turva a linha entre social e biológico, referindo-se a colonizador e colonizado como “espécies” diferentes (*espèces*) e sugere que uma posição social faz com que os indivíduos agrupados em classe desenvolvam as profundas identidades psicológicas e morais características de castas. Para Fanon, a raça é o meio primário de sociedades colonizadas darem suporte *material* à ideologia de casta. Apesar de socialmente determinados, conceitos de raça são ancorados em diferenças visíveis, conferindo à posição de classe do colonizado a falsa aparência de naturalidade. No entanto, contra Nietzsche, que culpa o oprimido pela moralidade do escravo, Fanon insiste que “o colonizador cria o colonizado.” A psicologia escrava se origina da classe dominante que, para salvar sua boa consciência, reinterpreta o privilégio como mérito, adotando uma visão maniqueísta de que os colonizados são essencialmente maus, o que leva ao bem assentado ódio contra eles como *casta racializada*. A *psicologia primária do ressentimento* dos colonizadores produz uma

\* Tradução de Plínio Ubiratan Figueiredo Vieira (Doutorando em Filosofia pelo PPGF da UFRJ). Revisão técnica da tradução de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

\*\* Gostaríamos de expressar nosso agradecimento ao professor Donovan Miyasaki, por ter se disposto muito gentilmente a colaborar com o presente dossiê e se adequado às nossas restrições de prazo (nota do editor convidado).

---

psicologia secundária do ressentimento entre os colonizados, dando forma a ambos como “espécies” opostas, identidades fundamentadas na exclusão um do outro, empurrando o colonizado não (como Nietzsche pensa) na direção de uma revolta *moral*, mas na direção de uma revolução política. A reconstrução crítica de Fanon da teoria de castas de Nietzsche tem três consequências importantes. Primeiro, a análise de Nietzsche implica, contra suas próprias esperanças, que aristocracias necessariamente produzem sua própria queda. Segundo, se raça é politicamente construída como uma forma dissimulada de classe, o racismo não pode ser superado sem a superação das estruturas de classe cuja dissimulação motivou sua criação. Contudo, terceiro, se o sistema de castas produz não somente atitudes racistas, práticas e estruturas sociais, mas também o racista como *espécie* de identidade psicológica fundamentada no ressentimento, então enquanto classes políticas podem esclarecer as origens históricas do racismo, isto não evitará a *continuidade* do racismo dentre os membros existentes daquele tipo. Por consequência, políticas antirracistas não podem ser reduzidas a problemas de classe ou raça isoladamente.

## Introdução

A influência da *Genealogia da Moral* de Nietzsche em *Os Condenados da Terra* de Frantz Fanon tem sido pouco apreciada, em parte porque tanto o conteúdo político quanto o método do materialismo histórico implícitos na *Genealogia* têm sido ignorados. Neste trabalho, defendo que Fanon se inspira neste aspecto político negligenciado, para reconstruir, criticamente, a história da psicologia e da moral do ressentimento escravo, remontando suas origens à classe dominante em oposição a uma subclasse, e localizando a causa primária na desigualdade material que estrutura as sociedades aristocráticas.

A principal implicação desta reconstrução crítica é que a sociedade compartimentada do colonialismo e os valores maniqueístas representam um extremo para o qual tende toda sociedade moderna baseada em classes: para um sistema de castas que funde raça e classe por meio de um “cultivo” (*züchten*), que Fanon chama “espécies” distintas (*espèces*): identidades internalizadas, racializadas, que dão suporte à ideologia da hierarquia natural e à ilusão de superioridade moral da classe dominante, por meio da demonização de uma subclasse, percebida como essencialmente má. Neste processo, Fanon se prova um exemplar pensador de esquerda nietzscheaneamente inspirado [*Nietzschean leftist*] (em oposição a um “nietzscheano de esquerda” [*left Nietzschean*]): um filósofo político que mobiliza criticamente as melhores intuições filosóficas descritivas de Nietzsche contra os piores preconceitos de Nietzsche – majoritariamente *não-filosóficos* –, tal como eles ganharam expressão em seus objetivos políticos normativos. De forma mais concreta, Fanon foi bem-sucedido em sua tentativa de fazer com que a política histórico-materialista de cultivo defendida por Nietzsche se voltasse contra seu objetivo explícito de cultivar aristocracias que fossem capazes de evitar o efeito colateral de uma moral dos escravos.

Podemos extrair disso duas conclusões principais. Primeiro, Fanon mostra que, se a psicologia e a moral da subclasse são derivadas, uma inversão da psicologia e dos valores do ressentimento maniqueístas, violentos e orientados pelo ódio da própria classe dominante, então as aristocracias só poderão ser superadas por meio de revolução política, não por meio de uma reforma. Em segundo lugar, Fanon apresenta uma nova razão para rejeitar o reducionismo de raça e de classe. Se o racista, enquanto um tipo psicológico, é produzido pela desigualdade material e serve como suporte ideológico para a mentira nobre da hierarquia natural, então ele não pode ser eliminado sem a superação do sistema de classes. No entanto, como o racismo está fundado na produção política do racista como um tipo pertencente a uma casta, em uma forma profundamente arraigada de psicologia do ressentimento e não em um mero erro epistêmico ou moral, uma política de classe, tomada isoladamente, só pode eliminar o racismo futuro, mas não capaz de é resistir de um modo efetivo às formas já existentes.

### 1. A *Genealogia* como uma política histórico-materialista de cultivo aristocrático

A *Genealogia da Moral* de Nietzsche é antes de tudo uma obra de filosofia política, e só secundariamente de filosofia moral. Do mesmo modo, ela é mais bem compreendida em termos do método do materialismo histórico, apesar de, claro, em um sentido mais amplo e descritivo, compatível com o aristocratismo de Nietzsche (MIYASAKI, 2022a, II.7). Embora Nietzsche identifique a origem de sentimentos baseados no *ressentimento* com o intuito de colocá-los em questão, ele o faz na medida em que identifica a origem de toda moralidade na organização política. O que ele avalia criticamente não são moralidades ou psicologias, mas os ordenamentos políticos que as promovem e as condições materiais que lhes dão suporte. Desta maneira, a *Genealogia* avalia tipos humanos e seus valores de um ponto de vista não moral, mas material e político: como algo que tanto pode resultar do florescimento ou do malogro social da dominação ou da submissão, da saúde ou da fraqueza, quanto pode induzir a eles.

Esta identificação das origens políticas de tipos e valores serve ao objetivo nietzschiano de selecionar e preparar o solo para sociedades que promoverão tipos presumidamente mais elevados, um projeto político ao qual ele se refere por vezes como “cultivo seletivo” (*züchten*, também “cultivo” ou “disciplina”) (BM 203, A 3, CI, Os “melhoradores” da humanidade) e que pode ser entendido em dois sentidos distintos. Primeiro, uma política do cultivo não teoriza princípios normativos e então tenta nos persuadir a adotá-los. Preferivelmente, é uma *metapolítica descritiva*, que não nos diz o que a política *deveria* fazer, mas o que toda política necessariamente faz, identificando condições únicas materiais e políticas que

“cultivam” tipos únicos de moralidade e agência moral. Cada ordem política é uma máquina para manufaturar sistemas de valores que são internalizados e correspondem a tipos psicológicos e morais. Neste sentido, toda política é, intencionalmente ou não, política de cultivo. Indivíduos não produzem sociedades. Sociedades produzem indivíduos na medida em que produzem as formas de agência moral ou organizações de impulsos que [por sua vez] moldam o modo como vivem, fazem escolhas e encontram sentido (MIYASAKI, 2022a, II.8.1).

Segundo, em um sentido normativo, a noção de “cultivo” não se refere ao *objetivo*, mas aos *meios efetivos* de política. Se as condições materiais de uma sociedade dão suporte a certos ordenamentos políticos, que por sua vez produzem certos tipos de moralidade e agência, então qualquer política pode ser bem-sucedida em promover sua visão preferida de humanidade, bastando ser capaz de mudar estas condições materiais, em detrimento da persuasão ou educação moral e racional. Nota-se que nenhum dos dois sentidos da política do cultivo nos compromete com o programa político aristocrático de Nietzsche (MIYASAKI, 2022a, II.8.2).

Além disso, não devemos entender *züchten* primariamente em seu uso como metáfora *zoológica* – por exemplo, quando Nietzsche fala em “criar um animal com a prerrogativa da promessa” ou no contraste entre uma moralidade enquanto cultivo seletivo e uma moralidade enquanto “domesticação [*zähmen*] da besta humana” (GM II 1; CI, Os “melhoradores” da humanidade 2, 5). Em suas obras tardias, *züchten* é mais frequentemente uma metáfora *botânica* – por exemplo, quando ele pergunta “onde e como a planta homem tem crescido mais forte”, ou descreve uma “estufa para plantas raras e excepcionais” que dá “origem a pessoas excepcionais, que possuem as qualidades mais perigosas e atraentes” (BM, 242; VP 898).<sup>1</sup>

Para entender melhor a filosofia política de Nietzsche, particularmente suas implicações para nossa concepção de “raça”, deveríamos interpretar *züchten* primariamente no último sentido. A política de cultivo como política *horticulora* e *agriculora*, cuja principal atividade consiste em transformar a terra (as condições materiais de nossa existência social) em jardins e campos (estruturas social, econômica e política) nos quais se *cultivarão* a sobrevivência e proliferação das formas preferidas de psicologia humana e agência moral.<sup>2</sup> Por esta razão, *züchten* será traduzido como “cultivo” ao invés de “criação.”

---

<sup>1</sup> Ver também BM 6, 44, 224, 262, 258; CI, Os “melhoradores” da humanidade 4, Incursões de um extemporâneo 18, 38; CW, O que admiro. Para mais referências de *züchten* como metáfora botânica, cf. Miyasaki, 2022b, IV.8.1.

<sup>2</sup> Winchester interpreta a noção de cultivo em termos biológicos por rejeitar a falsa alternativa que seria interpretar cultivo em termos de educação (2005, p. 270). Contudo, cultivo não diz respeito

O propósito primário da *Genealogia* é colocar um problema para o seu próprio objetivo político de criar uma aristocracia que aprimore os supostos tipos mais elevados. O problema é que todos os exemplares de seu tipo preferido existentes até o momento só foram possíveis por “golpes de sorte” – e como produtos de aristocracias que também produziram o oposto, o assim chamado tipo escravo (A 4). Pior, este tipo é psicologicamente definido pelo *ressentimento* contra o tipo “nobre”, mais elevado. Antecipando o desenvolvimento desse ponto por Fanon, os escravos são maniqueístas psicológicos: seus valores, seu caráter e sua identidade são inteiramente redutíveis à sua rejeição dos nobres, que eles percebem como absolutamente maus. A psicologia maniqueísta da classe dos escravos, combinada com seu maior número, garante a gradativa vitória cultural da moral escrava, o que acaba por solapar os valores aristocráticos e sua política.

