

NIKOLAS GUSTAVO PALLISSER SILVA



**RACISMO, PESSOA E POLÍTICA: INTERFACES ENTRE FRANTZ FANON E
ALBERTO GUERREIRO RAMOS**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**RACISMO, PESSOA E POLÍTICA: INTERFACES ENTRE FRANTZ FANON E
ALBERTO GUERREIRO RAMOS**

Tese de doutorado apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de doutor pelo
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de São Carlos.
Orientador: Prof. Dr. Valter Roberto Silvério.
Orientando: Nikolas Gustavo Pallisser Silva.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Nikolas Gustavo Pallisser Silva, realizada em 15/07/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio (UFSCar)

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino (USP)

Prof. Dr. Muryatan Santana Barbosa (UFABC)

Prof. Dr. Matthieu Renault (UT)

Prof. Dr. Fábio José Bechara Sanchez (UFSCar)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

À memória do meu avô, João Rosa da Silva
Aos meus pais, Almir Rosa da Silva e Rosemeire Pallisser Silva
Aos meus irmãos, Allyson Phelippe Pallisser Silva e Matheus Henrick Pallisser Silva

AGRADECIMENTOS

A realização desta tese só foi possível graças a um conjunto amplo de apoios institucionais, intelectuais e afetivos, sem os quais este trabalho não teria alcançado sua forma final.

Agradeço, em primeiro lugar, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa. Destaco, em particular, o apoio do programa CAPES-PRInt, que possibilitou a realização de um período de seis meses de estudos na Universidade Paris 8, experiência decisiva para o aprofundamento teórico e para a ampliação do horizonte intelectual que sustenta esta tese.

À minha mãe, ao meu pai e aos meus irmãos, expresso minha gratidão mais profunda. O apoio de vocês não foi apenas circunstancial, mas estrutural: esteve presente nas condições materiais, no incentivo contínuo e, sobretudo, na sustentação afetiva que tornou possível a travessia deste percurso.

Ao meu orientador, professor Valter Silvério, registro um agradecimento especial. Sua orientação foi decisiva não apenas no plano acadêmico, mas também na formação de uma postura intelectual crítica e situada. Com você, aprendo não só sobre sociologia, mas também sobre os desafios concretos de ser um intelectual racializado, o que atravessa e qualifica profundamente este trabalho.

Aos colegas do grupo de pesquisa Transnacionalismo Negro e Diáspora Africana, agradeço pelas interlocuções constantes, pelas críticas rigorosas e pelo ambiente intelectual coletivo que qualificou decisivamente esta pesquisa.

Aos professores que gentilmente aceitaram participar tanto do exame de qualificação quanto da defesa, registro meu reconhecimento pela leitura atenta, pelas observações precisas e pelo tempo dedicado à avaliação deste trabalho.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar (PPGS-UFSCar), agradeço pela formação sólida, pelo espaço de debate e pela convivência acadêmica que moldaram, em grande medida, as bases desta investigação.

Ao colega Alan Caldas, agradeço pela parceria contínua. Nossas trocas, discussões e colaborações foram, e seguem sendo, um dos espaços mais férteis de aprendizado e elaboração intelectual ao longo desta trajetória.

Por fim, a todos que, de diferentes formas, contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho, registro meu sincero agradecimento.

RESUMO

A tese em tela investiga as contribuições de Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos — dois importantes intelectuais negros do século XX — para a compreensão crítica do racismo moderno e da construção da subjetividade negra. O trabalho realiza uma análise comparativa entre o pensamento de Frantz Fanon, atuante no contexto colonial francês e nas lutas anticoloniais africanas, e Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo brasileiro que criticou a forma como o negro foi tratado pelas ciências sociais no Brasil. Embora inseridos em realidades históricas distintas, ambos enfrentaram o problema central da desumanização racial. A tese demonstra que o racismo não desapareceu após o declínio das teorias biológicas raciais, mas foi reorganizado como racismo cultural, operando por meio da linguagem, das instituições, da ciência e das práticas sociais. Nesse processo, o sujeito negro passa a ser objetificado e alienado de si mesmo. Partindo do diálogo com o personalismo francês, especialmente as ideias de Emmanuel Mounier, o estudo argumenta que Fanon e Ramos propõem caminhos de reconstrução da pessoa negra como sujeito político, ético e histórico. Fanon analisa os efeitos psicológicos do colonialismo sobre a experiência vivida do negro, enquanto Guerreiro Ramos critica a dependência intelectual brasileira e defende a produção de um pensamento sociológico autônomo. A pesquisa conclui que ambos os autores elaboram projetos de emancipação que superam tanto a assimilação ao modelo europeu quanto o essencialismo racial, propondo novas formas de existência, liberdade e humanidade fundamentadas na experiência concreta da população negra.

Palavras-chave: Racismo; Frantz Fanon; Guerreiro Ramos; Pensamento afro-diaspórico; Teoria social crítica.

ABSTRACT

This thesis investigates the contributions of Frantz Fanon and Alberto Guerreiro Ramos — two important Black intellectuals of the 20th century — to the critical understanding of modern racism and the construction of Black subjectivity. The study develops a comparative analysis between Fanon, whose work emerged within the context of French colonialism and anticolonial struggles, and Guerreiro Ramos, a Brazilian sociologist who challenged how Black people were represented within Brazilian social sciences. Despite their different historical settings, both thinkers confronted the problem of racial dehumanization. The thesis argues that racism did not disappear after biological racial theories declined; instead, it was transformed into cultural racism, operating through language, institutions, scientific knowledge and social practices. In this process, the Black subject becomes objectified and alienated from their own humanity. Drawing on French personalist philosophy, particularly Emmanuel Mounier, the research shows that Fanon and Ramos propose intellectual and political projects aimed at reconstructing the Black person as an ethical, political and historical subject. Fanon analyzes the psychological effects of colonial domination on lived experience, while Guerreiro Ramos criticizes intellectual dependency in Brazil and advocates for autonomous sociological thought. The dissertation concludes that both authors formulate emancipatory perspectives that move beyond assimilation to European norms and beyond racial essentialism, proposing new ways of thinking freedom, subjectivity and humanity grounded in lived Black experience.

Keywords: Racism; Frantz Fanon; Guerreiro Ramos; Afro-diasporic thought; Critical social theory.

LISTA DE SIGLAS

Ação Integralista Brasileira (AIB)

Centre neuropsychiatrique de jour (CNPJ)

Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL)

Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP)

Departamento Nacional da Criança (DNCr)

Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP)

Exército de Libertação Nacional (ALN)

Frente de Libertação Nacional (FLN)

Fundação Getulio Vargas (FGV)

Governo Provisório da República da Argélia (GPRA)

Teatro Experimental do Negro (TEN)

Testes de percepção temática (TAT)

5e bataillon de marche des Antilles (BMA5).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. FRANTZ OMAR FANON E ALBERTO GUERREIRO RAMOS: VARIAÇÕES DA INTELLECTUALIDADE AFRODIASPÓRICA	20
1.1 FRANTZ OMAR FANON	20
1.1.1 Formação inicial e transformação subjetiva na emergência de um intelectual anticolonial (1925–1945)	20
1.1.2 Consolidação intelectual e atuação anticolonial: da França à Argélia (1945–1956)	40
1.1.3 Radicalização política e projeção internacional: da luta argelina ao exílio (1956–1961)	56
1.2 ALBERTO GUERREIRO RAMOS	60
1.2.1 Formação espiritual e emergência de um intelectual baiano (1915–1939)	60
1.2.2 Sociologia, Negritude e Estado: a atuação do intelectual público no Rio de Janeiro (1939–1966)	67
1.2.3 Entre a teoria organizacional e o afastamento político: a fase norte-americana (1966–1982)	87
2. A PESSOA EM FRATURA: FRANTZ FANON, GUERREIRO RAMOS E OS ECOS DO PERSONALISMO VIA REVISTA ESPRIT	90
2.1 A REVISTA ESPRIT E O CONTEXTO INTELECTUAL FRANCÊS (1932-1950): CRISE, PERSONALISMO E ANTICOLONIALISMO	91
2.2 O PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER: A TENTATIVA DE PERSONALIZAR A PESSOA EM MEIO À CRISE CIVILIZACIONAL	97
2.3 FRANTZ FANON E O PERSONALISMO	103
2.3.1 Fanon e as aproximação explícitas com a revista Esprit: Convergências e a ampliação de uma reivindicação	103
2.3.2 Aspectos teóricos da relação entre Fanon e a filosofia personalista	108
2.4 GUERREIRO RAMOS E O PERSONALISMO: O NASCIMENTO DO JOVEM POETA DIVIDIDO	115
2.4.1 Guerreiro Ramos e as aproximação explícitas com a revista Esprit	115
2.4.2 Aspectos teóricos da relação entre Guerreiro Ramos e a filosofia personalista	121
2.4.2.1 Aspectos teóricos da relação entre Guerreiro Ramos e a filosofia personalista: o problema do indivíduo racializado	125
2.5 CONCLUSÃO: FRANTZ FANON, GUERREIRO RAMOS E UM ANDARILHO NOTURNO: UM OUTRO QUE NÃO É UM OUTRO	132
3 O NEGRO COMO SER EM DEVIR: FANON, GUERREIRO RAMOS E A ONTOLOGIA DA DIFERENÇA	136
3.1 OBJETIFICADO NO OLHAR, OBJETIFICADO NA TEORIA: FANON, GUERREIRO RAMOS E A DESALIAENAÇÃO DO NEGRO	145
3.2 FANON E A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA: A EXPERIÊNCIA VIVIDA DO NEGRO	149
3.3 ANALISANDO O TEXTO: “O PROBLEMA DO NEGRO NA SOCIOLOGIA”	162
3.3.1 A perspectiva autonomista: crítica à transplantação	162
3.3.2 A corrente “litorânea”, “consular” ou “transoceânica”: o negro como tema	166
3.3.3 A “Nova Fase”: o Negro-Vida	175

3.4 CONCLUSÃO	178
4. A CRÍTICA DE FRANTZ FANON E GUERREIRO RAMOS AO REPOSICIONAMENTO DO RACISMO NO PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	187
4.1 A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA DE PESQUISA: Um caminho errático	188
4.2 ALFRED MÉTRAUX, MICHEL LEIRIS, FRANTZ FANON E O PROJETOS UNESCO	197
4.3 O TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO E A CONSTRUÇÃO DE REDES TRANSNACIONAIS	207
4.3.1 A democracia racial em perspectiva transnacional	214
4.3.2 As contendas do I Congresso do Negro Brasileiro (1950) e a reorientação sociológica de Guerreiro Ramos	218
4.4 CONCLUSÃO: FRANTZ FANON E GUERREIRO RAMOS DIANTE DO RACISMO CULTURAL	229
5. CONCLUSÃO	231
6. REFERÊNCIAS	232
ANEXOS	243
Anexo 1: Organograma do Teatro Experimental do Negro	243

INTRODUÇÃO¹

No romance *Jazz*, de Toni Morrison (1992), a autora narra a trajetória de Joe e Violet, que migram da Virgínia, no sudeste dos Estados Unidos, para Nova Iorque, no nordeste do país — uma transição que representa a passagem de um ambiente rural para um contexto urbano. Ao longo da narrativa, o jazz, não exatamente como um gênero musical, mas marcado pelo improvisado, assume diferentes funções; uma delas é servir como modelo estético para narrar a vida na cidade, especialmente a dos personagens negros que se estabelecem no Harlem durante a década de 1920. A experiência urbana é marcada por um constante caráter improvisacional e mutável, traços que se alinham à própria lógica do jazz enquanto linguagem estética e existencial.