Deste modo, a política nietzschiana do cultivo não pode simplesmente fazer engenharia reversa de tipos psicológicos característicos de aristocracias históricas sem suscitar outra revolta escrava na moral. Em vez disso, ele deve criticar a aristocracia tradicional, inspirando-se nos acertos e erros das classes dominantes históricas para desenvolver uma nova versão do nobre, cultivada por uma política nova e “radicalmente aristocrática”. Esta reconceitualização crítica da nobreza e da aristocracia é a tarefa primária de seus últimos escritos, de modo que não devemos descartar com tanta rapidez o entusiasmo um tanto superficial de Nietzsche com o rótulo de “aristocratismo radical” cunhado por Georg Brandes. Nessa expressão ele reconheceu a tarefa central de suas últimas obras: não um retorno à aristocracia tradicional, mas sua reinvenção. Embora o programa político preferido de Nietzsche seja anti-igualitário, antidemocrático e antissocialista, não é verdadeiramente “reacionário” ou “conservador.”<sup>3</sup> A base do conservadorismo é a crença em uma hierarquia natural que justifica moralmente uma sociedade hierárquica, que designa posições sociais e funções por características supostamente inatas das classes, raças, gêneros, tratados como tipos naturais. Uma política conservadora diz respeito, sobretudo, à autoridade, cuja legitimidade se baseia, em última análise, em sua conformidade com a natureza – uma natureza identificada por vezes, mas nem sempre, com o divino.

Em contraste, a política radical de direita de Nietzsche assume justamente uma visão oposta. Começa com a morte de Deus, bem como de todos os representantes tradicionais da autoridade divina: natureza, estado, igreja e o Eu. Diferente da aristocracia tradicional, a aristocracia radical tem suas raízes na

---

primordialmente nem à biologia nem à educação, mas à transformação das condições materiais de vida que moldam a mente e o corpo.

<sup>3</sup> Ver MIYASAKI, 2022b, I.3.

rejeição da natureza como o fundamento para o valor moral ou a legitimidade política: “desenvolvimento não está necessariamente ligado a elevação, acréscimo ou fortalecimento” (BM 188). A natureza não cultivada é “absolutamente esbanjadora e indiferente” para o melhoramento humano; a “luta por existência” tende “à desvantagem do forte, do privilegiado, das exceções afortunadas. Espécies não crescem em perfeição: o fraco continua ganhando dominância sobre o forte” (CI, Incursões de um extemporâneo 14).<sup>4</sup> Assim, a política deve *criar* uma hierarquia *artificial* feita não para espelhar a natureza, mas para promover o florescimento humano. Em contraste com o critério de criação de animais, orientado pelos valores que asseguram a sobrevivência, a política do cultivo serve a um objetivo estético e não biológico: *embelezar* ao invés de preservar a humanidade, ajustando a natureza aos fins da humanidade ao invés de ajustar a humanidade aos fins da natureza.<sup>5</sup>

O aristocratismo de Nietzsche é radical porque ele busca criar uma hierarquia social que não pode ser justificada pelo apelo à sua fundação na hierarquia natural. É por essa razão que ele prefere definir a política como a criação e legislação de valores, ao invés de defini-la em termos de descoberta, demonstração e justificação dos mesmos (BM 211). Contudo, isto requer uma aristocracia que não seja minada pela moral dos escravos, um arranjo no qual a subclasse encontre um tipo modesto de felicidade. A *Genealogia* termina com esta sugestão: se não é o sofrimento, mas a falta de propósito que cria a psicologia do ressentimento típica dos escravos (GM III 28), então uma aristocracia radical, se quer ser bem-sucedida, deve conferir um significado à sua subclasse.<sup>6</sup>

## 2. O Sistema de castas [do código] de Manu como uma política radicalmente aristocrática da mentira nobre

Nietzsche se volta então para as Leis de Manu, que estabeleceram o sistema de castas Hindu, buscando novamente um precedente histórico, não com o intuito de replicá-lo, mas de corrigi-lo. Em contraste com as aristocracias greco-romanas, que não são projetos conscientes de cultivo, mas a obra de “artistas inconscientes” (GM II 17), Manu é uma aristocracia *radical*, que cultiva *intencionalmente* uma ordem hierárquica, ao invés de assumir, como os nobres da *Genealogia*, que a hierarquia ocorre naturalmente e que eles, convenientemente, estão no topo. Uma

---

<sup>4</sup> Ver também BM 9, 13; A 4.

<sup>5</sup> Esta é uma razão para desconfiarmos de toda interpretação “perfeccionista”, uma tradição ética ligada a suposições dúbias de que a natureza tem intenções em relação a como devemos ser e que somos obrigados a obedecer a essas suas intenções. Ver, por exemplo, Conway (1996), Conant (2001), Hurka (2007), Katsafanas (2013) e Church (2015). Para críticas à leitura perfeccionista, ver Lemm (2007) e Miyasaki (2022a, I.4).

<sup>6</sup> Ver MIYASAKI (2022b, I.3.2).

aristocracia radical cria intencionalmente uma hierarquia artificial precisamente porque *reconhece* que os tipos mais elevados não se impõem naturalmente. Eles aparecem de forma fortuita, esporádica e isolada, não como povos, nações, gêneros ou classes com características fixas e essenciais (A 4, CI, Incursões de um extemporâneo 14).

Nietzsche começa seu comentário sobre [o código de] *Manu* afirmando que toda moral se funda em uma versão da “mentira sagrada” de Platão (A 55), mas contrasta as “finalidades ruins” do cristianismo com o objetivo mais nobre [do código] de *Manu*: “ele permite que as classes nobres... se destaquem da multidão; valores nobres em toda parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida, – o *sol* brilha em todo o livro inteiro” (A 56). Aqui temos a súpula perfeita da política segundo Nietzsche: valores não são verdades morais, mas mentiras legisladas que podem justificar a si mesmas *a posteriori* se lograrem êxito na criação de um “sentimento de perfeição” e bem-estar “por si mesmas”, tornando supérflua sua justificação moral. Para Nietzsche, uma política, como tudo mais, está justificada somente se não *precisar* de justificação (MIYASAKI, 2022b, I.2.2).

De que maneira as Leis de *Manu* tentam alcançar uma tal forma de existência social autojustificada, mesmo para os que se encontram no nível mais baixo da hierarquia social? Ao convencer a subclasse de que seu sofrimento tem um propósito, que o lugar dela na ordem social é núcleo essencial da identidade das classes, que a natureza os fez com o propósito de preencher sua função de classe. Em outras palavras, a aristocracia *radical* se protege do efeito colateral da moralidade escrava ao promover conscientemente a ideologia da aristocracia *tradicional*: que “a natureza, não *Manu*, separa” os indivíduos em classes e que “a lei maior da própria vida, ao dividir em três tipos, é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos” (A 57).

Esse tipo de ideologia parece um escudo frágil contra o rancor virulento que Nietzsche atribui aos oprimidos. Contudo, como um bom – ainda que inadvertido – materialista histórico, ele enfatiza não a *ideologia* de *Manu*, mas seu método *material* de *incorporá-la* à psicologia individual: “Este é o pressuposto para todo tipo de maestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida. Estabelecer um código no estilo de *Manu* significa dar para um povo o direito de se tornar mestre um dia, tornar-se perfeito – aspirar à mais elevada arte da vida. *Para este fim, isso deve ser tornado inconsciente.*” (A 57) Os indivíduos devem internalizar a ideologia de uma forma tão profunda que eles presumem automaticamente que o sistema de castas de *Manu* sempre existiu, que as pessoas sempre se encaixaram em suas categorias e que nenhuma outra sociedade é imaginável ou desejável: “a ordem de castas, a lei

---

mais suprema e dominadora não é nada mais que a sanção de uma *ordem natural*, a legalidade natural *par excellence*.” (A 57)

A aristocracia radical busca, portanto, criar uma sociedade em que “todos encontrem o privilégio em seu próprio tipo de ser,” alcançando uma felicidade modesta no cumprimento de um papel socialmente designado:

Para ser uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função – você precisa estar destinado para isto por natureza: *não* é a sociedade, mas antes o tipo de *felicidade* de que a vasta maioria das pessoas é capaz que faz delas não mais que máquinas inteligentes. Para o medíocre, a mediocridade é uma felicidade, a maestria em uma única coisa, a especialização, como um instinto natural. (A 57)

Os indivíduos não precisam ser forçados ou persuadidos a se conformarem com sua posição de classe se eles se identificam completamente com ela, conquistando “um perfeito automatismo do instinto... o pressuposto de todo tipo de maestria, de todo tipo de perfeição na arte da vida.” (A 57) Isso é o que Nietzsche realmente quer dizer com *züchten*: a produção política de instintos inconscientes que integram perfeitamente um indivíduo à sua existência, ao criar um sentido de felicidade, de maestria e perfeição – em outras palavras, ao criar *amor fati* (MIYASAKI, 2022a, I.5.2-3). O desafio do aristocratismo radical é permitir que todas as castas, e não apenas a casta dominante, alcancem esse sentido de adequação à sua existência, prevenindo desse modo o desenvolvimento da psicologia e da moral escravas. Para conseguir isso, ele precisa transformar conceitos *descritivos* de hierarquia *política* em conceitos *normativos* de hierarquia *espiritual e moral*, incentivando os indivíduos a confundirem o que eles *são* com o que eles *devem e merecem ser*.

A análise de Nietzsche das Leis de Manu estabeleceu, portanto, duas diferenças principais entre a aristocracia tradicional e a radical. Em primeiro lugar, a aristocracia radical não acredita genuinamente que a hierarquia seja natural ou moralmente justificável. É um projeto *conscientemente ideológico* de *transformação de classes em castas*: grupos cujos membros estabelecem inconscientemente uma equivalência entre suas posições de classe e sua *natureza essencial*. Em segundo lugar, para atingir seu objetivo de aprimorar os tipos superiores, a aristocracia radical tem que tornar supérflua a questão dos fundamentos naturais ou das justificativas morais, promovendo o *amor fati* em todos os níveis sociais, inclusive na subclasse.

### 3. O paradoxo dos párias como origem da ideologia racalista

Por que Nietzsche pensa que o sistema de castas de Manu é mais efetivo que a aristocracia tradicional? A resposta se relaciona à intrigante concepção nietzscheana de “raça”. Ele descreve os sistemas de castas como “o *cultivo* de um tipo particular de raça e tipo [*Rasse und Art*]” – no caso de Manu, “quatro raças [*Rassen*] de uma vez: uma raça sacerdotal; uma raça guerreira, uma mercadora e agricultora; e finalmente uma servil, os Sudras” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3). Mas o que ele quer dizer com “raça” e como ela difere de “tipo”?

Podemos ter uma noção melhor do que ele tem em mente pelo exame dos métodos de Manu. Nietzsche não menciona as leis que governam a sexualidade ou o casamento, como seria de se esperar caso ele reduzisse a raça à biologia. Em vez disso, ele se concentra nas práticas de higiene cotidianas e na satisfação das necessidades materiais básicas.<sup>7</sup> Por exemplo, os Chandalas são proibidos de comer qualquer coisa que não seja alho e cebola, de beber de poços, rios ou lagos, de banharem-se ou de terem assistência nos partos, de lavarem suas roupas ou de vestirem roupas novas e de usarem vasilhames, exceto os quebrados. Como Nietzsche nota, tais medidas são mais propensas a produzir morte e doença do que a cultivar de forma exitosa uma casta com sua própria “perfeição na arte da vida”, que possa servir como “uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função” (A 57).<sup>8</sup>

Desse modo, nem as funções das “raças” de Manu (sacerdote, guerreiro, mercador ou fazendeiro, servente) nem os métodos para cultivá-las (a “política sanitária” de dieta ou higiene) são primariamente biológicos. Como R. J. Hollingdale e, mais recentemente, Gerd Schank argumentaram, Nietzsche usa o termo “raça” principalmente para significar “povos que vivem por um longo tempo em um ambiente específico e desenvolvem um caráter próprio nesses ambientes” (HOLLINGDALE, 1965, p. 224; SCHANK, 2003, p. 238) – como, por exemplo, quando ele descreve “como uma raça surge:” “o caráter é o resultado de um ambiente, de um papel firmemente estabelecido em virtude de que certos fatos são reiteradamente enfatizados e fortalecidos... no longo prazo” (FP 1884, 25[462]; KSA 11/136). Portanto, em vez de reduzir a raça ao aspecto psicológico, ele expande o conceito de povos para abarcar a intersecção entre a biologia e a psicologia. Como

---

<sup>7</sup> Isto é consistente com o foco de Nietzsche em dieta e higiene em todas as discussões sobre a moral em suas obras tardias, incluindo sua avaliação favorável das “medidas higiênicas” do Budismo contra as “condições fisiológicas” precárias, que seriam bem-sucedidas em “livrar a alma do *ressentimento*” (A 20).

<sup>8</sup> Enquanto escrevo isto, quase um ano após a resposta militar devastadora de Israel aos ataques do Hamas de 7 de outubro de 2023, palestinos em Gaza têm sido levados a beber de poças para sobreviverem, e um bebê palestino contraiu pólio, o primeiro caso na região em um quarto de século.

Schank explica, ele trata a “fisiologia (‘Physiologie’) como o vínculo entre ambiente (‘Umgebung’) e o ‘caráter’ de um povo: as condições ‘externas’ ambientais influenciam a constituição fisiológica do povo e a condição fisiológica do povo encontra sua expressão no fenômeno cultural como religião, moral e assim por diante” (2003, p. 239).

Jacqueline Scott defende uma posição similar (2003, p. 61), argumentando de forma convincente que Nietzsche antecipa filósofos contemporâneos de raça, na medida em que estes insistem em sua realidade *como* socialmente construída, em oposição a eliminativistas como Kwame Anthony Appiah e Naomi Zack, que dispensariam o conceito por completo (SCOTT, 2006, p. 152; APPIAH, 1995; ZACH, 1995). Ela compara a visão de Nietzsche com as de Lucius Outlaw e Charles Mills, que insistem que a raça não pode ser eliminada, dada sua importância na produção de significado cultural (OUTLAW, 1996; MILLS, 1998). No entanto, a abordagem de Nietzsche pode estar mais próxima da visão “biológica minimalista” de Michael O. Hardimon, segundo a qual raças não são grupos definidos por traços universais ou essenciais, mas antes por características visíveis, por ancestralidade e origens geográficas compartilhadas. Como ocorre em Hardimon (2017), o conceito de raça em Nietzsche se caracteriza por um tipo de “*realismo biológico deflacionado* ... que repudia a ideia de que... raça é uma realidade biológica fundamental ou um tipo biológico robusto”, mas “reconhece o significado biológico restrito de raça [em um sentido] minimalista” (p. 158).

Agora que dispomos de um melhor entendimento do conceito de raça em Nietzsche, nos deparamos com uma nova complicação. Este uso não pode ser diretamente aplicado ao Chandala, já que o Chandala não é, afinal, uma das quatro raças que as leis de Manu intencionam cultivar. Eles estão *de fora* do sistema de castas, “o povo sem raça, a miscelânea humana.” (A 57) De fato, para Nietzsche, a existência deles e a brutalidade do tratamento que recebem provam que Manu *falhou*. A promessa de Manu de “dar a um povo o direito de se tornar mestre um dia, de se tornar perfeito – aspirar ao mais alto na arte da vida” é traída por este resíduo social supérfluo que ela não pode incorporar, aperfeiçoar ou utilizar. Como o cristianismo, Manu recorre à mesma moralidade da “domesticação” (*zähmen*) que Nietzsche condenou na seção imediatamente anterior: “a única forma de tornar esse povo inofensivo, para fazê-lo fraco, era fazê-lo doente” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3).<sup>9</sup> Tanto a existência dos párias quanto a necessidade de medidas desesperadas contra eles refutam a pretensão de Manu de ser “a sanção de uma ordem natural” (A 57).

---

<sup>9</sup> Sobre o contraste entre cultivo e domesticação, ver Miyasaki (2014).

No contexto do fracasso de Manu de só produzir castas, pode-se entender melhor como – apesar desse fracasso – ele representa um aprimoramento dos métodos da aristocracia tradicional. Ao designar inicialmente as castas tanto como “tipos” quanto como “raças”, Nietzsche nos fornece uma indicação de qual é a inovação central de Manu: a tentativa de transformar os “tipos” sociais de uma aristocracia [tradicional], definidos por práticas contingentes politicamente impostas, em “raças” de uma aristocracia radical: em tipos internalizados, de caráter menos variáveis, que lembram tipos naturais. Se retornarmos ao texto da *Genealogia*, vemos que as aristocracias tradicionais já faziam uso casual e acidental dessa estratégia: “o conceito de superioridade política sempre resulta em um conceito de superioridade psicológica” (GM I 6). Por exemplo, a concepção de “pureza” da classe sacerdotal-aristocrática era em sua origem inteiramente “não simbólica,” referindo-se a banho, dieta e aos hábitos sexuais daquela classe. Contudo, o sucesso desta transformação de uma superioridade descritiva em superioridade normativa é ameaçado pela arbitrariedade óbvia das práticas de classe face à nossa humanidade compartilhada. Afinal, qualquer um tem a capacidade, ainda que não tenha a oportunidade, de se engajar em tais práticas mundanas. Então por que elas refletiriam uma natureza de classe essencialmente distinta?

Para antecipar Fanon: a solução do sistema de castas é ancorar mais firmemente as posições sociais dos indivíduos em diferenças fisiológicas inatas, visíveis, tais como aquelas de raça e gênero, criando a ilusão de um vínculo não arbitrário entre natureza e classe. Fanon chama isto de “epidermização” da inferioridade (FANON, 2008, p. xv). Embora Nietzsche não endosse esta estratégia, ela é um risco inevitável do uso estratégico da mentira nobre de hierarquia natural pela aristocracia radical, um risco que ele diretamente antecipa. Ao especular sobre as origens da linguagem moral, ele sugere que “comum” pode ter significado originalmente “de pele escura”, enquanto “aristocracia” pode ter designado originalmente uma “pessoa loura” (GM I 5). Como sua moralidade “cresce de um triunfante dizer ‘sim’ para si mesma”, a classe nobre é inteiramente destituída de dramas de consciência, identificando-se com os “verazes,” aqueles “que têm realidade.” Por essa razão, os nobres inevitavelmente atribuem sua boa sorte à superioridade natural, interpretando cada característica física deles – não importa quão superficiais – como uma confirmação da mesma.

Devemos nos preocupar, então, com o fato de que em uma sociedade com um grupo visivelmente marginalizado, a forma radical de aristocracia concebida a partir de Nietzsche inevitavelmente transformará o racismo casual da classe dominante em algo ainda mais sistemático e perigoso que o sistema de castas de Manu: um *sistema de castas racializado*, que cultivava não apenas atitudes racistas,

---

hábitos e comportamentos, mas o *racista* como um *tipo* psicológico – uma forma de agência moral fundamentada no mito da superioridade racial, definindo e valorando a si mesmo e os outros por categorias raciais essencialistas.<sup>10</sup>

#### 4. A política humanista do cultivo de Fanon

Sugeri que a política de cultivo da aristocracia radical proposta por Nietzsche corre o risco de promover de forma involuntária o racismo e o sexismo sistêmicos. Este é um motivo para rejeitarmos a política nietzscheana de cultivo ou isso compromete apenas o seu aristocratismo? Recorro agora à obra de Frantz Fanon para refinar esta objeção de duas maneiras. Primeiro, a análise de Fanon do colonizador e do colonizado como “espécies” (*espèces*) produzidas por uma sociedade “compartimentada” demonstrará que o “mestre”, não o “escravo”, gera a psicologia e a moral do *ressentimento*, de modo que a aristocracia radical de Nietzsche não apenas gera o racismo sistêmico, como também fracassa em seu objetivo principal de prevenir a ascensão da moral do escravo. Em segundo lugar, a análise de Fanon da moralidade maniqueísta dos colonizadores revelará que o racista como um tipo psicológico é produto da hierarquia social, de modo que a culpa é do aristocratismo de Nietzsche, e não de sua metapolítica do cultivo.

Embora a influência de Nietzsche em Fanon seja geralmente reconhecida, a profundidade dessa influência tem sido subestimada.<sup>11</sup> Tanto a introdução quanto o capítulo final de *Pele Negra, Máscaras Brancas* são como que emoldurados por duas citações atribuídas a Nietzsche. A primeira – um *erro* de atribuição – aparece em uma discussão sobre os danos psicológicos duradouros do racismo. Fanon afirma que a tragédia do homem é “o fato de ele já ter sido uma criança”; mas ele imediatamente qualifica a sentença: “não obstante... o destino do neurótico está em suas próprias mãos” – sugerindo assim que ele mantém a esperança de uma solução individual, moral ou clínica para estes danos políticos (FANON, 2008, p. xiv). Como observou Lewis R. Gordon, há bons indícios de que Fanon tenha encontrado essa citação em *Para uma Moral da Ambiguidade*, de Simone de Beauvoir,

---

<sup>10</sup> Assim, apesar de Bernasconi (2017) estar enganado ao pensar que a política de Nietzsche seja um projeto *intencional* de “cultivo racializado,” ainda é preocupante que ele o seja de forma não intencional. Pelas mesmas razões, apesar de estar além do escopo deste trabalho, a aristocracia radical também está propensa a produzir um sistema de castas com marcador de *gênero* e o *sexista* como um tipo psicológico.

<sup>11</sup> A biblioteca pessoal de Fanon contém apenas três obras de Nietzsche. Contudo, além de *O Nascimento da Tragédia*, das *Considerações Intempestivas* e de uma cópia anotada da *Genealogia da Moral*, ele tinha uma biografia bastante anotada de Nietzsche e *Nietzsche e o Cristianismo*, de Karl Jaspers (FANON, 2018, p. 746-747, 724, 739, 724). Ele também se refere a Nietzsche em anotações escritas em outros livros (p. 725-726, 731).

mas ela a atribui a Descartes (GORDON, 2015, p. 30). Entretanto, a *intenção* de Fanon ao abrir e fechar sua primeira grande obra se alinhando a Nietzsche é um sinal claro da importância desse pensador para seu projeto.