No pensamento de Paul Gilroy (2012), o jazz é uma metáfora privilegiada da liberdade: não concebida como um estado fixo ou uma conquista definitiva, mas como uma aspiração contínua e uma construção permanente. Essa noção se define em oposição à escravidão e à opressão racial moderna, sendo articulada tanto na prática política quanto nas expressões culturais, em especial na música negra. Para Gilroy, tal concepção de liberdade está profundamente enraizada na experiência histórica do Atlântico Negro — compreendido como um espaço de mobilidade, diáspora e reinvenção constante.

Entretanto, ao ampliarmos a metáfora do jazz, é necessário considerar a ambivalência que a envolve. Se, por um lado, a mídia estadunidense consolidou um estereótipo ao retratar músicos negros como improvisadores “inatos”, desconsiderando anos de estudo e disciplina musical, por outro lado, o próprio ato de improvisar no jazz nunca se dá no vazio: ele se apoia em estruturas harmônicas e rítmicas que condicionam, mas não anulam, a agência criativa. É justamente nesse ponto que nos apoiamos no romance de Morrison, pois nele o jazz não carrega o peso de uma “partitura existencial” que aprisiona, mas se apresenta como puro improvisado. A cidade, a transição rural/urbano e o trauma coletivo do passado figuram como pano de fundo, mas não como grades que limitam a reinvenção da vida. A vida em *Jazz* é, de fato, um constante improvisado e uma

¹ A fotografia da capa é de autoria de Allyson Phelippe Pallisser Silva, trata-se da escultura “*Les Armes de La Liberté*” (As Armas da Liberdade), localizada na Martinica. A obra foi esculpida por Joseph René, em 1980 e instalada em frente à Universidade das Antilhas e da Guiana. Segundo fontes (<http://www.accueil-martinique.fr/FR/visite-les-armes-de-la-liberte_10038.html>. Consultado em: 10/02/2025), a obra foi instalada em 1998, em comemoração ao centenário da abolição da escravatura na Martinica, contudo, a abolição da escravidão na Martinica data de 22 de maio de 1948. Além da obra de arte em si, na explicação fixada ao lado é possível verificar a inspiração fanoniana, pois consta os seguintes dizeres: “Un seul devoir, ceul de ne pas renier ma liberté au travers de mes choix” (trad. livre: Um único dever, o de não renegar minha liberdade através das minhas escolhas) Frantz Fanon.

recriação da existência que abre saídas e novos caminhos. Assim, enquanto a metáfora de Gilroy, ao ser ampliada, evidencia os limites impostos pelas estruturas que moldam a liberdade, a de Morrison radicaliza o gesto improvisacional: não há escala que determine o campo do possível, apenas a recriação constante como modo de existir.

Partindo dessa hipótese interpretativa, o presente trabalho teve como objetivo realizar uma análise comparativa das contribuições sociológicas e políticas de Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos à crítica da desumanização racial e aos projetos de autoinscrição do sujeito negro no século XX. Ao ocuparem lugares estratégicos em contextos geopolíticos distintos — Fanon nas Antilhas e no Norte da África, sob o colonialismo francês, e Ramos no Brasil, sob a hegemonia da ideologia da democracia racial — ambos pensadores enfrentaram, cada um a seu modo, os impasses históricos do racismo moderno. O que os aproxima não é apenas a radicalidade com que interpretam a opressão racial, mas sobretudo a maneira como articulam filosofia, psicologia, sociologia e prática política para denunciar as formas insidiosas de dominação que persistiram durante e após o colonialismo formal (e em desmantelamento). A partir da construção das origens intelectuais comuns no personalismo francês — notadamente nas ideias de Emmanuel Mounier — interpretamos que suas obras representam uma inflexão singular na tradição crítica ocidental ao deslocar o centro da análise para a experiência concreta da pessoa marcada racialmente.

O conceito de articulação, desenvolvido por Stuart Hall (1980), foi mobilizado como uma matriz metodológica para analisar a obra de Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos, na medida em que oferece uma chave teórica para compreender como esses autores abordam formações sociais marcadas por múltiplas camadas de dominação. Ambos se engajam na construção de análises que conectam elementos estruturais e simbólicos. Nesse sentido, ao articularem crítica à razão eurocêntrica com a centralidade da experiência racializada, Fanon e Ramos constroem interpretações que operam justamente na lógica proposta por Hall: pensar sociedades estruturadas em dominância, onde elementos econômicos, políticos e culturais se organizam de forma relacional e contraditória. A articulação, portanto, permite iluminar como esses pensadores atuam simultaneamente como intérpretes e agentes de transformação, promovendo uma leitura situada e complexa das dinâmicas sociais e raciais de seu tempo.

Fanon e Ramos perceberam com lucidez que a derrocada das teorias racistas biológicas não implicou o fim da hierarquização racial, mas sim sua reconfiguração sob o signo da cultura. Essa transição de um racismo biológico para um racismo cultural não significou um recuo da dominação, mas sua sofisticação, encoberta agora por discursos de integração, relativismo e progresso. Ambos identificaram o modo como os aparatos simbólicos e institucionais das sociedades modernas continuavam a operar mecanismos de exclusão que desfiguravam, moral e ontologicamente, aqueles que estavam fora do padrão normativo branco e europeu. Se Fanon demonstrou como a linguagem, o desejo e o corpo eram capturados por esse novo tipo de opressão, Ramos revelou como a ciência social brasileira reproduzia, de maneira quase inconsciente, as mesmas estruturas de exclusão que dizia combater.

Neste sentido, Fanon desenvolveu uma crítica contundente à origem e formação dos processos psíquicos que estruturam a subjetividade racializada, evidenciando os efeitos desagregadores do olhar do colonizador sobre a interioridade do sujeito negro. Sua análise, baseada em experiências vividas e reelaborações conceituais inspiradas na fenomenologia e na psicanálise, descreve a constituição de um ‘eu’ fragmentado, aprisionado entre a imagem imposta pelo outro e o desejo de normalização. Ele não apenas desmonta os fundamentos do racismo, mas também constrói uma resposta insurgente: uma negritude afirmada como presença ativa, tensão criadora e potência de reconstrução do ‘ser’ no mundo. O gesto fanoniano de pensar a libertação como luta situada — e não como abstração universalizante — o distancia de leituras filosóficas que pretendem resolver o problema da alteridade no plano puramente conceitual.

Por sua vez, Ramos parte de uma crítica à forma como o negro foi tematizado pela sociologia e antropologia no Brasil. Contra uma tradição que tratava o “problema racial” como uma questão em si, ou seja, o “problema do negro” era a construção dele como problema, por essa tradição, ele propõe uma virada epistemológica baseada na experiência concreta do negro como agente reflexivo e criador de sentido. Para isso, resgata a vertente personalista do existencialismo e o reinterpreta como fundamento para a constituição de uma pessoa irreduzível às estruturas objetivadoras da modernidade. Sua crítica ao processo de assimilação como mutilação interior desvela as estratégias simbólicas de submissão que se disfarçam sob o ideal de convivência racial harmoniosa. Em oposição, propõe o *niger sum* como um ato de enunciação que ultrapassa a lógica da aceitação: trata-se de um gesto

terapêutico, ético e político que reverte a normatividade branca ao reconstituir o negro como centro de elaboração de um novo projeto de humanidade.

Ao se debruçar sobre esses dois intelectuais, esta tese busca compreender como Fanon e Ramos, a partir de contextos coloniais e nacionais diferentes, enfrentaram os mecanismos de anulação do sujeito racializado por meio de operações que combinam desnaturalização, denúncia e proposição. Longe de defender qualquer forma de essencialismo ou retorno a uma origem imaginária, ambos elaboram práticas de afirmação fundadas na irredutibilidade da experiência encarnada — seja ela marcada pela língua, pelo corpo ou pela memória coletiva. Eles rejeitam tanto o ideal assimilacionista quanto a redução do sujeito a um tipo antropológico estático. Fanon, ao afirmar a historicidade radical do ser negro e sua capacidade de romper com os determinismos da colonização, e Ramos, ao propor a constituição de um pensamento autóctone enraizado na vivência do negro brasileiro, oferecem caminhos distintos, porém complementares, para pensar a superação da alienação racial.

A tese sustenta, portanto, que o pensamento de Fanon e Ramos não apenas compartilha uma crítica à opressão racial, mas também formula modos de reconstrução subjetiva e coletiva que escapam ao binarismo entre assimilação e marginalização. Essa reconstrução exige, em ambos os casos, uma insurgência ética e estética que se dá no nível da linguagem, da práxis política e da elaboração simbólica do mundo. O estudo que se segue analisou essas convergências e tensões em profundidade, com atenção especial às apropriações diferenciadas do personalismo, às formas como cada autor interpreta a alienação e à natureza das propostas de emancipação que formulam a partir de suas experiências históricas e intelectuais.

Alguns aspectos históricos e conceituais

Uma série de eventos ocorridos no final do século XIX e ao longo do século XX buscou pensar e intervir na situação dos africanos do continente e da diáspora. Tanto Alberto Guerreiro Ramos quanto Frantz Fanon participaram de alguns desses movimentos e, sobretudo, refletiram criticamente sobre as condições vividas pelas populações negras e sobre os modos de subjetivação racial em seus respectivos contextos, sem perder de vista uma perspectiva transnacional. Ambos tiveram uma vida intelectual e política intensa.

Frantz Omar Fanon nasceu em 20 de julho de 1925, na Martinica, então colônia francesa no Caribe. Alberto Guerreiro Ramos nasceu em 13 de setembro de 1915, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia. O período de produção desses dois pensadores destacado neste estudo concentra-se, principalmente, nas décadas de 1940 e 1950, com ênfase nos livros *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, de Fanon, e *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*, de Ramos, além de diversos artigos publicados em jornais da época. Trata-se de um recorte temporal crucial, marcado por profundas transformações globais. Entre 1914 e 1918, o mundo vivenciou a Primeira Guerra Mundial; entre 1939 e 1945, a Segunda. Esses dois grandes conflitos promoveram uma reorganização geopolítica internacional e impulsionaram a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), retomando discussões já iniciadas com a Liga das Nações (*Société des Nations*), fundada em 1920 e dissolvida em 1946, voltadas aos esforços pela paz mundial.

Refletindo sobre esse contexto e, mais especificamente, sobre os debates realizados na Conferência de Dumbarton Oaks — realizada em Washington, D.C., de 21 de agosto a 7 de outubro de 1944 —, W. E. B. Du Bois (1945) chama a atenção para a relação entre as guerras mundiais, as propostas de reestruturação internacional e os problemas coloniais. Segundo o sociólogo, embora os países promotores da conferência tivessem como objetivo a construção da paz, o projeto não enfrentava de forma adequada as tensões raciais subjacentes. Ele adverte: “se a guerra foi e pode ser o resultado do ódio racial e do poder colonial baseado em repulsões raciais, bem como na ganância por riqueza e poder”, então, “devemos ter cuidado com o quão longe construímos o novo mundo sobre a força militar e ignoramos tais causas conhecidas e existentes de guerra” (Du Bois, 1945, p. 5).

A maneira como Du Bois articula a “derrocada” do mundo colonial, a “queda” da civilização moderna nas duas guerras e a persistência das opressões raciais — inclusive em alusão à história da mansão onde ocorreu a Conferência de Dumbarton Oaks — é central para compreender o cenário no qual Ramos e Fanon atuaram, teórica e politicamente.