A segunda citação aparece no capítulo final, depois de Fanon questionar a relevância da dialética do senhor e do escravo de Hegel para [compreender] o racismo antinegro. Como o indivíduo negro sob domínio francês deve duvidar “se o homem branco o considera uma consciência em si e para si”, a dialética hegeliana é congelada, não levando nem ao reconhecimento mútuo nem ao conflito em grande escala (FANON, 2008, p. 197). É neste contexto de reconhecimento negado que Fanon se volta para a oposição nietzscheana entre valores ativos e reativos, temperando o otimismo da introdução:

Dissemos em nossa introdução que o homem é uma *afirmação*. Nunca deixaremos de repetir isto. *Sim* para a vida. *Sim* para o amor. *Sim* para a generosidade. Mas o homem também é uma *negação*. *Não* para o desprezo do homem. *Não* para a indignidade do homem. Para a exploração do homem. Para o massacre do que é mais humano no homem: a liberdade. O comportamento do homem não é apenas reativo. E há sempre ressentimento na *reação*. Nietzsche já havia dito na *Vontade de Poder*. Induzir [*amener*] o homem a ser *ativo* ao manter em seus círculos o respeito aos valores fundamentais que fazem o mundo humano [*font un monde humain*], essa é a tarefa mais urgente [*la première urgence*] para ele que, depois de reflexão cuidadosa, se prepara para agir. (FANON, 2008, p. 197; 2014, p. 214)

Ao ecoar a descrição de Nietzsche de sua “fórmula para minha felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma *meta...*” (CI, Máximas e Flechas 44), ao mesmo tempo em que anuncia um objetivo completamente contrário, Fanon está rejeitando explicitamente o *programa político normativo* de Nietzsche. Mas ele também sinaliza suporte à *metapolítica descritiva* de Nietzsche de três maneiras. Primeiro, ele sugere que a superação do racismo demanda se tornar ativo em vez de reativo, endossando a visão de Nietzsche de que a “verdadeira reação” é “aquela da ação”, em contraste com a “revolta escrava na moral” (GM I 10). A cura final para a psicologia reativa do indivíduo colonizado é política e material, não moral ou clínica: “meu objetivo será permitir que ele escolha a ação (ou passividade) com relação à fonte real do conflito, isto é, a estrutura social” (FANON, 2008, p. 80).

Segundo, assim como Nietzsche, Fanon identifica o tornar-se ativo com a criação de valores afirmativos, em contraste com a moral do escravo, cujo suposto “sim” é na verdade um “não” para a moral do outro (GM I 10). Ao enfatizar que o dizer “não” para o desprezo, a indignidade, a exploração e o massacre é uma e a mesma coisa que o dizer “sim” para a vida, o amor e a generosidade, Fanon introduz uma crítica *interna* à pretensão de Nietzsche de que a política de sua

aristocracia radical possa realmente afirmar a vida sem ao mesmo tempo dizer “não” ao desprezo, à indignidade, à exploração e ao massacre.

Finalmente, Fanon diz que devemos induzir (*amener*) o “homem a ser ativo.” Portanto, devemos evitar uma interpretação voluntarista ou individualista da afirmação feita na introdução, segundo a qual “o destino do neurótico está em suas próprias mãos.” Superar os danos psicológicos do racismo e tornar-se ativo não é, primariamente, uma tarefa para a medicina, a moralidade ou a educação. É uma tarefa *coletiva* que requer “que o indivíduo mantenha em seus círculos o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano [*font un monde humain*].” Devemos criar relações sociais que incorporem e preservem concretamente os valores de todos os membros da humanidade. Fanon está anunciando uma política que transforma as relações sociais concretas, para criar formas ativas e afirmativas de psicologia em todas as classes, e não apenas em uma delas. É a política como “criação de novos homens” – uma política nietzscheana de cultivo, mas de uma variedade nitidamente *humanista* (FANON, 2004, p. 2).<sup>12</sup>

Fanon desenvolve sua política nietzscheana crítica em *Os Condenados da Terra*, particularmente no capítulo de abertura “Da Violência.” Embora esse capítulo tenha adquirido notoriedade, é surpreendente que a grande proximidade de sua análise da sociedade colonial da *Genealogia* de Nietzsche, tanto em termos de conteúdo quanto de método, tenha merecido tão pouca atenção. Embora Fanon não reconheça explicitamente sua dívida, a primeira página do livro o anuncia, definindo a sociedade colonial como a produção política do colonizador e do colonizado como “espécies” psicológicas (*espèces*) (FANON, 2004, p. 1; 2002, p. 39). Fanon introduz a palavra entre aspas, como a sugerir que, assim como no uso nietzschiano de “raça” e “cultivo”, ela não deveria ser entendida de forma excessivamente restrita. Este enquadramento irônico também evoca a afirmação de Nietzsche de que sistemas de castas têm a função ideológica de promover a ideia de hierarquia natural de forma não sincera, mas como uma mentira nobre. Mais tarde Fanon retira as aspas, sugerindo – mais uma vez, como em Nietzsche – que não se trata meramente de uma *metáfora*. Ela reflete a real intersecção entre o humano e o animal, o psicológico e o biológico, e, nessa medida, assemelha-se à visão

---

<sup>12</sup> Outra tentativa importante de fundir Nietzsche, humanismo e socialismo pode ser encontrada no trabalho de Huey P. Newton, cofundador do partido dos Panteras Negras para Autodefesa: “Se você acredita que o homem é o ser supremo, então você agirá de acordo com sua crença. Sua atitude e comportamento em relação ao homem é um tipo de religião em si mesma, com altos padrões de responsabilidade” ([1973] 2009, p. 178). Para uma excelente visão geral da influência de Nietzsche no pensamento político africano-americano – incluindo Hubert Harrison, Martin Luther King Jr., Richard Wright, Huey P. Newton e Cornel West, ver Ratner-Rosenhagen (2015).

materialista histórica de Nietzsche, segundo a qual as identidades políticas, psicológicas e morais são, em última análise, produtos de condições fisiológicas e materiais de vida.

O método materialista histórico é um segundo ponto de continuidade entre a *Genealogia* de Nietzsche e a análise de Fanon sobre o colonialismo. Fanon introduz a descolonização como “a substituição de uma ‘espécie’ de humanidade por outra,” um processo por meio do qual “os últimos serão os primeiros” (FANON, 2004, p. 1). Como veremos, este enquadramento ironicamente *cristão* antecipa de forma apropriada a crítica de Fanon ao aristocratismo de Nietzsche, mas também se presta a mal-entendidos. A descolonização não inverte as posições sociais dessas duas “espécies”, mas substitui ambas. Como visto, é “verdadeiramente a criação de novos homens” (FANON, 2004, p. 2). É “um processo histórico” que “não pode ser consumado por um passe de mágica, um cataclismo natural, ou um acordo de cavalheiros,” precisamente porque é primariamente um processo material e, nessa medida, exige uma “transformação total” da sociedade.

Isto nos conduz a um último ponto de continuidade. Fanon, assim como Nietzsche, é um *realista político*, um teórico de uma *política de poder*.<sup>13</sup> O conflito das classes sociais se funda primariamente na desigualdade material de classes, e não nos diferentes caracteres de suas moralidades “nobre” e “escrava”. Se há qualquer “dialética” na sua relação, ela não se resolve por meio de um reconhecimento hegeliano, que tanto para Nietzsche quanto para Fanon pressupõe o poder ao invés de possibilitá-lo.<sup>14</sup> Fanon anuncia isto nas páginas iniciais do livro, ao afirmar sem rodeios que uma “descolonização é sempre um evento violento” e “uma agenda para a desordem total.” Em consonância com a política materialista histórica nietzscheana de cultivo, ele descreve indivíduos e classes não como agentes, mas como produtos do conflito. O principal agente da política é a ordem social, mais precisamente as *forças* conflitivas que criam a ordem social, as relações de poder

---

<sup>13</sup> Sobre o realismo político de Nietzsche, ver Miyasaki (2022b, I.2). A apropriação crítica de Fanon da política do poder nietzscheana antecipa tanto Martin Luther King Jr. quanto Huey P. Newton. King argumenta que Nietzsche “identificou... [de forma equivocada] o poder com uma negação de amor,” mas conclui que “não há nada essencialmente errado com o poder. O problema é que... o poder é distribuído de forma desigual” (1968, p. 37–38). De acordo com Newton, a visão de Nietzsche de que “a vontade de poder é a motivação básica do homem” inspirou o slogan “Todo Poder ao Povo,” mas ele acrescenta, “O que buscamos... não é o poder sobre o povo, mas o poder para controlar nosso destino” ([1971] 2002, p. 227). Christa Davis Acampora também sugeriu que Frederick Douglass compartilha da concepção positiva do aspecto agonístico do poder (2006, p. 176).

<sup>14</sup> Muitos estudiosos fundem a rejeição de Fanon da história dialética de Hegel com uma rejeição do determinismo em vez do idealismo – e com isso subestimam a profundidade do materialismo histórico de Fanon. Ver, por exemplo, Ciccariello-Maher (2017, p. 53).

material e econômico que produzem, transformam e, por vezes, destroem indivíduos e povos.

Na descrição de Fanon, a “descolonização é o encontro entre duas *forças* congenitamente antagônicas que, de fato, devem sua singularidade à reificação [*substantification*] secretada e nutrida pela situação colonial” (FANON, 2004, p. 2, grifo nosso). O conflito social não começa por razões morais, mas “porque é desejado, clamado e demandado.” Esta “necessidade de mudança” não é a expressão do desejo hegeliano por reconhecimento como consciência de si, mas incorporada nas próprias condições de vida da sociedade colonial: “existe em um estado bruto, reprimido e irrefletido, nas vidas e consciências de homens e mulheres colonizados” (FANON, 2004, p. 1).

Desse modo, em contraste com a dialética do senhor e do escravo de Hegel, o colonizador e o colonizado não são mais os protagonistas de seu drama, do mesmo modo que tampouco o são o “nobre” e o “escravo” de Nietzsche, ou os membros das castas e os párias de Manu. Assim como os caracteres nobres ou escravos são os efeitos posteriores necessários de sua felicidade ou miséria, também o colonizador e o colonizado como tipos são algo que sua *situação* “secreta” e (em uma metáfora que retoma a metáfora nietzschiana da horticultura) “nutre” ou “alimenta” [*alimente*] (FANON, 2002, p. 40). Como a genealogia de Nietzsche da moral cristã, a genealogia de Fanon do colonialismo não é uma ética, mas uma política materialista histórica: a “singularidade” dessas “espécies” coloniais é meramente o resíduo de suas situações políticas que, por sua vez, são obra não de moralidades ou ideologias políticas, mas das condições históricas e materiais singulares que as moldaram.