Contudo, se ao fim da Segunda Guerra Mundial Du Bois já chamava atenção para os riscos de reconstruir o mundo sobre as bases que o levaram ao colapso, desde o início do século XX ele esteve à frente de importantes iniciativas que visavam transformar essa ordem. Uma delas foi o movimento pan-africanista, iniciado em Londres em 1900, do qual Du Bois foi primeiro secretário e, posteriormente, presidente. O Pan-Africanismo lutava contra o imperialismo europeu e pela independência dos países africanos. Outra importante

vertente foi o movimento Harlem Renaissance (1920–1940), que, nos Estados Unidos, afirmava a liberdade de expressão cultural e política da população negra. Esses movimentos influenciaram diretamente a formação do movimento da Negritude na França (Munanga, 2009).

A Negritude surgiu como um movimento estético, político e artístico nas décadas de 1940 e 1950, entre estudantes negros em Paris que reivindicavam a existência de uma civilização africana, bem como uma memória e uma história negadas pelo colonialismo. Nessa perspectiva, em julho de 1932, Étienne Léro, René Mênil, Jules Monnerot e outros estudantes antilhanos publicaram a revista *Légitime Défense*, na qual criticavam a imitação acrítica do modelo literário francês por escritores caribenhos e defendiam que os intelectuais negros deveriam expressar as aspirações dos povos oprimidos (Munanga, 2009).

Já em 1936, com princípios semelhantes, foi fundada a revista *L'Étudiant Noir* (*O Estudante Negro*), cujos principais nomes eram Aimé Césaire, criador do termo *negritude*², Léopold Sédar Senghor e Léon Damas. Também participaram Leonard Sainville, Ousmane Socé, Aristide Maugée, Birago Diop e os irmãos Achille (Munanga, 2009). Em 1947, em Dakar e Paris, foi lançado o primeiro número da revista *Présence Africaine*, fundada por Alioune Diop. A publicação se tornou um dos principais fóruns culturais e políticos da segunda metade do século XX, sendo considerada uma continuidade do projeto da Negritude. Contava com a colaboração de membros de *L'Étudiant Noir* e de diversos intelectuais africanos e da diáspora (Domingues, 2005; Barbosa, 2013).

Vale destacar que os editores de *Présence Africaine* mantiveram um diálogo ativo com o Teatro Experimental do Negro (TEN)³, especialmente por meio do jornal *O Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, publicado no Rio de Janeiro entre 1948 e 1950, sob a direção de Abdias do Nascimento. Guerreiro Ramos teve participação destacada no TEN e contribuiu intensamente para as discussões do jornal, que também mencionava autores como Du Bois e debatia questões abordadas na revista *The Crisis*, editada pelo sociólogo norte-americano. Mais recentemente, Morris (2021) chamou a

² Bernd (1984, p. 54) lembrar que em francês *Négritude* se origina de *Nègre*, denominação pejorativa de negro, ou seja, há a reversão do sentido negativo do termo por parte do movimento da Negritude. Contudo, a autora não verifica a mesma conotação negativa nos termos brasileiros “preto” e “negro”, que seriam equivalentes a ‘negritude’ e acredita que o termo mais adequado para o contexto brasileiro seja: *Negridade*. Porém, Nascimento (2003) se opõe e após citar a definição léxica da palavra *negro* conclui que “Sem dúvida, a palavra apresenta em português um conteúdo capaz de consignar a agressividade” (p. 313).

³ Veja no anexo 1 um “organograma” de todas as instâncias do Teatro Experimental do Negro.

atenção para a afinidade metodológica entre Du Bois e Guerreiro Ramos, ao identificar na obra do brasileiro o uso de uma perspectiva analítica semelhante à “dupla consciência”, conceito fundamental no pensamento duboisiano.

Portanto, pode-se afirmar que o Teatro Experimental do Negro, o movimento da Negritude, o Pan-Africanismo e outros movimentos aqui mencionados colocaram a descolonização dos países africanos e a luta contra o racismo no centro dos debates intelectuais transnacionais do período. A Segunda Guerra Mundial representou um divisor de águas para o Pan-Africanismo e, ao mesmo tempo, marcou o início de uma nova reorganização global (Silvério, 1999). É nesse cenário que Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos atuaram de forma decisiva, tanto como teóricos quanto como agentes políticos engajados nas transformações de seu tempo.

Antes de adentrarmos em suas biografias e na análise propriamente dita de suas obras, é necessário esclarecer um conceito amplamente mobilizado ao longo deste trabalho: a noção de racialização. Conforme analisada por Valter Roberto Silvério (1999; 2023), a racialização é um processo social, político e ideológico complexo, por meio do qual as relações sociais passam a ser organizadas a partir da atribuição de significados a características biológicas humanas. Trata-se da aplicação da categoria de “raça” a grupos, práticas e relações que anteriormente não eram considerados raciais, promovendo a produção e a reprodução de ideias raciais que moldam identidades coletivas, estruturas sociais e subjetividades. Essa construção não é estática: é marcada por instabilidade, conflito político e constante reinterpretação, o que evidencia sua dimensão histórica e culturalmente situada.

Esse processo envolve ainda duas dimensões fundamentais: a epidermização das posições sociais — isto é, a associação entre a cor da pele e as oportunidades ou barreiras enfrentadas pelos indivíduos — e a interiorização subjetiva dessa lógica por parte de colonizadores e colonizados. Isso contribui para que categorias raciais como “branco” e “negro” sejam naturalizadas como identidades fixas, e para que a brancura se consolide como referencial universal, sustentado por uma espécie de “teodiceia” moderna. A racialização, portanto, reorganiza a própria percepção do humano, projetando hierarquias simbólicas que legitimam a dominação. Ela se manifesta também nos corpos, nos discursos e nas imagens, especialmente ao atualizar representações do passado colonial no presente. Com isso, a noção de racialização torna-se um instrumento central para compreender o

racismo contemporâneo, pois desloca o foco da “raça” entendida como dado biológico para os processos históricos e sociais de produção da diferença racial.

1. FRANTZ OMAR FANON E ALBERTO GUERREIRO RAMOS: VARIAÇÕES DA INTELLECTUALIDADE AFRODIASPÓRICA

1.1 FRANTZ OMAR FANON

1.1.1 Formação inicial e transformação subjetiva na emergência de um intelectual anticolonial (1925–1945)

Frantz Omar Fanon nasceu em 20 de julho de 1925, em Fort-de-France, capital administrativa da Martinica, ilha caribenha⁴ então sob domínio colonial francês. Era filho de Félix Casimir Fanon, funcionário público da baixa burocracia aduaneira, e de Eléonore Médélice Fanon, proprietária de uma pequena loja de tecidos e ferramentas. Ocupava a quinta posição entre oito irmãos — Mireille, Félix, Gabrielle, Joby, Marie-Flore, Marie-Rose e Willy (GENDZIER, 1976; MACEY, 2013).

Do lado paterno, sua família apresentava uma trajetória marcada pela transição do regime escravista à condição de pequenos proprietários. Seu avô, descendente de um escravizado de origem africana, cultivava cacau na região de Robert, enquanto sua esposa já era livre antes da abolição de 1848. Ainda assim, no ambiente doméstico, a figura do pai era descrita como distante e pouco participativa, característica associada, segundo relatos familiares, à estrutura matrifocal da sociedade martinicana. Essa postura contribuiu para a construção de uma relação ambivalente com Frantz Fanon, marcada por certo ressentimento diante de uma presença percebida como insuficiente (MACEY, 2013; GORDON, 2015).

Contudo, ainda que em correspondência escrita durante sua participação na Segunda Guerra Mundial (1939–1945) Frantz Fanon tenha expressado certo ressentimento em relação à postura paterna, essa percepção revela-se mais ambivalente quando observada à luz de sua trajetória posterior. Ao defender seu Trabalho de Conclusão de Curso na *Faculté mixte de médecine et de pharmacie* de Lyon, em 29 de novembro de 1951⁵, foi a seu pai que dirigiu sua

⁴ À época, Fort-de-France integrava o Império Colonial Francês, tendo a Martinica sido incorporada ao domínio francês ainda no século XVII. Em 1946, contudo, a ilha foi elevada à condição de *département d'outre-mer*, ao lado de Guadalupe, Guiana Francesa e Reunião. A chamada departamentalização, formalizada pela Lei n.º 46-451, de 19 de março de 1946, representou uma estratégia de assimilação política e administrativa, pela qual essas regiões passaram, em tese, a integrar mais plenamente a República Francesa, com a extensão — ainda que não integral — do ordenamento jurídico metropolitano. A proposta foi apresentada por Aimé Césaire, então prefeito de Fort-de-France (eleito em 1945) e, no ano seguinte, deputado, desempenhando papel central na redefinição do estatuto político da Martinica.

⁵ O primeiro trabalho de conclusão de curso de Fanon, *Essai sur la désalienation du Noir* — posteriormente desenvolvido em *Pele negra, máscaras brancas* — foi rejeitado por seu orientador, Jean Dechaume. Em seu lugar, elaborou e defendeu a tese *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et*

primeira dedicatória: “Ao nosso pai. Ele não teve a alegria de nos ver até o final de nossos estudos de medicina. Disseram-nos que ele gostaria de ter nos beijado antes de sua morte. Dedicamos este trabalho devotamente à sua memória” (FANON, 2018b, p. 203, nota de rodapé nº1)⁶. A homenagem sugere que, apesar da distância afetiva e do caráter reservado da relação, os vínculos familiares não se desfizeram completamente, sendo reelaborados no plano da memória e do reconhecimento póstumo.

Eléonore Médélice Fanon, por sua vez, era filha de uma relação considerada ilegítima entre um homem branco francês — oriundo da região da Alsácia, no nordeste da França — e uma mulher negra martinicana (GENDZIER, 1976; MACEY, 2013). A linhagem europeia materna remontava ainda a ancestrais provenientes da Áustria, que teriam migrado em razão de perseguições religiosas. Diferentemente do pai, Eléonore exercia papel central na organização da vida doméstica, sendo descrita como “uma mulher de liderança e generosidade latente, apesar de aparentar uma ironia que é ao mesmo tempo mordaz e perspicaz” (MANVILLE apud MACEY, 2013, p. 77)⁷.

A descrição de Eléonore como uma figura forte e central na vida familiar é plausível, mas sua personalidade e influência sobre Frantz Fanon permanecem objeto de debate entre biógrafos. Para Gendzier (1976), o fato de ser filha de um homem branco e uma mulher negra teria contribuído para uma ênfase na ascensão social dos filhos. Essa interpretação, contudo, é contestada por Gordon (2015) e outros autores, como Albert Memmi, Françoise Vergès, Stuart Hall, Isaac Julien e Henry Louis Gates Jr.

Segundo Gordon (2015), parte dessa leitura tende a construir Fanon como um sujeito psicologicamente perturbado, marcado por conflitos raciais e familiares — interpretação que ele considera reducionista. Em contraposição, o autor defende a necessidade de situar a trajetória de Fanon em seu contexto histórico e geográfico, evitando explicações que simplificam a complexidade de sua experiência.

Fort-de-France era uma cidade relativamente nova, pois havia sido profundamente afetada por um grande incêndio em 1890 e por um ciclone no ano seguinte. Apesar de

déficit intellectuel dans l'hérédodégénération spino-cérébelleuse: à propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession A essa questão retornaremos adiante.

⁶ Tradução livre de: “À notre père. Il n'a pas eu la joie de nous voir parvenir à la fin de nos études médicales. Il eût aimé, nous a-t-on rapporté, nous embrasser avant sa mort. Nous dédions pieusement ce travail à sa mémoire”.