## 5. O sistema de castas racializado da colônia como solução para o paradoxo dos párias

Agora que identificamos as continuidades centrais entre Fanon e Nietzsche, podemos nos dedicar à reconstrução crítica que Fanon faz da análise nietzscheana, o que lhe permite mobilizar os recursos da metapolítica de Nietzsche para os propósitos da política anti-nietzschiana da revolução socialista. Vimos que Nietzsche admira o objetivo do sistema de castas de Manu, mas pensa que ele fracassa nesse objetivo na medida em que produz, além das quatro “raças” intentadas, o efeito colateral do Chandala como *párias*. Se a casta é a incorporação do mito das classes naturais, então o pária aparece como o antinatural, como a intrusão de um elemento externo à natureza, que de alguma forma retém um lugar permanente e não oficial na sociedade supostamente perfeita de Manu. Este resíduo – ou na linguagem de Fanon, “secreção” – que não pode ser sintetizado, expõe o fato de que as castas de Manu são [resultado de] um cultivo, não tipos naturais,

evidência que Manu suprime pela imposição de uma moral da domesticação brutal – e escrava –, que enfraquece, adoce e, por fim, destrói os membros dos Chandala.

É exatamente assim que Fanon descreve a perspectiva dos colonizadores em relação aos colonizados. Eles não são vistos como uma verdadeira “espécie”, com um status social positivo, mesmo que inferior – “uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função” (A 57) – mas como uma antiespécie, que deve ser excluída, suprimida e enfraquecida: “A sociedade colonizada não é meramente retratada como uma sociedade sem valores... O nativo é declarado impermeável à ética, ao representar não somente a falta de valores, mas também a negação dos valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Em outras palavras, o mal absoluto” (FANON, 2004, p. 6).

Assim como no sistema de castas de Manu, a sociedade colonial condiciona as características psicológicas socialmente formadas de cada classe em tipos fixos, fazendo com que apareçam como tipos naturais. Mas no sistema de casta *racializado* da colônia, estas formas contingentes de psicologia também estão ligadas ao status da classe politicamente imposta e a categorizações raciais construídas socialmente de uma maneira paradoxal. Os colonizados não são percebidos apenas como inferiores, mas como maléficos, ou na linguagem da política do cultivo, não somente como tipos inferiores, mas como não-tipos ou antitipos, tal qual o Chandala era visto não como uma raça, mas como os “sem raça” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3). Então o colonizado não é tanto “reificado” quanto dissolvido ou anulado, reduzido não apenas a menos que humanos, mas a menos que uma coisa.

Fanon levanta um ponto similar em relação ao racismo antinegro: “o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco,” que o reduz à “zona do não ser” na qual “a imagem do próprio corpo é meramente negativa” (FANON, 2008, p. 90, xii).<sup>15</sup> Como na experiência preta do olhar branco, sob os olhos dos colonizadores os colonizados se sentem “explodir” em “fragmentos”: “o olhar branco, o único válido, já está me dissecando. Estou fixado... Vejo neste olhar branco o que é a chegada não de um novo homem, mas de um novo tipo [*type*] de homem, um novo gênero [*genre*]” (FANON, 2008, pp. 89, 95, tradução do autor).<sup>16</sup> Este novo tipo – note-se, não uma *espèce* – é precisamente a antiespécie, uma espécie domesticada ao invés de cultivada, uma classe negativa ao invés de positivamente definida, que

---

<sup>15</sup> Elyse MacLeod nota que essa “fixação” tem uma importante dimensão temporal, reduzindo um tipo a um antitipo ao restringir a existência positiva ao passado, “minha raça e meus ancestrais” (2022, p. 507). Para MacLeod, esta negação de reconhecimento ainda permite uma ética que Al-Saji descreve como “uma criativa capacidade de o passado ser *reconfigurado*” e “dá lugar a diferentes modos de viver” (2018, p. 349), uma ênfase moral que parece incompatível com a visão de Fanon de que descolonização é “uma agenda para a desordem total” (FANON, 2004, p. 2)

<sup>16</sup> Sobre a aparência dual da negritude como presença e ausência, ver Lewis R. Gordon (1995, III.14).

não mais existe primariamente para servir uma função social e economicamente subordinada, mas ainda assim positiva (como na instituição da escravidão), mas para servir a uma função cultural de sustentar a ilusão da superioridade psicológica, espiritual e moral da classe dominante. Essa é a nossa primeira pista de que a produção, pelo colonialismo, de uma classe racializada de párias não é, como na interpretação de Nietzsche do Chandala de Manu, o efeito colateral acidental de um fracasso, mas uma estratégia intencional – bem como nossa primeira pista de que a casta dos senhores sempre teve uma psicologia “escrava”.

Mas a redução estratégica do colonizado ao não ser no colonialismo representa um problema potencial. Lembre-se de que a ideologia aristocrática finge que o bom e o natural são contínuos. Consequentemente, o mal não pode aparecer como realidade positiva; só pode ser concebido como um potencial ausente ou não realizado. Assim, o colonizado apresenta o mesmo paradoxo do Chandala: como pode uma aristocracia de sucesso admitir consistentemente a existência de uma “espécie” que é essencialmente má, a absoluta ausência e negação de valor – quer dizer, a existência do mal como atualidade e não como potencialidade imperfeita, a existência de uma antinatureza dentro de uma suposta hierarquia natural? Como foi visto no sistema de castas de Manu, reconhecer esta contradição no colonialismo enfraqueceria a mentira sagrada da qual a aristocracia radical depende. Se os colonizados são antinaturais apesar de serem parte sociedade colonizada, ou naturais, mas excluídos pela sociedade colonial, então a hierarquia social não é somente artificial, o reflexo imperfeito de uma ordem natural e moral, mas uma tentativa antinatural de criar uma ordem incompatível com a natureza.<sup>17</sup>

Para evitar o reconhecimento desta contradição, a sociedade colonial desenvolve uma forma mais efetiva de cultivo do que a vista em Manu, assegurando a mentira nobre da hierarquia natural mais profundamente ao ancorar o status de classe social em características fenotípicas inatas observáveis, o que cria a ilusão de vínculo biológico entre o status social e hereditariedade. Em outras palavras, ela usa a estratégia geral de racismo *cultural* que Fanon analisou em *Pele Negra, Máscaras Brancas* – a percepção de não branquitude como negatividade e ausência – e a sistematiza em uma política explícita de identidade *política*. Desse modo, a

---

<sup>17</sup> É por isto que a religião pode ter um papel tanto crítico como apaziguador em sociedades opressivas. O conceito contrastante de ordem divina que integra toda a natureza enfatiza as contradições antinaturais das hierarquias sociais artificiais. Por exemplo, Angela Y. Davis diz que apesar “de ter havido um esforço calculado da parte da sociedade branca proprietária de escravos para criar um tipo especial de religião que serviria a seus interesses,” ainda poderia haver “uma função positiva da religião, porque sua própria natureza é satisfazer as necessidades mais urgentes de pessoas que são oprimidas” ([1970] 2010, p. 61). Logo, contra o foco de Nietzsche nas *origens* das moralidades, Davis as avalia por *seus objetivos*, se elas permanecem “sonhos desejantes” ou se “criam aquela eternidade de bem-aventurança para a sociedade humana no mundo.”

colonização aperfeiçoa a ideologia aristocrática ao *fundir raça e classe no conceito de casta*. A casta é visivelmente marcada no corpo, fazendo com que pareça uma natureza essencial e, desse modo, permitindo uma aparente confirmação do pertencimento a categoria humana biológica, econômica e política identificada como intrinsecamente inferior.

Dessa maneira, Fanon mostrou que a colonização desenvolve a aristocracia radical de Nietzsche para além da produção de castas no sentido de Manu, caracterizada por uma identidade de classe *internalizada e regimentada* em direção a uma identidade *essencializada, racializada* de classe, transformando a aristocracia de uma política de cultivo em uma moral escrava de domesticação – uma política que cria não uma hierarquia ordenada de tipos positivos, mas uma guerra maniqueísta de espécies contra antiespécies. Ao fazer isso, Fanon também identificou uma contradição fundamental no aristocratismo de Nietzsche. Se aristocracias evoluem para sistemas de castas, e sistemas de castas para sistemas de castas racializados, e sistemas de castas racializados para sistemas duais, de uma moral nobre para o colonizador e de uma moral escrava para o colonizado, então a *psicologia e a moral escrava devem ser anteriores à subclasse política*.

Como veremos na próxima seção, esta é a percepção crítica mais importante e profunda de Fanon: a própria estrutura da psicologia escrava como *ressentimento invertido maniqueísta* prova que ela só poderia ter sido produzida por uma classe dominante já caracterizada por uma psicologia e uma moral *ressentidas*. Os assim chamados nobres de Nietzsche só podem produzir acidentalmente o tipo psicológico do escravo porque os senhores do ponto de vista político já eram escravos do ponto de vista psicológico. Como Hedwig Dohm observou astutamente sobre Nietzsche: “qualquer um que queira escravos não é um mestre” (2021, p 131).<sup>18</sup> Não é um acidente que uma aristocracia tradicional, os sistemas de castas tradicionais e as sociedades coloniais fracassem todos da mesma maneira, ou seja, pela produção de uma classe de párias definida negativamente e caracterizada por uma forma de psicologia escrava. Elas compartilham o mesmo denominador comum: uma sociedade materialmente desigual, socialmente hierárquica e aristocrática.

---

<sup>18</sup> Hedwig Dohm foi uma contemporânea de Nietzsche e feminista alemã cujo romance de 1894, *Torne-se Quem Você É* (Dohm, 2006), se inspirou no pensamento de Nietzsche, de forma ao mesmo tempo simpática e crítica.

## 6. O senhor escravo: compartimentalização colonial como origem da moral do *ressentimento*

Trataremos agora da crítica central de Fanon a Nietzsche: não são os escravos que criam a moral escrava, são as aristocracias que o fazem. A desigualdade social e material é uma máquina política para fabricar escravidão em *ambos* senhor e escravo. Se as coisas são desse modo, então o compromisso de Fanon com o socialismo não é acidental em relação ao seu comprometimento de superar os complexos de inferioridade criados pela sistema de castas racializado da colonização: contra a visão de Nietzsche, a única forma de acabar com a psicologia do *ressentimento* é por meio da abolição, e não da radicalização da aristocracia.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon anunciou que a “tarefa de maior urgência” seria ajudar vítimas do racismo a se tornarem verdadeiramente afirmativas, fundamentando seu “não” contra a indignidade, a exploração e o massacre em um “sim” primário à vida, ao amor e à generosidade, permitindo que se transformem de “reativos” em “ativos” (FANON, 2008, p. 197). Esta tarefa, por sua vez, demanda uma compreensão de como eles vieram a se tornar reativos. Fanon responde de forma direta em *Os Condenados da Terra*: “É o colonizador que fabricou [*fait*] e continua a fabricar o sujeito colonizado. O colonizador deriva sua validação [*verité*], isto é, sua riqueza do sistema colonial” (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40).