⁷ Tradução livre de: “femme de tête et d'une générosité frémissante, en dépit de l'apparence, fondée sur une ironie à la fois mordante et pleine de malice”.

constituir a capital administrativa da Martinica, não ocupava o centro da vida cultural da ilha. Esse papel cabia a Saint-Pierre, cidade de intensa atividade intelectual e artística, frequentemente chamada de “Atenas das Antilhas”. Saint-Pierre abrigava, inclusive, o primeiro teatro da Martinica, inspirado no de Bordeaux. No entanto, em 8 de maio de 1902, a erupção da Montagne Pelée — sobre a qual a cidade estava situada — destruiu completamente a localidade, causando a morte de mais de 30 mil pessoas.

As consequências dessa tragédia favoreceram o crescimento de Fort-de-France, cuja população mais que dobrou em menos de três décadas, passando de cerca de 14 mil habitantes em 1902 para aproximadamente 43 mil em 1930. Esse aumento esteve associado à busca por melhores condições de vida por parte dos sobreviventes e migrantes internos. Ainda assim, a cidade não se consolidou como um centro manufatureiro, sendo composta majoritariamente por comerciantes, funcionários públicos e profissionais liberais. A população negra, por sua vez, concentrava-se em Terres-Sainville, bairro localizado na periferia leste, marcado por condições precárias de habitação e infraestrutura (MACEY, 2013).

Considerando a Martinica como um todo, Fanon estava inserido em uma sociedade colonial estruturada sob o domínio de uma pequena elite branca: os *békés*, que somavam cerca de mil⁸ indivíduos e detinham o controle político e econômico de aproximadamente três quartos das terras e dos negócios da ilha, cuja população era majoritariamente negra, com cerca de 300 mil habitantes (BULHAN, 1985; GORDON, 2015). Conhecidos pelos martinicanos como *dix familles* (dez famílias), os *békés* eram descendentes dos antigos proprietários de pessoas escravizadas — os *créoles blancs*⁹ — e mantinham o controle das plantações de açúcar, sustentados pela estrutura colonial. Posteriormente, esse domínio se reconfigurou, concentrando-se sobretudo nas plantações de banana e no setor de distribuição, como redes de supermercados (CHERKI, 2022; MACEY, 2013).

A família Fanon pertencia a uma classe média urbana relativamente abastada da cidade de Fort-de-France, ocupando uma posição intermediária entre dois grupos sociais. Situava-se entre os *békés* — a minoria branca que controlava a ilha — e a maioria negra, desprovida de poder político e econômico. Essa posição é corroborada, entre outros aspectos,

⁸ Observando o mesmo período que Bulhan (1985) e Gordon (2015), Cherki (2022) argumenta que os *békés* eram em torno de duas mil pessoas.

⁹ É interessante notarmos que o *créole* (crioulo) trata-se de uma língua criada da mistura de diversas línguas européias, principalmente o francês, com línguas africanas. Contudo, os *békés* são denominados tanto por Macey (2013) quanto por Cherki (2022) como crioulos brancos descendentes dos primeiros proprietários de pessoas escravizadas.

pela presença de empregadas domésticas no ambiente familiar, o que constituía um importante marcador de distinção social.

A residência da família, assim como a loja de Eléonore, localizava-se em uma área central, na rue de la République, o que facilitava tanto o deslocamento de Félix para o trabalho quanto o acesso de Frantz e de seus irmãos à escola. A proximidade era tal que Eléonore podia ouvir o sino escolar, o que limitava a permanência dos filhos em atividades recreativas após as aulas. Além disso, a família possuía uma segunda residência, utilizada durante as férias de verão e feriados (BULHAN, 1985; MACEY, 2013).

Detentora de um status social relativamente elevado, que a aproximava das famílias brancas, e consciente dessa posição, a família Fanon também carregava a memória de uma origem vinculada ao meio rural e a antepassados submetidos ao regime escravista. Nesse contexto, empenhava esforços para se distanciar dessa herança e se aproximar dos padrões culturais da elite branca. As irmãs de Fanon, por exemplo, frequentavam o Pensionato Colonial (atual Escola Ernest Renan), uma instituição privada, e realizavam aulas de música; além disso, Marie-Flor e Marie-Rose apresentavam recitais de piano no ambiente doméstico, como o próprio Fanon recorda em uma de suas cartas (MACEY, 2013).

Assim como suas irmãs, Fanon e seus irmãos também frequentaram uma instituição privada, o *Lycée Victor Schoelcher*, o que constitui mais um indicativo da significativa prosperidade da família. Tratava-se de um estabelecimento que cobrava taxas elevadas, o que, na prática, excluía a população negra mais pobre do acesso à educação formal.

A escola foi construída no final da década de 1930, no local onde anteriormente se situava a residência do ex-governador. O edifício Schoelcher, primeiro da cidade de Fort-de-France a utilizar concreto armado, apresentava características que remetiam à arquitetura militar de Fort-Saint-Louis, localizado na porção oriental da ilha.

Figura 1: Lycée Schoelcher, construído em 1937 - Forf-de-France



Fonte: <[Le Lycée Schœlcher, de 1939 aux années 70 \(3/3\)](#)>. Consultada em 10/02/2023.

Será no Lycée Victor Schoelcher que Fanon terá contato com importantes intelectuais do período, como René Mênil, Aimé Césaire¹⁰ e Suzanne Césaire. Aimé Césaire havia retornado de Paris em 1939 e, embora já dispusesse de certo prestígio como intelectual e de reconhecida formação acadêmica, ainda não era amplamente celebrado pelo impacto de sua obra mais conhecida, *Cahier d'un retour au pays natal*, publicada naquele mesmo ano. Não tardaria, contudo, para que o poema adquirisse ressonância na ilha, como será discutido adiante.

Fato é que Fanon só terá contato indireto com o escritor a partir de 1941. Em 1939, com o início da Segunda Guerra Mundial e o pânico instaurado na ilha, Eléonore, mesmo contrariando a vontade do marido, Casimir — em mais uma demonstração de autoridade no ambiente familiar —, enviou os filhos para Le François, na Martinica, onde passaram a viver

¹⁰ Aimé Césaire nasceu em 1913, em Basse-Pointe, na Martinica, sendo 12 anos mais velho que Fanon. Destacou-se como estudante e, em 1931, obteve bolsa para estudar em Paris, no Lycée Louis-le-Grand, onde conheceu Léon Damas e Léopold Sédar Senghor. Com eles, fundou, em 1935, o jornal *L'étudiant noir*, ano em que também passou a integrar o grupo dos jovens comunistas da França, filiando-se posteriormente ao Partido Comunista Francês, em 1945. No artigo “Conscience Raciale et Révolution Sociale”, publicado na edição nº 3 (mai.-jun. 1935), apresentou pela primeira vez sua noção de negritude, atribuindo-lhe um caráter positivo, que marcaria sua obra. Em 1937, casou-se com Suzanne Roussi (Suzanne Césaire). Ao retornar à Martinica, em 1939, fundou, com Suzanne e René Mênil, a revista *Tropiques*. Em 1945, foi eleito prefeito de Fort-de-France e, no ano seguinte, deputado. Em 1947, ao lado de Alioune Diop, participou da fundação da revista *Présence Africaine*. Contudo, embora Césaire seja central na ressignificação política do termo negritude, o psiquiatra estadunidense Benjamin Rush já o havia empregado em sentido oposto: “Ao contrário do que se convencionou afirmar, Aimé Césaire não foi o primeiro a utilizar o termo Négritude, mas sim o psiquiatra e abolicionista estadunidense Dr. Benjamim Rush (1746-1813), no início do século XIX. Para ele, que também é considerado o pai da psiquiatria estadunidense, a negritude seria uma doença curável que provoca desordens psíquicas diversas, uma doença da mente (Diseases of the Mind)”. Dado esse caráter patológico da cor negra, que para ele poderia ser comparada à lepra, os relacionamentos interracializados estariam condenados a produzir proles infectadas, sendo, portanto, frontalmente desaconselhados. Após analisar o caso de um escravo com vitiligo, deduz e conclui que a doença (a negritude) teria cura: o embranquecimento (RUSH, 1812)” (FAUSTINO, 2018, p. 31).

em um hotel sob os cuidados do tio Édouard Fanon, um respeitado professor com vínculos junto a setores influentes da sociedade local (MACEY, 2013).

Na escola, os jovens eram ensinados de que, independentemente das diferenças étnicas, todos eram europeus. Nesse contexto, Fanon progredia nos estudos, embora fosse desencorajado a falar o créole — uma língua resultante da combinação do francês com vestígios de línguas africanas e traços de idiomas europeus associados às redes comerciais coloniais nas Antilhas.

Sobre a educação dos jovens negros nas Antilhas, Fanon argumenta que, para além de “serem europeus”, eram ensinados, por meio da repetição, que os “pais da pátria” eram os gauleses, o que implicava a valorização dos elementos do colonizador, promovendo a identificação com o branco e a negação da humanidade dos nativos (FAUSTINO, 2018). Como afirma o próprio autor, vejamos:

Nas Antilhas, o jovem negro, que na escola repete incessantemente “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, ou seja, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco (FANON, 2020a, p. 163).

Assim, a questão da educação e da língua, do autorreconhecimento e da ruptura com o reconhecimento em relação ao branco será amplamente debatida por Fanon em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, especialmente no capítulo 1, “O Negro e a Linguagem”. O maior ou menor domínio da língua — no caso, o francês — constitui um elemento de diferenciação social, operando como marcador de humanização ou desumanização. Todavia, é importante destacar que esse não era o tipo de ensinamento que Fanon recebia dos cadernos que Joby lhe trazia das aulas com Aimé Césaire, uma vez que este empreendeu esforços no sentido da valorização da negritude. Assim, é provável que o autor estivesse se referindo sobretudo aos seus primeiros anos de escolarização, bem como a situações de que tinha conhecimento e que ocorriam nas Antilhas naquele período.

Em 1958, Fanon relatou a Alice Cherki um episódio marcante de sua infância. Segundo ele, aos dez anos de idade — portanto, em 1935 —, durante um passeio escolar, foi levado ao monumento Schoelcher, com o objetivo de prestar homenagem ao “herói”

responsável pela abolição da escravidão¹¹. No entanto, o jovem Fanon passou a se questionar: por que esse homem é considerado um herói? Que assunto é esse — a escravidão — que não pode ser mencionado? Tal indagação contribuiu para o desvelamento de uma realidade até então obscurecida.

Vejamos o relato de Frantz Fanon sobre o episódio:

[Foi] a primeira vez que eu compreendi que me contavam uma história baseada numa negação, que me apresentavam uma ordem falsa das coisas. Eu continuei a brincar, a fazer esportes, a ir ao cinema, mas nada mais era como antes. Era como se eu tivesse aberto meus olhos e meus ouvidos (CHERKI, 2022, p. 34).

Alice Cherki foi aluna, colega de trabalho e amiga de Fanon e, na passagem em questão, pondera se a memória relatada é factual ou uma elaboração do próprio autor. Independentemente de sua autenticidade, contudo, é categórica ao afirmar: “essa lembrança o forjou”.

Ainda a respeito do período em que Fanon estudou no Lycée Victor Schoelcher, “um dos mitos estranhos em toda a literatura existente sobre Fanon é que ele estudava em uma ‘escola secundária negra segregada com uma atmosfera religiosa’” (MACEY, 2013, p. 85)¹². Segundo David Macey (2013), esse equívoco parece derivar de uma leitura ambígua de Peter Geismar (1971), posteriormente reproduzida por Richard C. Onwuanibe (1983) e Lewis R. Gordon (1995). Macey argumenta, entretanto, que, à semelhança do sistema educacional francês como um todo, o Schoelcher era uma instituição secular, na qual manifestações religiosas eram legalmente proibidas. Ademais, embora o racismo estivesse presente na Martinica colonial, não assumia a forma de um apartheid, e a segregação educacional não integrava a política das “*vieilles colonies*”.

Além das horas dedicadas à escola, o jovem Fanon cultivava grande interesse pelo futebol, pelo cinema e pela frequência à Biblioteca Schoelcher.

¹¹ Victor Schoelcher (1804–1893) foi um abolicionista francês que defendeu a abolição imediata e universal da escravidão. A partir de suas viagens por colônias — especialmente ao Haiti —, produziu diversos relatos sobre a realidade escravista. “O abolicionismo de Schoelcher é notável. Baseado em um extenso conhecimento de primeira mão das sociedades escravocratas, é a um só tempo secular, racional e político. Ainda assim, não está amarrado à *raison d'état*, mas a uma concepção abrangente de reforma política e social e progresso moral. Ele reconheceu a plena humanidade dos africanos escravizados e incorporou-os ao quadro do republicanismo radical” (TOMICH, 2009, p. 196).

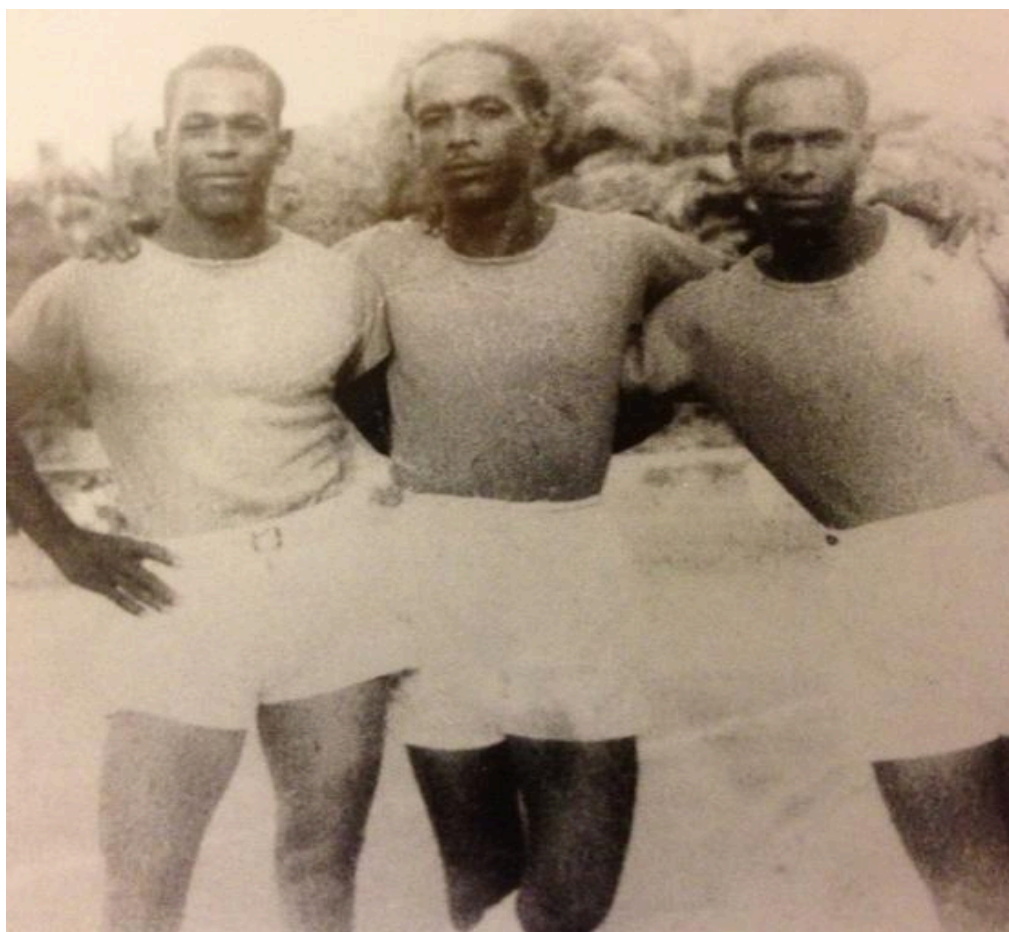
¹² Tradução livre de: “L’un des mythes étranges que l’on trouve dans toute la littérature existante sur Fanon, c’est le fait qu’il était dans “un lycée noir ségrégué où régnait une atmosphère religieuse”.

A paixão de Frantz e de seu irmão Joby pelo futebol era tamanha que Fanon chegou a fundar um clube com jovens da Martinica, denominado *Les Joyeux Compagnons* (“Os Felizes Companheiros”, em tradução livre). Foi no retorno de uma dessas partidas que, habituado a presenciar conflitos entre marinheiros que ocupavam a ilha em 1942 e jovens martinicanos, Fanon lançou-se impulsivamente em defesa de um jovem que estava sendo espancado por marinheiros. Nesse mesmo contexto, os irmãos Fanon conheceram Pierre Marie-Claire Mosole, Marcel Manville e Charles Cézette, amizades que se prolongariam e os acompanhariam posteriormente no cenário da Segunda Guerra Mundial.

Com Marcel Manville, em particular, Fanon manterá laços estreitos de amizade até sua morte. Eles se conheceram por intermédio de seu irmão Joby e, assim como Fanon, Manville também atuaria na Revolução Argelina, embora na condição de advogado, defendendo militantes argelinos. Ainda na infância, ambos eram considerados especialmente habilidosos no futebol (CHERKI, 2022).

Após a Segunda Guerra Mundial, já como médico-chefe no hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, Fanon passaria a utilizar o futebol como prática terapêutica, o que viria a gerar desentendimentos com a direção da instituição.

Figura 2: The three Fanon brothers - Joby, Félix and Frantz - the forward line of the St. Pierre (Martinique) soccer team, 1946-1947.



Fonte: GEISMER, 1971, p. 135.

Quando tinha entre dez e quatorze anos, Fanon, junto com o irmão Joby, divertia-se indo ao cinema e a alguns jogos de futebol sem pagar ingresso, além de cometer pequenos delitos, especialmente “roubar” na loja da mãe. Essas atitudes, entretanto, causavam problemas com Eléonore, pois os irmãos ficavam “mal vistos” pela sociedade conservadora da Martinica.

Nesse período, Fanon e Joby chegaram a integrar uma gangue juvenil — os irmãos “joignaient les rangs” (juntaram-se aos vagabundos, em tradução livre) — denominada *La Bande raide* (“A Gangue Dura”, tradução aproximada, considerando que dominavam cerca de 450 metros, do canal Levassor à praça Terres-Sainville). Como era de se esperar, Fanon, apelidado de “Kabère”, era o organizador e figura dominante do grupo, enquanto Joby era conhecido como “Pipo” (MACEY, 2013).

Aos oito anos, Fanon demonstrou um traço marcante de sua personalidade, destacado por diversos biógrafos (GEISMER, 1971; GENDZIER, 1976; MACEY, 2013; GORDON,

2015; FAUSTINO, 2018; CHERKI, 2022). Kléber Gamess, amigo de seu irmão Félix, então com quatorze anos, pegou uma arma “emprestada” do pai para impressionar os irmãos Fanon. Sem saber que estava carregada, Kléber disparou acidentalmente, quase atingindo Frantz de forma fatal; o tiro atingiu apenas um dedo do próprio Kléber, aparentemente “de raspão”.

Diante da situação, Fanon manteve a calma: improvisou uma bandagem com um pano, disse à mãe que o barulho vinha de um brinquedo e acompanhou o amigo ao hospital. Quarenta anos depois, Félix comentou sobre o episódio: “Era da sua natureza ser assim. Jogando futebol, era a mesma coisa. Ele nunca ficava muito empolgado; ele sempre foi muito eficiente” (BULHAN, 1985, p. 20)¹³.

Comentando o mesmo episódio, porém levando em consideração toda a biografia de Fanon, Lewis Gordon tece a seguinte reflexão:

Esse incidente poderia ser interpretado como uma marca da “natureza” do futuro médico e revolucionário, um homem que permanecerá calmo em circunstâncias terríveis, um homem que se veria treinando guerrilheiros no porão de um hospital argelino, **apesar de sua aversão filosófica às noções de “natureza” humana e de sua aversão moral à violência** (GORDON, 2015, p. 9 - grifo nosso)¹⁴.

Parte da formação filosófica de Fanon inicia-se quando ele dedica menos tempo ao futebol e aos pequenos atos de delinquência, passando a investir horas na Biblioteca Schoelcher. Originalmente construída em 1887 em Paris, a biblioteca foi desmontada, enviada à Martinica e reabriu em 1893. Feita de ferro e com mosaicos de vidro colorido, abrigava os 10.000 volumes da biblioteca pessoal de Victor Schoelcher, dos quais a maior parte foi destruída por um incêndio em 1902.

Na época em que Fanon a frequentava, a biblioteca possuía reputação duvidosa: em 1940, um visitante inglês fora advertido a não tocar nos livros, supostamente infectados pelos “germes da lepra”. Nem a má fama nem a escassez de volumes impediram Fanon de passar horas lendo clássicos do Iluminismo, bem como literatura e filosofia francesa dos séculos XVII e XVIII (MACEY, 2013).

¹³ Tradução livre de: "It was in his nature to be like that. Playing soccer, it was the same thing. He never got too excited; he was always very efficient".

¹⁴ Tradução livre de: "Such an incident could be interpreted as marking the “nature” of the future physician and revolutionary, a man who will remain cool in dire circumstances, a man who would find himself training guerrillas in an Algerian hospital basement, despite his philosophical aversion to notions of human “nature” and his moral detestation of violence".

A infância de Frantz Fanon não apresenta indícios significativos de uma futura trajetória revolucionária. Era uma criança travessa, que provocava pequenos problemas aos pais, mas mantinha bom desempenho escolar. Segundo o irmão Joby, destacavam-se quatro traços em sua personalidade: coragem, criatividade, força de vontade e rigidez — esta entendida como integridade, pela convicção de Fanon em alinhar pensamento e ação. Félix recorda-o como ousado, curioso e irreverente, perseverante em suas ideias (BULHAN, 1985; MACEY, 2013). Contudo, como veremos adiante, entre o final de 1939 e início de 1940, a vida do jovem Fanon mudará significativamente, ao se deparar com experiências racistas e tomar decisões importantes.

Em 1º de setembro de 1939, a invasão da Polônia pela Alemanha Nazista marcou o início da Segunda Guerra Mundial. Em maio de 1940, as tropas alemãs avançaram sobre a França e, em 14 de junho, ocuparam Paris sem resistência significativa. No dia 22 de junho, François Lebrun, chefe do governo francês, assinou o Armistício de Rethondes, um acordo humilhante que dividia a França em duas zonas: uma ocupada ao norte e uma “livre” ao sul, com capital na cidade de Vichy. Assim formou-se o chamado Governo de Vichy (ou Regime de Vichy), que, na prática, atendia aos interesses alemães e era dirigido pelo marechal Philippe Pétain.

Também em 1º de setembro de 1939, na cidade de Brest (oeste da França), George Robert embarcou no cruzador *Jeanne d'Arc* em direção à Martinica, chegando quinze dias depois. Robert havia se aposentado recentemente das funções de alto comissário da França nas Antilhas e de comandante-chefe do Atlântico-Oeste e, nesse retorno, foi promovido a almirante. “Sua missão era seguir um plano concebido antes da guerra, para criar um teatro de operações no Atlântico Oeste, do qual Fort-de-France seria o coração”. Para isso, contava, além do *Jeanne d'Arc*, com três cruzadores auxiliares, reforçados posteriormente pelo porta-aviões *Béarn*, com cem aeronaves adquiridas do governo dos Estados Unidos, e pelo cruzador *Émile-Bertin*, transportando trezentas toneladas de ouro do Banco da França (MACEY, 2013, p. 99)¹⁵.