Se os colonizados são espécies fabricadas pela política colonial do cultivo, então, ao contrário da narrativa de Nietzsche, a subclasse não inventa sua psicologia de *ressentimento* reativo; é a classe dominante que o faz.<sup>19</sup> O colonizador nega seu próprio *ressentimento*, projetando-o no colonizado e, eventualmente, infectando-o com ele.<sup>20</sup> Isto, claro, é o exato oposto da história contada por Nietzsche, em que o escravo desenvolve a psicologia do *ressentimento* e uma

---

<sup>19</sup> José A. Haro observa corretamente que, ao contrário dos senhores nietzschianos, os colonizadores explicitamente compartilham da moralidade escrava cristã, que impõem ao colonizado, argumentando que: “O primeiro resultado do *ressentimento* colonial é que as reações do colonizado deveriam chamar atenção para a estrutura que engendra tais reações. É muito fácil perder de vista a base subjacente e focar em instâncias particulares ou agentes” (2019, p. 29, 33). Contudo, em vez de ver isto como um aspecto contrastante, deveríamos aplicar a mesma ênfase estrutural à *Genealogia* de Nietzsche.

<sup>20</sup> Como no colonialismo europeu, na escravidão americana a continuidade da moral do senhor e do escravo é inegável. Compare-se W. E. B. Du Bois: “Nada se adequava melhor à condição [de escravo] do que as doutrinas de submissão passiva incorporadas no cristianismo recém-aprendido. Senhores de escravos perceberam isto cedo e alegremente auxiliaram a propaganda religiosa dentro de certos limites. O longo sistema de repressão e degradação do negro tendia a enfatizar os elementos de seu caráter que o tornavam um bem móvel valioso: a cortesia transformava-se em humildade, a força moral degenerava em submissão e a apreciação inocente e requintada da beleza se tornava uma infinita capacidade para o sofrimento emudecido” ([1903] 1999, p. 125).

subcasta sacerdotal-aristocrática a transforma em uma inversão da moral do nobre, que vem a ser adotada pela subclasse, dando assim início a uma “revolta de escravos na moral” que eventualmente infecta e enfraquece a nobreza.<sup>21</sup>

Mas se o colonizador fabrica o colonizado, o que fabrica o colonizador? A propósito disso, Fanon é mais consistentemente materialista histórico do que Nietzsche, que reconhece que a moral do escravo, a psicologia escrava e as ordens políticas aristocráticas têm uma história e uma origem material, porém trata o nobre quase como *não histórico* e *causa sui*. As condições materiais que produzem os nobres são apenas vagamente sugeridas por seu caráter e valores. Eles são fortes, saudáveis, felizes e livres de consciência culpada. Desfrutam da atividade física, da conquista e da guerra. Em outras palavras: eles são produtos da boa sorte, de vidas não perturbadas por derrotas significativas ou privações como fome, pobreza, doença, fraqueza ou conquista. As condições materiais de sua produção como tipo psicológico são inteiramente definidas de forma negativa. Elas também são, muito francamente, *fantasiosas*.

Onde, afinal, na história da humanidade – particularmente na história da humanidade primitiva – encontramos um povo propenso à guerra, à conquista e à expansão e que tenha, de forma milagrosa, no transcorrer de muitas gerações, evitado um infortúnio ambiental de larga escala, uma crise social ou uma derrota política? Onde está a diferença entre o afortunado e o desafortunado, conquistador ou conquistado, que não seja uma diferença de tempo, de lugar e grau, mas de *tipo*? Afinal de contas, é uma reivindicação central na política de Nietzsche que tipos humanos são cultivados em uma escala de tempo de séculos. O indivíduo não é o produto da história recente, mas “toda a linhagem da humanidade até ele mesmo.” Consequentemente, “a beleza de uma raça ou família, a graça e bondade em todos os seus gestos, é algo pelo qual se trabalhou longamente: a beleza, assim como o gênio, é o resultado final do trabalho acumulado de gerações” (CI, Incursões de um extemporâneo 33, 47). A caracterização nietzschiana de um povo nobre, ahistórico e que cria a si mesmo é inteiramente incompatível com seu método genealógico, materialista histórico, – um mito quixotesco pertencente à literatura romântica, uma fantasia de aventura aristocrática, de bravura e heroísmo, digna de um jovem em idade escolar.

---

<sup>21</sup> Alguns estudiosos (ANDERSON, 2011; REGINSTER, 2013; SNELSON, 2017) acreditam que a classe sacerdotal-aristocrática que cria a moral dos escravos possui uma psicologia nobre; outros argumentam que o declínio de seu poder em relação à classe cavaleiresca-aristocrática faz com que eles desenvolvam uma psicologia escrava (LOEB, 2018). Nenhum deles reconhece, como fará Fanon, os sinais indicativos do *ressentimento* nos valores da classe aristocrática como um todo, não apenas na subclasse sacerdotal-aristocrática.

Enquanto Nietzsche obscurece esta incapacidade de oferecer uma genealogia da psicologia nobre focando nossa atenção exclusivamente na produção da psicologia escrava, Fanon remedia isto ao focá-la na produção tanto do colonizador quanto do colonizado. Ambos têm sua origem no caráter geográfica e economicamente “compartimentalizado” de “um mundo dividido em dois... habitado por espécies (*spèces*) diferentes” (FANON, 2004, p. 3). E enquanto Nietzsche não confere ênfase às divisões especificamente materiais da aristocracia, porque chamam atenção para o papel ativo da classe dominante na produção da inveja escrava, Fanon contraria esse mau direcionamento ao enfatizar o fato de que os colonizadores impõem intencionalmente e sustentam de forma violenta a compartimentalização material e social:

A linha divisória, a fronteira, é representada pelos quartéis e delegacias... O oficial, agente legítimo, o porta-voz do colonizador e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Em sociedades capitalistas, a educação, não importa se secular ou religiosa, o ensinamento de reflexos morais passados de pai para filho, a integridade exemplar de trabalhos decorados depois de cinquenta anos de lealdade e serviço fiel, o encorajamento do amor pela harmonia e sabedoria, estas formas estéticas de respeito ao *status quo* suscitam no explorado uma atmosfera emocional de submissão e inibição, o que facilita consideravelmente a tarefa de agentes da lei e da ordem. (FANON, 2004, pp. 3-4)

Fanon não está meramente preenchendo uma lacuna na genealogia de Nietzsche, mas restaurando seu caráter histórico materialista: a criação do colonizador é, afinal de contas, histórica e causalmente anterior à do colonizado, e causa *material* da compartimentalização colonial – a imposição violenta de uma *geografia* política, uma fronteira interna que cria duas ordens sociais incompatíveis dentro de uma única nação – é anterior histórica e causalmente a esta defesa ideológica, a implantação de “reflexos morais” que promovem uma “atmosfera emocional de submissão e inibição”. Fanon sublinha esta prioridade, ao lembrar que mesmo depois da evolução da ideologia de castas, a compartimentalização ainda deve ser mantida materialmente: “a proximidade e a interferência direta e frequente da polícia e do exército garantem que os colonizados sejam mantidos sob vigilância estreita e contidos por coronhadas de rifle e napalm.”

## 7. A função do pária racializado na moral do *ressentimento* do colonizador

Fanon vai muito além da ênfase de Nietzsche na origem política da psicologia ao destacar o *ambiente material* como fundação última da ordem política: a genealogia completa da moralidade não termina na política, mas em uma genealogia da política. Moralidades são fabricadas por psicologias que são produtos

de ordenamentos políticos, mas ordenamentos políticos, por sua vez, são fabricados por suas condições materiais, ambientais e econômicas – o solo e a estufa do cultivo horticultural. Com efeito, não apenas a colônia é geograficamente compartimentalizada por uma fronteira interna, mas os próprios materiais a partir dos quais ela é construída reforçam e asseguram a divisão:

O setor “nativo” não é complementar ao europeu. Os dois se confrontam, mas não a serviço de uma unidade maior. Governados por uma lógica puramente aristotélica, eles seguem os ditames de uma exclusão mútua. Não há conciliação possível, um deles é supérfluo. O setor colonizador é um setor construído para durar, todo de pedra e aço... O setor do colonizado, ou ao menos os bairros “nativos”, a favela, a almedina, a reserva, é um lugar infame habitado por gente infame. (FANON, 2004, p. 4)

Como no registro de Nietzsche sobre o Chandala de Manu, o colonizado não serve uma função positiva dentro da sociedade plena; o setor colonial não é “complementar”, mas um lugar de “exclusão”, seus habitantes domados, controlados e enfraquecidos, forçados a aquiescer ao seu status de pária: “o colonizado sempre permanece um estrangeiro” (FANON, 2004, p. 5)

Fanon não se concentra na moral, na ideologia e nos códigos da colônia, mas em seu reforço material. Enquanto Nietzsche enfatiza as perigosas injunções de Manu sobre o Chandala, Fanon aponta para um mundo materialmente construído com o propósito de privar a subclasse de alternativas às condições de vida insalubres, como as impostas pelo [código de] Manu. Não há necessidade de proibir o consumo de água potável onde ela não existe, nem de proibir os que vivem na pobreza extrema de comprar roupas novas ou de usar bens novos. E em contraste com a sugestão de Nietzsche de que a produção de párias por Manu prova seu fracasso, Fanon nos diz que este resultado não é um acidente. Foi *intencional*, materialmente inscrito desde o início na própria infraestrutura da sociedade colonial. O setor colonizado não se torna acidentalmente um lugar de miséria, morte e doença. Se o setor colonizador foi construído para durar, o setor colonizado foi construído para *não* durar.<sup>22</sup>

Dessa forma, em contraste com Manu, que obtém êxito no cultivo de quatro castas simultaneamente, a colônia apenas intenciona o cultivo de uma única casta verdadeira. Consequentemente, seu objetivo não pode ser, como o de Manu supostamente era, o de alcançar a “perfeição” e a “maestria” na “arte da vida” dos colonizadores. Em vez disso, seu propósito é criar a *ilusão* de nobreza entre os colonizadores, por meio de um contraste fabricado do colonizado como ignóbil,

---

<sup>22</sup> Dito mais uma vez, enquanto escrevo essas linhas, o exército de Israel está destruindo, de forma sistemática, a infraestrutura da Cisjordânia, aproximadamente 70% das ruas da cidade de Jenin.

sem cultivo e totalmente maléfico. Como Fanon enfatiza: “É o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 73). O colonizado como antiespécie é fabricado com o propósito de dar suporte à ideologia aristocrática dos colonizadores, segundo a qual eles não são apenas politicamente, mas psicológica e moralmente superiores.

Contra a afirmação de Nietzsche de que a psicologia nobre se origina na busca de conquista por um povo bárbaro e pré-moral, não atormentado pela consciência, Fanon sugere que a conquista material, em vez disso, resulta em uma classe dominante caracterizada pela psicologia do *ressentimento* e por uma moral *reativa*. Para o nobre nietzschiano, a “ruindade” atribuída ao escravo é, alega-se, concebida tão somente como “um pensamento posterior, um aparte, uma cor complementar”. Mas para o colonizador, o colonizado representa a “negação de valores... o mal absoluto,” uma avaliação claramente mergulhada, como a do escravo, “no caldeirão de ódio insatisfeito” (GM I 11). E do mesmo modo como o escravo nietzschiano trata a *moral* do nobre como fonte de seu mal, para o colonizador “os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, especificamente seus mitos são a própria marca de sua indigência e depravação inatas” (FANON, 2004, p. 7).