Por volta de 15 de setembro de 1939, parte da frota francesa sob o comando de Robert atracou em Fort-de-France. Mais tarde, em 25 de março de 1941, o navio

¹⁵ Tradução livre de: "Il avait pour mission de suivre un plan, conçu avant la guerre, pour créer un théâtre d'opérations dans l'Atlantique-Ouest, dont Fort-de-France devait être le couer" e "renforcées par l'arrivée du porteavions le *Béarn*, avec une centaine d'avions achetés au gouvernement des États-Unis, puis du croiseur *Émile-Bertin*, qui transportait trois cents tonnes d'or de la Banque de France".

Capitaine-Paul-Lemerle partiu de Marselha rumo à capital da Martinica, transportando civis que fugiam da guerra, entre eles o antropólogo Claude Lévi-Strauss e o escritor surrealista André Breton.

A notícia do armistício e da recusa do general Charles de Gaulle de se submeter aos alemães chegou à Martinica um mês antes do 15º aniversário de Fanon, em 24 de junho de 1940. Nesse mesmo período, o Conselho Geral da Martinica e de Guadalupe redigiu uma carta de apoio à França e aos Aliados. Contudo, Robert se recusou a enviar o telegrama do Conselho e produziu outro em seu lugar, que, na prática, apoiava Pétain e o governo colaboracionista de Vichy. “Em 1940, Robert empreendeu a formação de um regime de Vichy em miniatura [na Martinica], no qual ele próprio desempenhava o papel de um Pétain em um uniforme tropical imaculado” (MACEY, 2013, p. 101)¹⁶.

Robert era considerado um inimigo em potencial pelos Aliados, e a tensão aumentou quando a marinha britânica afundou a frota francesa no porto argelino de Mers-el-Kébir, para impedir que os alemães a utilizassem. Temendo destino semelhante para seus navios na Martinica, Robert iniciou negociações com os Estados Unidos. As tratativas fracassaram, e a ilha foi bloqueada por cruzadores norte-americanos até a entrada definitiva dos Estados Unidos na guerra — após o ataque à base naval de Pearl Harbor, em 7 de dezembro de 1941 — e a intensificação do apoio do Governo de Vichy ao regime nazista.

Com a escalada do conflito, em maio de 1942, os Aliados firmaram um acordo com Robert: sua autoridade interna seria reconhecida, os navios no porto de Fort-de-France ficariam imobilizados sob supervisão americana e toda a marinha francesa permaneceria em terra, o que alterou radicalmente a composição racial da ilha. Como consequência dessa medida, desembarcaram em Fort-de-France cerca de 2.500 soldados da marinha e igual número de militares da infantaria colonial.

Fanon percebeu que esse episódio, mais que a própria derrota da França, marcou profundamente a vida dos habitantes das Antilhas. Vejamos suas palavras:

Antes de 1939, havia cerca de 2 mil europeus na Martinica. Esses europeus tinham funções definidas, estavam integrados à vida social, tinham interesse na economia do país. Ora, de um dia para o outro, somente a cidade de Fort-de-France foi inundada por quase 10 mil europeus de mentalidade evidentemente racista, mas até

¹⁶ Tradução livre de: "En 1940, Robert entreprit la formation d'un régime de Vichy en miniature, où il jouait lui-même le rôle d'un Pétain en uniforme tropical immaculé".

então latente. Quero dizer que os marinheiros do *Béarn* ou do *Émile-Bertin* que anteriormente ficavam em Fort-de-France durante oito dias, não tinham tempo para manifestar seus preconceitos raciais. Os quatro anos durante os quais foram obrigados a viver fechados em si mesmos, inativos, tomados de angústia ao pensarem nos familiares que haviam deixado na França, frequentemente vítimas do desespero quanto ao futuro, lhes permitiram tirar sua máscara, na verdade bastante superficial, e se comportassem como “autênticos racistas” (FANON, 2021, p. 60).

A diferença entre o número de soldados franceses indicado por Fanon (10 mil) e aquele recuperado por Macey (2013) nas memórias de George Robert (5 mil) ilustra o impacto da presença militar na ilha. É provável que a chegada desses homens brancos tenha causado estranhamento ainda maior em Fanon, já que ele e o irmão Joby não acompanharam de perto os acontecimentos após a declaração de guerra, permanecendo em 1939 exilados em Le François com o tio Édouard Fanon, retornando apenas em 1941.

Com a presença de tantos homens brancos, de “mentalidade evidentemente racista” e sem disfarçar o preconceito, os casos de racismo aberto se intensificaram. Além disso, a suspensão das importações que mantinham a Martinica provocou racionamento de alimentos e filas segregadas — prática inédita na ilha antes da guerra — em frente às lojas quase vazias (MACEY, 2013).

As agressões dos marinheiros contra os martinicanos eram constantes. Apesar de possuírem mais dinheiro que os habitantes locais, eram racistas e truculentos, e o que não conseguiam com recursos financeiros obtinham pela força; expropriaram bares, hotéis, restaurantes, prostíbulos e outros estabelecimentos de Fort-de-France. A situação se agravou em 1941, quando os marinheiros passaram a receber de forma irregular. Nesse contexto, a segregação, antes orientada por fatores econômicos, passou a refletir diretamente o racismo, embora as divisões raciais já estivessem estabelecidas. Ademais, os marinheiros consideravam todas as mulheres jovens prostitutas, tornando o estupro uma prática recorrente; as vítimas eram vistas pela polícia como prostitutas que cobravam preços superfaturados, e, perante a justiça, a palavra dos marinheiros brancos sempre prevalecia (GEISMAR, 1971).

Embora as condições de subsistência na ilha fossem precárias, o impacto econômico sobre a família Fanon foi menor do que sobre famílias mais pobres. A atenuação da crise derivava dos esforços de Eléonore, que estruturou uma economia de troca com outros

comerciantes, evitando mudanças drásticas no padrão de vida familiar (FANON, 2014). No entanto, não havia como amenizar o racismo com o qual os filhos passaram a conviver.

Embora em 1939 Fanon já tivesse consciência de ser um cidadão de segunda classe em relação aos békés, como argumenta Alice Cherki (2022), foi durante a presença dos marinheiros na ilha que o racismo se tornou explícito para todos. O martinicano que se identificava como francês começou a questionar como aqueles marinheiros poderiam se reconhecer mais com os alemães brancos do que com seus próprios compatriotas, ainda que negros. Além disso, nos pronunciamentos que Charles de Gaulle fazia de Londres, ele mencionava a traição de militares franceses, fazendo com que os antilhanos compreendessem que os marinheiros racistas presentes na Martinica não eram os “verdadeiros franceses”, mas sim alemães (FANON, 2021).

Diante da relação com o branco, com o “branco maldoso”, o negro martinicano se viu compelido a reivindicar e defender sua cor. Nesse contexto, o golpe teórico que Aimé Césaire havia desferido contra a brancura, que soara grotesco no início, passa a fazer sentido e se torna fonte de vitalidade ontológica para o antilhano. A seguir, apresentamos a reflexão de Fanon a esse respeito, começando pelo repúdio inicial do antilhano às ideias de Césaire:

Pela primeira vez se verá um professor de curso secundário, um homem aparentemente digno, dizer à sociedade antilhana que "é belo e bom ser preto". Isso foi, certamente, um escândalo. À época se disse que ele estava um pouco louco, e seus colegas de carreira se esforçaram para fornecer detalhes de sua suposta doença. Realmente, o que poderia ser mais grotesco que um homem instruído, um diplomado, ou seja, alguém que sabia muitas coisas, entre elas que "era uma infelicidade ser preto", afirmando que sua pele era bela e que o "grande buraco negro" é uma fonte de verdade? Nem os mulatos nem os pretos compreenderam esse delírio. Os mulatos por terem escapado da noite, os pretos porque aspiravam a sair dela. **Dois séculos de verdade branca comprovavam que esse homem estava equivocado. Ele tinha de ser louco, pois não era possível admitir que tivesse razão** (FANON, 2021, p. 59, grifo nosso).

Fanon identifica três eventos que mudaram significativamente a relação do negro antilhano com sua “cor virtuosa”: primeiro, a chegada de Aimé Césaire e, especialmente, a publicação de seu poema *Diário de um Retorno ao País Natal*, que afirmava à sociedade antilhana que “é belo e bom ser preto”; segundo, a queda da França, percebida como a “morte do pai”, e, ainda mais impactante, a permanência dos marinheiros racistas na Martinica,

vilipendiando a população; terceiro, a França Livre de Charles de Gaulle e as acusações de traição contra militares, que fizeram com que os antilhanos — como mencionado anteriormente — não reconhecessem os marinheiros franceses alojados na Martinica como “verdadeiros franceses” e os expulsassem. Esses acontecimentos levaram o antilhano a uma “reformulação do seu mundo” e a uma “metamorfose do seu corpo”, nas palavras de Fanon.

[...] E, de fato, sistematicamente o marinheiro foi considerado um alemão. Mas a consequência que nos interessa é a seguinte: perante 10 mil racistas, o antilhano se viu obrigado a se defender. Sem Césaire, isso lhe teria sido muito difícil. Mas Césaire estava lá e com ele se entoava essa cântico antes odioso: que é belo e bom e certo ser preto!...

Durante dois anos o antilhano defendeu tenazmente sua "cor virtuosa" e dançou sem hesitar à beira do abismo. Afinal, se a cor negra é virtuosa, quanto mais negro eu for, mais virtuoso! Saíram então da sombra os muitos negros, os "azuis", os puros. E Césaire, cantor fiel, repetia: "quando se pinta de branco o tronco da árvore, as raízes por baixo permanecem negras". Então se tornou realidade que não apenas o negro-cor era valorizado, mas o negro-ficção, o negro-ideal, o negro em absoluto, o negro primitivo, o preto. **O que era isso, senão provocar no antilhano uma reformulação total de seu mundo, uma metamorfose de seu corpo? O que era isso, senão exigir dele uma atividade axiológica invertida, uma valorização do rejeitado?** (FANON, 2021, p. 61-62. Grifo nosso).

Além da valorização da negritude, os conflitos com os marinheiros e as péssimas condições de vida levaram o povo martinicano a expulsar Georges Robert e seus comandados. Antes disso, porém, em julho de 1943, na noite anterior ao casamento de seu irmão mais velho Félix, Frantz chamou Joby de lado e disse: “Joby, estou saindo em algumas horas, esta noite. Vou me juntar às Forças Francesas Livres estacionadas em Dominica” (FANON, 2014, p. 21). Na época, a atual Comunidade de Dominica era uma colônia britânica e, graças a um acordo com os Estados Unidos, servia como ponto de formação para jovens que desejavam lutar contra a Alemanha Nazista ao lado do exército de Charles de Gaulle — movimento que ficou conhecido como a dissidência¹⁷.

Na dura discussão que teve com o irmão, Joby recorreu às ideias de seu professor de filosofia, Joseph Henri, para tentar fazê-lo mudar de opinião. Segundo Joby, a respeito da ida de jovens martinicanos para lutar ao lado da França Livre, o professor teria dito:

¹⁷ Uma fábula se espalhou pela ilha nesse período, a ideia de que o General De Gaulle era um homem negro e assim como Toussaint L'Ouverture, iria libertar as pessoas negras da opressão dos latifundiários brancos. A dissidência era vista como a esposa do general e, como ele, era negra. Por essa razão, os jovens partiam para a Dominica como se fossem para Guadalupe para trocar de ares (MACEY, 2013).

Senhores, seus camaradas partiram para a guerra sem terem sido ordenados a fazê-lo. Senhores, cuidado: a guerra é uma coisa grave. Senhores, cuidado: o fogo queima, a guerra mata. As esposas de heróis mortos se casam com homens vivos. Senhores, cuidado: **o que está acontecendo atualmente na Europa não é problema de vocês.** O seu é outro. Preste atenção e não confunda seu objetivo. **Senhores, prestem atenção em minhas palavras e acreditem em mim, quando os brancos se matam, é uma bênção para os negros** (JOBY FANON, 2014, p. 23. Grifo nosso)¹⁸.

Não obstante, as palavras de Henri, transmitidas por Joby, não foram suficientes para fazer Frantz mudar de ideia. Durante a discussão tempestuosa, Fanon teria lhe dado a seguinte resposta:

Joby, não sou romântico. Meus pés estão firmes no chão. Sempre que a liberdade está em questão, fico preocupado. Estamos todos preocupados, seja qual for a nossa cor - branco, preto, amarelo, coco, marrom escuro, cacau. **Seu professor é um bastardo e eu juro para você, hoje, e sempre que a liberdade for ameaçada, eu estarei lá** (JOBY FANON, 2014, p. 23-24. Grifo nosso)¹⁹.

Se em outro momento Fanon havia identificado que a queda da França fora sentida na Martinica como a “morte do pai”²⁰, ao associar Henri a um “filho sem pai”, é possível incluí-lo entre os martinicanos que se entendiam como franceses e estavam profundamente abalados diante da derrota para a Alemanha Nazista. Tais convicções se alterariam durante a guerra, quando, em carta, Frantz confidencia à mãe que estava errado e que aquela não era a sua causa (MACEY, 2013).

Todavia, o espírito que o levou até Dominica é o mesmo que, naquele momento, em ira, respondia aos “absurdos” de Henri. Assim, Fanon junta-se aos cerca de 4.500 martinicanos e 500 franceses metropolitanos — desertores dos navios ancorados em Fort-de-France — que haviam feito a perigosa travessia. O jovem Fanon, com apenas

¹⁸ Tradução livre de: “Messieurs, your comrades have left to engage in a war without having been commanded to do so. Messieurs, beware: war is a grave thing. Messieurs, beware: fire burns, war kills. The wives of dead heroes marry living men. Messieurs, beware: what is currently taking place in Europe is fundamentally not your problem. Yours is another. Pay attention and do not mistake your objective. Messieurs, heed my words and believe me, when whites kill themselves, it’s a benediction for Negroes”.

¹⁹ Tradução livre de: “Joby,’ he replied, “I’m not a romantic. My feet are firmly on the ground. Whenever liberty is in question, I feel concerned. We’re all concerned, whatever our color—white, black, yellow, coconut, dark brown, cocoa. Your teacher is a bastard and I swear to you, today, that whenever liberty is threatened, I’ll be there.”

²⁰ Fanon, 2021, p. 60.

dezessete anos, recebe treinamento militar básico por três meses; contudo, não sendo aceito para o serviço ativo, é repatriado à Martinica e retoma os estudos.

Ao retornar, as revoltas contra o almirante Robert já haviam feito com que a ilha deixasse de ser um posto avançado do regime de Vichy. A população estava mobilizada e apoiara Henri Tourtet em sua insurreição contra o regime. Tourtet, oficial de carreira pró-gaullista e comandante das unidades de infantaria colonial, estava baseado em Balata, a cerca de 10 km de Fort-de-France. Assim, diante do bloqueio estadunidense, das manifestações populares e da ameaça de confronto, Robert entrega o poder (MACEY, 2013; ZAHAR, 1976).

A derrocada de Robert reforçou os anseios de Fanon de lutar pela libertação da França, pois, após a partida do almirante, a Martinica decidiu enviar um batalhão para lutar ao lado de Charles de Gaulle. O jovem, de apenas dezoito anos, havia retornado da Dominica por volta de setembro de 1943 e, em 12 de março de 1944, juntou-se ao *5^o bataillon de marche des Antilles* (BMA5). O navio Oregon, que transportava o batalhão, era um cargueiro improvisado, e tanto Fanon quanto o amigo Manville — que havia prometido à Eléonore que cuidaria do pequeno Frantz — estavam inseguros quanto às condições da embarcação. O navio levava apenas armamento leve, e a pequena escolta oferecia pouca proteção em caso de ataque de submarino. Contudo, em 30 de março, os jovens soldados chegaram ao porto de Casablanca, e o batalhão ao qual pertenciam foi imediatamente transferido para o acampamento El Hajeb, próximo à cidade de Meknès, no Marrocos. Nesse acampamento, Fanon e o batalhão receberam treinamento básico.

No navio, mas sobretudo no cotidiano do campo de treinamento, Fanon percebeu que o racismo contra os martinicanos não era exclusividade dos marinheiros alojados em Fort-de-France. O batalhão seguia uma rígida distinção étnica que organizava desde as relações sexuais com as mulheres do bordel móvel, passando pelos uniformes até a diferenciação na alimentação. Ficava claro que os europeus brancos ocupavam o topo e os norte-africanos a base; contudo, parte destes era vista como superior aos árabes. Os antilhanos ocupavam uma posição ambígua, embora mais próxima dos europeus (MACEY, 2013).

Após esse período, em julho de 1944, a tropa deslocou-se para Bougie, na costa mediterrânea da Argélia, que seria utilizada como porta de entrada para o sul da França. Esse foi o primeiro contato de Fanon com o país pelo qual lutaria posteriormente e que, até então,

conhecia apenas pelo que aprendera na escola. Lá, Fanon, Mosole e Manville “começaram a ter uma noção da estrutura de classe sem nunca terem olhado para Marx” (GEISMAR, 1971, p. 34)²¹.

As tropas estavam isoladas da população local e os poucos contatos que teve com eles levaram Fanon à deprimente descoberta de que "os norte-africanos odiavam os homens de cor". Era realmente impossível para nós fazer contato com os nativos. [...] Os franceses não gostam do judeu, que não gosta do árabe, que não gosta do negro (MACEY, 2013, p. 117)²².

Ao adentrarem pelo sul da França, apoiados por batalhões estadunidenses, o BMA5 foi reorganizado. A maioria dos soldados foi transferida para a costa atlântica; Fanon, Manville, Cézette e Mosole foram incorporados ao sexto regimento de Tirailleurs senegaleses. A divisão de Fanon tomou a cidade de Aix-en-Provence e seguiu para o norte da França. Conforme avançavam em direção à Alsácia, as temperaturas caíam e as chuvas frias alternavam com neve. Em razão das baixas temperaturas, o Alto Comando decidiu que os Tirailleurs não deveriam lutar no inverno, em condições às quais não estavam aclimatados, e ordenou o recuo, restando então um pequeno grupo de martinicanos e guadalupenses, igualmente não habituados a tais temperaturas.

Nesse momento, o jovem combatente da Martinica teve algo parecido com uma crise de identidade:

Fanon não pôde deixar de se perguntar: "De um lado, os europeus, as antigas colônias ou os nativos, do outro, os Tirailleurs. Ele não sabia mais se era um nativo negro ou um toubab, ou seja, um europeu branco, mas tinha a impressão de que eram as tropas negras que sofriam os combates mais duros e as perdas mais pesadas, e que eram elas que eram mandadas para o fogo primeiro (MACEY, 2013, p. 119)²³.

²¹ Tradução livre de: “began to get a feeling for class structure without ever having looked at Marx”.

²² Tradução livre de: "Les troupes étaient coupées de la population locale et les rares contacts qu'il eut avec elle amenèrent Fanon à la déprimante découverte que "les Nord-Africains détestaient les hommes de couleur. Il nous était vraiment impossible d'entrer en contact avec les indigènes. [...] Les Français n'aime pas le Juif, qui n'aime pas l'Arabe, qui n'aime pas le nègre".

²³ Tradução livre de: "Fanon ne pouvait que s'étonner : "D'un côté les Européen, vieilles colonies ou originaires, de l'autre les Tirailleurs." Il ne savait plus s'il était un indigène noir ou un toubab, c'est-à-dire un Européen blanc, mais il avait l'impression que c'étaient les troupes noires qui subissaient le plus dur des combats et les plus lourdes pertes, et que c'étaient elles qu'on envoyait les premières au feu.

No campo de batalha, sob temperaturas extremamente baixas, Fanon não tinha como saber que estava prestes a lutar na Batalha da Alsácia. Nesse combate, em 25 de novembro de 1944, servindo a um morteiro de 81 milímetros sob fogo inimigo, foi atingido no peito por estilhaços e ficou gravemente ferido. Hospitalizado na cidade de Nantua, o jovem soldado foi condecorado por conduta distinta, recebendo a *Croix de Guerre*²⁴ com estrela de bronze. Ironicamente, quem assinou o despacho mencionando seus esforços foi o coronel Raoul Salan, que mais tarde seria defensor da Argélia francesa (MACEY, 2013; ZAHAR, 1976; SHATZ, 2024).

Após se recuperar, em 16 de janeiro de 1945, Fanon escreve a Joby informando que fora ferido, mas já estava recuperado; relata que os amigos estavam vivos e, em tom frustrado, afirma que foi enganado e que pagava por seus erros. Mais tarde, em 12 de abril, em carta endereçada aos pais, dirá claramente que estava errado:

Hoje, 12 de abril. Um ano desde que saí de Fort-de-France. Por que fui embora? Para defender um ideal obsoleto. Acho que desta vez vou ficar. Em todas as lutas em que participei, sempre tive a preocupação de voltar para vocês e tive sorte. Mas hoje me pergunto se a provação não será imposta a mim em breve. Eu duvido de tudo, até de mim mesmo.

Se eu não voltar, se um dia você souber da minha morte diante do inimigo, console-se, mas nunca diga: ele morreu por uma boa causa. Diga: Deus o chamou de volta para ele; pois essa falsa ideologia, protetora dos laicos e dos políticos tolos, não deve mais nos iluminar. *Eu estava enganado!*

Nada aqui, nada que justifique essa decisão repentina de me tornar o defensor dos interesses dos fazendeiros quando eles mesmos não se importam.

Há muitas coisas que estão escondidas de nós. Mas você as conhecerá por meio de Manville ou Mosole. Há três de nós no regimento. Dispersos, escrevemos uns para os outros e, mesmo que dois de nós desapareçam, o terceiro revelará as terríveis verdades.

Estou partindo amanhã, como voluntário para uma missão perigosa, e sei que não voltarei (FANON, *apud* MACEY, 2013, p. 123-124)²⁵.

²⁴ Além de Fanon, os amigos Monsole e Manville também receberam a Croix de Guerre por atos individuais.

²⁵ Tradução livre de: "Aujourd'hui, 12 avril. Un an que j'ai laissé Fort-de-France. Pourquoi? Pour défendre un idéal obsolète. Je crois que cette fois j'y resterai. Dans toutes les bagarres où j'ai été, j'ai toujours eu le souci de vous revenir et aussi de la veine. Mais je me demande en ce jour si l'épreuve ne me sera pas imposée de sitôt. Je doute de tout, même de moi.

Si je ne retournais pas, si vous appreniez un jour ma mort face à l'ennemi, consolez-vous, mais ne dites jamais : il est mort pour la belle cause. Dites : Dieu l'a rappelé à lui ; car cette fausse idéologie, bouclier des laïciens et des politiciens imbéciles, ne doit plus nous illuminer. Je me suis trompé !

Rien ici, rien qui justifie cette subite décision de me faire le défenseur des intérêts du fermier quand lui-même s'en fout.