Mais importante, do mesmo modo como os escravos nietzschianos baseiam seus valores em um “não” reativo de princípio a tudo o que é “externo”, “outro”, “não eu”, em uma “inversão do olhar que avalia,” em uma “orientação essencial para o exterior em vez de para si mesmo,” a moral do colonizador e sua autoestima se baseiam na rejeição do colonizado:

A singularidade do contexto colonial está no fato de que a realidade econômica, a desigualdade e as disparidades enormes nos estilos de vida nunca conseguem mascarar a realidade humana... O servo é essencialmente diferente do cavaleiro, mas a diferença do direito divino é necessária para justificar a diferença no status” (FANON, 2004, p. 5).

Em outras palavras, a conquista material não produz o nobre nietzschiano mítico, amoral e livre [do peso] da consciência; ela produz antes uma forma *moralista de status de insegurança*: “O homem colonizado é um homem invejoso. O colonizador está ciente disso sempre que captura o olhar furtivo e, constantemente em guarda, percebe amargamente que: ‘Eles querem nosso lugar’” (FANON, 2004, p. 5). A desigualdade material produz nos colonizadores a necessidade de provar *para o colonizado* sua superioridade *espiritual*, daí se *convencendo* indiretamente de que *merecem* sua superioridade *política*. Vale lembrar a afirmação de Fanon de que “o colonizador deriva sua validação [*verité*], isto é, sua riqueza, do sistema colonial” (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40). É precisamente esta confusão entre validação ou verdade e superioridade material que denuncia a ideologia. Como o

escravo de Nietzsche, o colonizador precisa “construir sua felicidade artificialmente ao olhar para seus inimigos... ao tentarem se convencer disso, em alguns casos ao *mentirem para si mesmos acerca disso*.” E, assim como o escravo nietzscheano, eles o fazem inventando um mal que eles fingem que escolhem evitar, de modo a “interpretar... seu modo particular de existência como um grande feito” (GM I 13).

Em resumo, os colonizadores têm uma necessidade psicológica de justificar a transubstanciação mágica e inexplicável de Nietzsche, por meio da qual “o conceito de superioridade política sempre resulta no conceito de superioridade psicológica” (GM I 6). E por expor como a moral dos colonizadores trai uma necessidade psicológica, típica dos escravos, de se certificar comparativamente de sua superioridade psicológica – a necessidade de um inferior para provar sua superioridade – Fanon levanta a questão de porque os nobres nietzschianos, assim como qualquer outra classe dominante aristocrática, não compartilhariam da mesma necessidade escrava. Afinal, toda classe dominante impõe intencionalmente e mantém de forma violenta o status social por meio de uma mesma preservação ativa da *estrutura material* da sociedade aristocrática, um esforço contínuo que denuncia uma necessidade psicológica dos inferiores, em relação aos quais eles fingem indiferença e desprezo.

Embora Nietzsche insista na tese de que a moralidade nobre se origina no “pathos da nobreza e da distância... o sentimento contínuo e predominante de superioridade completa e fundamental de um tipo superior em relação ao tipo mais baixo,” se os nobres acreditam que sua própria bondade depende do *sentimento* – segurança psicologicamente reforçada – de distância, então essa crença é fundamentalmente comparativa. Como a moral escrava, é uma “inversão do olhar avaliador,” não um “pensamento posterior, um aparte, uma cor contrastante.” Como uma *necessidade de se comparar*, o pathos da distância denuncia uma necessidade de validação pelo outro.<sup>23</sup>

Afinal, de onde vem o prazer do nobre na “guerra, aventura, caça, dança, justa” (GM I 7), senão do desejo de competição, uma necessidade de *provar* sua superioridade? Nietzsche os descreve, de forma algo incoerente, como “semi-animais... adaptados de modo feliz à selvageria, à guerra, à vida errante e à aventura” (GM II 16). Mas esta atração pela *aventura* é um desejo unicamente humano por vitória, glória e fama. E já que não há glória sem *mérito*, isto revela sua necessidade moralista de, ao modo dos escravos, “interpretar... sua forma particular de existência como um grande feito” (GM I 13). Nietzsche pode objetar

---

<sup>23</sup> Sobre o “pathos da distância” da nobreza como uma forma de avaliação escrava, ver Miyasaki (2022b, IV.8.2).

dizendo que os nobres de fato realizam algo, enquanto os escravos apenas “interpretam a própria fraqueza como liberdade.” Mas a questão não é se eles realizam algo, mas se eles *têm necessidade do reconhecimento* para tanto – se sua autoafirmação depende da comparação com um inferior.

Considere-se também a alegação de Nietzsche de que os nobres desenvolvem o conceito de “ruim” a partir de “simples”, “comum” ou “ordinário” (GM I 4). Isto seria consistente com a avaliação nobre somente se permanecesse um termo *descritivo* que, como os conceitos originais da casta religiosa de “puro” e “impuro”, nós “deveríamos ter cautela para não tomar... de forma demasiado ampla ou mesmo simbolicamente” (GM I 6). Contudo, como foi visto, “o conceito de superioridade política sempre resulta no conceito de superioridade psicológica.” Por que esta transformação seria inevitável em um cenário em que a psicologia nobre não *dependesse* de uma comparação moral? É justamente porque estes conceitos se tornam conceitos normativos de uma superioridade psicológica que eles também se tornam necessariamente morais no sentido [de uma moral do] escravo, ao designar o que alguém *merece* em vez do que alguém *é* e, por derivação, aquilo que os outros estão *obrigados* a fazer. Mas exigir de outros aquilo que se acredita merecer – reconhecimento e tratamento condizentes com seu status, privilégios e direitos – implica, em essência, depender psicologicamente deles para validar a sua própria autoafirmação. Os senhores nietzschianos, assim como os colonizadores de Fanon, são psicologicamente escravos.

## Conclusão

A análise crítica da psicologia do *ressentimento* de Nietzsche termina com uma condenação paradoxalmente moralista da classe escrava, por ter originado esta psicologia e seus valores. Em sua parábola dos cordeirinhos e das aves de rapina, ele se queixa de que é absurdo “pedir à força que não se expresse como força” (GM I 13), mas não diz nada sobre a implicação igualmente absurda da passagem de que a fraqueza pudesse se expressar como algo além da fraqueza – ou sobre sua própria expectativa de que as aristocracias pudessem produzir algo além de *ressentimento* e revolta. Ao levar adiante a genealogia nietzschiana do *ressentimento*, analisando criticamente as condições materiais que produzem a política e a psicologia aristocráticas, Fanon demonstrou que a origem última da moral escrava não é a psicologia do *ressentimento*, mas a ordem política que a produziu, e cuja origem encontra-se, por sua vez, na organização material da sociedade.

Este é o verdadeiro significado da enigmática afirmação de Fanon de que “nas colônias a infraestrutura econômica também é uma superestrutura.” Contra a

sua sugestão enganosa de que, para a situação colonial, “uma análise marxista deve ser sempre ligeiramente ampliada”, ele não está se afastando de uma visão materialista histórica sobre a primazia de causas materiais, mas antes nos esclarecendo sobre a compatibilidade das causas materiais primárias com as ideológicas *secundárias*.<sup>24</sup> A superestrutura se desenvolve para proteger a base material: a desigualdade material cultiva no colonizador uma necessidade de justificar a desigualdade, criando uma ideologia de superioridade de classe e raça. Mas esta ideologia, por sua vez, requer que se produza materialmente uma suposta inferioridade nas espécies da classe dominante e dos párias, criando a ilusão de sua validação.<sup>25</sup>

Assim, quando Fanon diz que “a causa é efeito”, ele quer dizer que o colonialismo protege a causa *real* (aristocracia, hierarquia social, desigualdade material) ao fazer com que esta causa *pareça* ser um efeito. “Você é rico porque você é branco, você é branco porque você é rico” significa: os efeitos de superioridade material – a superioridade de raça e classe – têm sido ideologicamente construídos para parecerem causa da superioridade material, fazendo você crer que é mais feliz, mais rico e mais privilegiado porque você é naturalmente superior e, assim, mais merecedor da felicidade.

Desta forma, o sistema de castas racializado cria no colonizador uma psicologia do *ressentimento* que é fundamentalmente racista em sua estrutura: ele molda colonizadores para identificarem-se, entenderem-se e avaliarem-se por meio do aviltamento de um grupo racializado que eles veem como essencialmente inferior.<sup>26</sup> Um sistema racializado de casta não apenas promove sentimentos, comportamentos e instituições racistas, mas seu produto primário é o *racista* como uma *espèce*: um tipo social, moral e psicológico fixo.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Compare, por exemplo, a visão de Fanon no discurso “Racismo e Cultura”, de 1955: “A aparição do racismo não é fundamentalmente determinante. O racismo não é o todo, mas o elemento mais visível, mais quotidiano e... mais grosseiro de uma dada estrutura” (1964, p. 31-32). Ver também em *Peles Negras*, IV, a crítica da interpretação antieconômica do racismo, de Octave Mannoni. Sobre o engajamento de Fanon com Marx, ver Gibson (2020).

<sup>25</sup> Veja, por exemplo, Du Bois: “Não basta que os negros declarem que o preconceito de cor é a única causa de sua condição social, nem que os brancos sulistas respondam que a sua condição social é a causa principal do preconceito. Ambos agem como causa e efeito recíproco, e uma mudança em apenas um deles não trará o efeito desejado. Ambos devem mudar ou nenhum dos dois pode melhorar de forma significativa” ([1903] 1999, p. 118).

<sup>26</sup> Ver Gordon: “Fanon concordaria com John Rawls que o objeto da justiça e injustiça (racista) é a própria estrutura básica da sociedade” (1995, p. 90).

<sup>27</sup> Compare o relato de Frederick Douglass sobre como “o veneno fatal de poder irresponsável” transformou completamente sua nova senhora “de coração bondoso e de sentimentos refinados” que “nunca havia tido um escravo sob controle antes”: “o coração mole se tornou pedra e a disposição de cordeiro deu lugar à ferocidade de tigre” ([1845] 2010, p. 147-148).

Não deveríamos, então, como faz Nietzsche, tomar as autodescrições dos nobres ao pé da letra, especialmente a “equação de valor aristocrática” segundo a qual “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = abençoado” (GM I 7). Se toda conquista política cria uma classe dominante cujo traço psicológico definidor é a necessidade de criar um grupo de párias essencializado, geralmente racializado, antes que possam desfrutar de seus privilégios materiais, então o poder claramente não equivale à felicidade. Se a felicidade dos senhores requer a sombra contrastante da miséria dos escravos, então sua psicologia é definida por uma infelicidade mais profunda, que somente se origina na desigualdade material como tal.<sup>28</sup> É a aristocracia e não o escravo que cria a psicologia do *ressentimento*, a moralidade do *ressentimento* e o racismo. Desse modo, somente a forma mais verdadeira de democracia – em outras palavras, como Fanon reconhece, o socialismo – é que poderá eliminá-los.

Consequentemente, longe de contradizer os objetivos e compromissos de sua política socialista, a adoção da metapolítica nietzschiana do cultivo por Fanon fortalece sua análise materialista histórica, ao mesmo tempo em que formula uma crítica poderosa aos objetivos da política normativa de Nietzsche. Ao expor a domesticação *intencional* do colonizado como um pária demonizado pelos colonizadores *para* garantir seu senso ilusório de validação moral, Fanon usa as melhores intuições de Nietzsche contra suas piores inclinações, demonstrando que a aristocracia produz somente uma nobreza *ilusória* e uma ordem hierárquica *ilusória*. É graças também à adoção da metapolítica nietzschiana por Fanon que ele está em condições de argumentar que qualquer sociedade profundamente desigual, com grupos raciais visíveis, produzirá um grupo de párias racializado, assim como o racismo como um tipo psicológico primário.

O uso crítico que Fanon faz da metapolítica nietzschiana também dá suporte à sua alegação de que a descolonização é inevitavelmente violenta. Se a violência que produz a psicologia do *ressentimento* não é um resultado contingente da falta de consciência do colonizador e de sua indiferença em relação a seus inferiores, se ao invés disso ela é uma expressão de seu ódio maniqueísta e profundamente arraigado pelo colonizado, então a inversão dessa moralidade assume necessariamente uma forma igualmente maniqueísta, criando na subclasse uma demanda psicológica não apenas por revolta moral mas, em última instância, por

---

<sup>28</sup> A psicologia nietzscheana da vontade de poder é mais consistente se interpretada como um impulso para um sentimento qualitativo de poder em vez de mais poder quantitativo, que se intensifica pela disputa ao invés da conquista, pela resistência ao invés da dominação e por relações proporcionais de igualdade de poder ao invés da desigualdade. Isto levanta a possibilidade de que a fonte surpreendente do *ressentimento* da classe dominante é precisamente sua superioridade política, que destrói o sentimento de poder na resistência que eles experimentariam se estivessem expostos a relações sociais mais igualitárias. Ver Miyasaki (2022a, I.3-4 e 2022b, IV.8).

---

uma revolução política, uma demanda que não envolve se sentir moralmente superior ao senhor, mas “tomar seu lugar,” ocasionando “o colapso de todo um universo moral e material” (FANON, 2004, p. 2, 9). A violência descolonial não é tanto justificada quanto necessitada pela violência colonial, porque é *uma e a mesma violência* – a expressão material e o redirecionamento de uma única e mesma psicologia, produzida por uma única e mesma ordem política, destinada a continuar até que essa ordem seja derrubada.<sup>29</sup>

Por fim, a análise de Fanon nos permite concluir que a política revolucionária não pode ser reduzida nem a uma política exclusivamente antirracista, nem a uma política exclusivamente de classes. Por um lado, se sociedades baseadas em classes racialmente diversas produzem inevitavelmente tanto o pária racializado quanto o racista como tipo psicológico, de forma a sustentar a ideologia de uma hierarquia natural, então não é possível erradicar o racismo sem antes erradicar as classes. Mesmo se formos bem-sucedidos em educar os indivíduos para que abandonem atitudes, hábitos e comportamentos racistas, isso não evitará que a ordem política material continue a cultivar, em futuros indivíduos, a mesma forma de psicologia que antes de mais nada motiva estas atitudes, hábitos e comportamentos racistas.

Por outro lado, precisamente porque Fanon acredita que o racismo é, antes de tudo, uma *espécie* ou um tipo psicológico, não podemos superar o racismo atual abolindo as diferenças de classe. Desligar a máquina que fabrica a psicologia do racista não protegerá em nada as múltiplas gerações de indivíduos diretamente moldados por esta psicologia, como tampouco protegerá as vítimas do racismo que já internalizaram essa psicologia.

Logo, uma solução política para o racismo, como evidenciada pelo sistema de classes racializado do colonialismo, requer tanto uma *política de classes orientada pelo cultivo*, uma ordem socialista que visa a “criação de novos homens,” cultivando uma nova forma universal de psicologia, finalmente liberta do *ressentimento*, e uma política antirracista de resistência, reconhecendo que apesar de o racismo poder ser eliminado no futuro, somente pode ser *prevenido, combatido e reparado* no presente.

---

<sup>29</sup> Ver Fanon (1960): “A violência deve primeiro ser combatida com a linguagem da verdade e da razão. Mas acontece, infelizmente – e não há ninguém que não deplore essa necessidade histórica – acontece, eu digo, que em certas regiões escravizadas a violência do colonizado se torna pura e simplesmente uma manifestação de sua existência estritamente animal. Digo animal, e eu o digo enquanto biólogo, pois tais reações são, afinal, apenas reações defensivas que refletem um instinto banal de autopreservação” (p. 655). Para um argumento divergente, segundo o qual Fanon estaria justificando eticamente a violência em certos casos, ver Oladipo Fashina (1989).

---

## Referências bibliográficas

ACAMPORA, Christa Davis. Unlikely Illuminations: Nietzsche and Frederick Douglass on Power, Struggle, and the *Aisthesis* of Freedom. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 175–202.

AL-SAJI, Alia. Hesitation as Philosophical Method — Travel Bans, Colonial Durations, and the Affective Weight of the Past. **Journal of Speculative Philosophy** v. 32, n. 3, p. 331–59. 2018.

ANDERSON, Lanier R. On the Nobility of Nietzsche's Priests. In: MAY, Simon. **Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011. p. 24–25.

APPIAH, Kwame Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. In; BELL, Linda A; BLUMENFELD, David. **Overcoming Racism and Sexism**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995. p. 59–77.

BEAUVOIR, Simone. **The Ethics of Ambiguity**. New York: Citadel Press, [1947] 1996.

BERNASCONI, Robert. Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 54–64.

CHURCH, Jeffrey. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of "The Greek State." **Journal of Nietzsche Studies**, v. 46, n. 2, p. 248–260. 2015.

CICCARIELLO-MAHER, George (2017). **Decolonizing Dialectics**. Duke University Press, 2017.

CONANT, James. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator. In: SCHACHT, Richard. **Nietzsche's Postmoralism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 181–256.

CONWAY, Daniel. **Nietzsche and the Political**. New York: Routledge, 1996.

DAVIS, Angela Y. Lectures on Liberation. In: DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave**. San Francisco: City Lights Books, [1970] 2010. p. 41–84.

DOHM, Hedwig. **Become Who You Are!** Translated by Elizabeth G. Ametsbichler. Albany, NY: The State University of New York Press, [1894] 2006.

---

DOHM, Hedwig. "Nietzsche and Women." In: NASSAR, Dalia; GJESDAL, Kristin. **Women Philosophers in the Long Nineteenth Century: The German Tradition**. Oxford: Oxford University Press, [1898] 2021. p. 128–138.

DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave**. San Francisco: City Lights Books. [1845] 2010.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. New York: W. W. Norton, 1999.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1952] 2008.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Villeneuve-d'Ascq: Éditions Points, [1952] 2014.

FANON, Frantz. "Why We Use Violence." KHALFA, Jean; YOUNG, ROBERT J. C. **Alienation and Freedom**. Translated by Steven Corcoran. London: Bloomsbury Academic, [1960] 2018. p. 653–659.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1962] 2004.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Éditions La Découverte, [1962] 2002.

FANON, Frantz. "Racism and Culture." In: MASPERO, François. **Toward the African Revolution: Political Essays**. Translated by Haakan Chevalier. New York: Grove Press, [1955] 1964.

FASHINA, Oladipo. Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence. **Social Theory and Practice** v. 15, n. 2, p.179–212. 1989.

GIBSON, Nigel. Fanon and Marx Revisited. **Journal of the British Society for Phenomenology** v. 51, p. 320–336.

GORDON, Lewis R. **Bad Faith and Antiracist Racism**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.

GORDON, Lewis R. **What Fanon Said**. New York: Fordham University Press, 2015.

HARDIMON, Michael O. Minimalist Biological Race. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 150–159.

---

HARO, José A. Colonialism and Ressentimento. **Philosophy in the Contemporary World** v. 25, no. 1, p. 27–34. 2019.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche: The Man and His Philosophy**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

HURKA, Thomas. “Nietzsche: Perfectionist.” In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. **Nietzsche and Morality**. New York: Oxford University Press, 2007.

KATSAFANAS, Paul. **Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KING, Martin Luther, Jr. **Where Do We Go from Here: Chaos or Community?** Boston, MA: Beacon Press, 1968.

LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s “Schopenhauer as Educator.” **Journal of Nietzsche Studies** v. 34, p. 5–27. 2007.

LOEB, Paul S. The Priestly Slave Revolt in Morality. **Nietzsche–Studien** v. 47, n. 1, p. 100–139. 2018.

MACLEOD, Elyse. Frantz Fanon's Decolonized Dialectics: The Primacy of the Affective Weight of the Past. **Ergo: An Open Access Journal of Philosophy** v. 9, no. 42. 2022.

MILLS, Charles W. **Blackness Visible**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MIYASAKI, Donovan. Nietzsche’s Naturalist Morality of Breeding. In: LEMM, Vanessa. **Nietzsche and the Becoming of Life**. New York: Fordham University Press, 2014. p. 194–213.

MIYASAKI, Donovan. **Nietzsche’s Immoralism: Politics as First Philosophy**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022a.

MIYASAKI, Donovan. **Politics After Morality: Toward a Nietzschean Left**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022b.

NEWTON, Huey P. “Black Capitalism Re-Analyzed I.” In: HILLIARD, David; WEISE, Donald. **The Huey P. Newton Reader**. New York: Seven Stories Press, 2002. p. 227–233.

NEWTON, Huey P. **Revolutionary Suicide**. London: Penguin Books, [1973] 2009.

---

NIETZSCHE, Friedrich. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings**. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967–.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morality**. Edited by Keith-Ansell Pearson. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. Edited by Walter Kaufmann. Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

OUTLAW, Lucius. **On Race and Philosophy**. New York: Routledge, 1996.

RATNER-ROSENHAGEN, Jennifer. Black Nietzsche, or, Speaking Relative Truth to Power. **Raritan** v. 34, n. 4, p. 63–81. 2015.

REGINSTER, Bernard. The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness. In GEMES, Ken; RICHARDSON, John. **The Oxford Handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 701–726.

SCHANK, Gerd. Race and Breeding in Nietzsche's Philosophy. In: MARTIN, Nicholas. **Nietzsche and the German Tradition**. Bern: Peter Lang, 2003. p. 237–244.

SCOTT, Jacqueline. On the Use and Abuse of Race in Philosophy: Nietzsche, Jews, and Race. In: BERNASCONI, Robert; COOK, Sybol. **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003. p. 53–73.

SCOTT, Jacqueline. The Price of the Ticket: A Genealogy and Revaluation of Race. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 149–171.

SNELSON, Avery. The History, Origin, and Meaning of Nietzsche's Slave Revolt in Morality. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy** v. 60, n. 1–2, 2017. p. 1–30.

---

WINCHESTER, James. Nietzsche's Racial Profiling. In: VALLS, Andrew. **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. p. 255-276.

ZACK, Naomi. Life After Race. In: ZACK, Naomi. **American Mixed Race: The Culture of Microdiversity**. Boston: Rowman & Littlefield, 1995. p. 297-307.