On nous cache beaucoup de choses. Mais vous les saurez par Manville ou Mosole. Nous sommes trois au régiment. Dispersés, nous nous écrivons et, quand bien même disparaîtraient deux, le troisième vous révélera les affreuses vérités.

Fanon não chegou a participar de nenhuma missão perigosa, como havia descrito na carta. Contudo, a experiência de ser um homem negro em um exército de homens brancos mostrou-lhe que a liberdade não era indivisível, como defendera calorosamente na discussão com o irmão Joby antes de partir para a guerra. Além disso, a rejeição sofrida durante as comemorações de libertação — quando moças francesas preferiam soldados estadunidenses e se recusavam a dançar com combatentes martinicanos — provocou nele, na visão de Joby, uma ferida ainda maior que a causada pelo morteiro (FANON, 2014).

Em 5 de agosto de 1945, antes de retornar à Martinica, Fanon escreve uma carta a uma mulher identificada apenas como Mm (madame) L. Nela, reconhece que a eleição de Aimé Césaire como prefeito de Fort-de-France demonstrava que os compatriotas martinicanos não eram cegos como os franceses supunham. Em outubro do mesmo ano, retorna à Martinica e presencia o momento em que uma mulher desmaia durante uma reunião em que Aimé Césaire defende sua candidatura ao parlamento pelo Partido Comunista, tamanha era a força de sua oratória (MACEY, 2013)²⁶.

Je pars demain, volontaire pour une mission périlleuse, je sais que j'y resterai".

²⁶ Segundo Geismar (1971) e Gordon (2015), Frantz e Joby teriam trabalhado na campanha política de Aimé Césaire. Geismar afirma que Fanon atuou na eleição de 1946 e menciona uma excursão dos irmãos para ouvir e auxiliar Césaire (GEISMAR, 1971, p. 43). Gordon, por sua vez, sustenta que, após retornar à Martinica, Fanon engajou-se publicamente na campanha eleitoral de Césaire, eleito prefeito de Fort-de-France em 1945 (GORDON, 2015, p. 13). Contudo, conforme Macey (2013), durante as eleições municipais de 1945 Fanon ainda se encontrava em retorno da França, e, quanto à eleição parlamentar de outubro do mesmo ano, há apenas o registro do episódio da mulher que desmaia ao ouvir Césaire. Já Joby Fanon (2014) indica que, em 1946, Fanon estava insatisfeito com os partidos tradicionais e passou a se dedicar à politização dos jovens na ilha.

1.1.2 Consolidação intelectual e atuação anticolonial: da França à Argélia (1945–1956)

Fanon e os outros combatentes martinicanos que haviam lutado ao lado da França retornam à Martinica, em outubro de 1945, "nas mesmas condições em que a deixaram": em um navio improvisado, que oferecia péssimas condições de transporte, sem qualquer recepção e, menos ainda, reconhecimento pelos serviços prestados. No porto, estavam apenas as famílias dos soldados, como se aquele contingente não tivesse a mínima importância para as autoridades locais.

Aos 20 anos, com os estudos interrompidos pela guerra, Fanon ainda não havia concluído o ensino médio e, no ano seguinte, retornou ao Lycée Schoelcher. Antes de partir para a guerra, contudo, já havia realizado parte do baccalauréat — exame equivalente ao ENEM, porta de entrada para as universidades francesas — e orientou seu último ano no sentido de se especializar em filosofia.

Esse último ano durou apenas quatro meses letivos, em razão das políticas educacionais do governo francês voltadas aos ex-combatentes. Nesse período, Fanon teve aulas com Joseph-Henri, antigo professor de filosofia de Joby, que havia aconselhado os jovens a não se juntarem à dissidência. Não chegou, entretanto, a ser aluno de Aimé Césaire; ainda assim, por intermédio de Joby, tomou conhecimento de suas lições e leu seus poemas. Vejamos os comentários do irmão de Fanon:

Ao contrário do que escreveram seus biógrafos, Frantz nunca foi aluno de Césaire. Césaire ensinou latim, grego antigo e francês — em nenhum momento ele ensinou filosofia. Aqueles que desejam inscrever Frantz em uma continuidade intelectual com Césaire são, eles próprios, intelectualmente desonestos. Não quero dizer que Frantz não tenha lido Césaire, ou que Césaire — o detonador que foi para nossa geração — não tenha influenciado Frantz. Mas não foi a influência de um professor sobre um aluno. Isso não quer dizer que Frantz não tenha sido influenciado pela concepção de mundo veiculada por Césaire, a quem aliás cita abundantemente (FANON, 2014, p. 38)²⁷.

²⁷ Tradução livre de: "Contrary to what his biographers have written, Frantz was never a student of Césaire. Césaire taught Latin, Ancient Greek, and French—at no time did he teach philosophy. Those who wish to inscribe Frantz into an intellectual continuity with Césaire are themselves intellectually dishonest. I don't mean that Frantz didn't read Césaire, or that Césaire—the detonator that he was for our generation—had no influence on Frantz. But it was not the influence of a teacher on a student. This is not to say that Frantz was not influenced by the conception of the world conveyed by Césaire, whom he moreover abundantly cited".

Ainda que Joby apresente uma dura crítica aos biógrafos de Fanon — sendo ele próprio um biógrafo do irmão —, reconhece a importância de Césaire. Fato é que, até o final de 1946, Fanon viverá na Martinica realizando atividades próximas às de antes da guerra: estudar, jogar futebol e dedicar-se à leitura. Todavia, nesse momento, suas convicções estão em transformação, como a noção de liberdade individual — isto é, a ideia de que, se a humanidade está ameaçada, independentemente de qualquer marcador social, é seu dever lutar para restabelecê-la. Além disso, mostrava-se descontente com o papel atribuído aos jovens pelos partidos políticos, passando a discursar para conscientizá-los.

Ainda nesse período, Fanon envolveu-se em diversas disputas com as autoridades locais, que se recusavam a conceder-lhe a bolsa de estudos destinada aos ex-combatentes, à qual tinha direito por lei. Para obtê-la, foi necessário considerável empenho, além do apoio do tio Édouard Fanon. Segundo Macey (2013), a administração da ilha não via vantagem em enviar jovens para estudar em Paris; ao contrário, defendia que se dedicassem a atividades locais, como a agricultura.

Superando essas resistências, Fanon consegue a bolsa e decide estudar odontologia em Paris. Se, por um lado, essa escolha parece improvável diante de sua trajetória, por outro, oferecia uma posição social estável, uma carreira sólida e renda superior à do pai, além de atender às expectativas maternas de ascensão social dos filhos. Assim, Fanon e a irmã Gabrielle partem para Paris — os primeiros da família a acessar o ensino superior —, um passo decisivo na mobilidade social familiar, cuja importância se amplia quando articulada às dimensões de classe e raça, como argumenta um de seus biógrafos:

Em termos de classe, passaram da pequena burguesia para as profissões liberais, mas Fanon não se exprimia em termos de classe e não era um bolsista “clássico”. Na Martinica, a fusão entre classe e raça significava que a entrada na universidade era mais um passo para se tornar francês, ou seja, para se tornar branco (MACEY, 2013, p. 135).

Fanon permaneceu pouco tempo em Paris e, por motivos imprecisos, decidiu abandonar a odontologia — se é que chegou a se matricular —, mudar-se para Lyon e cursar medicina na Faculdade Mista de Medicina e Farmácia²⁸. Seja qual for a razão, essa decisão o

²⁸ Segundo Peter Geismar (1971), Fanon permaneceu apenas três semanas em Paris, deixando a cidade com forte desagrado; seu tio afirma que ele nem chegou a formalizar a matrícula, desistindo subitamente de estudar odontologia. Para a discussão, ver David Macey (2013, pp. 136–138).

levou a um isolamento ainda maior. Lyon era pouco receptiva aos estrangeiros — inclusive franceses brancos —, impaciente com estudantes e enfrentava uma crise imobiliária tão aguda quanto a de Paris. Nesse contexto, Fanon precisou cursar biologia, física e química antes dos cinco anos de formação médica.

Vivendo em uma antiga casa de prostituição transformada em alojamento estudantil, em condições precárias — ainda que superiores às de muitos argelinos e outros norte-africanos —, Frantz recebe, em fevereiro de 1947, a notícia de que seu pai, Félix Casimir Fanon, havia falecido dias antes, em 30 de janeiro, aos cinquenta e seis anos. A perda o abala profundamente, sobretudo porque, durante a guerra, havia escrito uma carta lamentando a ausência paterna.

Assim como Frantz, a irmã Gabrielle, que estudava farmácia em Rouen, próximo a Paris, ficou profundamente abalada e cogitou retornar à Martinica diante do impacto financeiro da perda. No entanto, Frantz, que viajou de Lyon a Paris para encontrá-la, convence-a de que o melhor seria continuar os estudos. Mesmo sem condições de ajudá-la financeiramente, consegue demovê-la da ideia de retornar à Martinica (SHATZ, 2024).

Nesse mesmo período, Fanon se envolve com Michelle B., jovem lionesa branca, estudante de medicina e de classe média. Dessa relação conturbada nasce, em 1948, sua primeira filha, Mireille Fanon-Mendès France. Embora tenha recebido o sobrenome paterno — e hoje presida a Fundação Frantz Fanon —, Mireille nunca teve contato com ele, sendo integrada à família por iniciativa de Joby Fanon (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Após esse breve relacionamento, Fanon passa a se relacionar com Marie-Josèphe Dublé (“Josie”), francesa de ascendência corsa e cigana²⁹. Filha de sindicalistas e afinada com seus princípios, casa-se com Fanon em 1952. Tiveram um único filho, Olivier, nascido em 1955, na Argélia. Reservada quanto à vida privada, Josie concedeu uma entrevista a Christian Filostrate em 16 de novembro de 1978, na qual destacou, entre outros pontos, a incompreensão da obra de Fanon por parte de intelectuais ocidentais³⁰. Militante ativa na causa da descolonização, teve papel importante na redação de suas obras, sobretudo em *Pele Negra*,

²⁹ Diferente de Macey (2013), Gordon (2015) afirma que a mulher com quem Fanon tem a sua primeira filha era uma jovem judia russa. Já em relação à Marie-Josèphe, ambos concordam que ela tinha ascendência corsa e cigana.

³⁰ Consulte a entrevista em Filostrate (2017) ou em: <[Entrevista com Josie Fanon – “Os Intelectuais Ocidentais Não Entenderam Frantz Fanon” – Traduzindo](#)>. Consultado em: 10/05/2023.

Máscaras Brancas. Josie suicidou-se em 1989, em Argel, como observa um de seus biógrafos, vejamos:

[...] Está claro que ela [Josie] desempenhou um papel importante na composição de *Peau noire, masques blancs*. Fanon nunca havia aprendido a digitar, e foi para Josie que ele ditou seu texto, andando pela sala como um ator declamando seu papel (MACEY, 2013, p.151)³¹.

Durante o período em que esteve na faculdade de medicina (1947 - 1951), Fanon manteve proximidade com a juventude branca do Partido Comunista Francês (PCF) e engajou-se na luta anticolonial por meio de manifestações. Chegou, inclusive, a ser espancado pela polícia em um protesto ocorrido entre abril e agosto de 1947, quando se reivindicava a libertação de Paul Vergès, líder do Partido Comunista de Réunion (PCR), então preso em Lyon. Todavia, não chegou a se filiar ao PCF nem ao Movimento Contra o Racismo e o Antissemitismo e Pela Paz (MRAP), como faziam muitos de seus colegas a fim de expressar oposição à Guerra da Indochina. Além disso, acompanhava o debate sobre a questão colonial na revista *Les Temps Modernes* e mantinha proximidade com os responsáveis pela *Présence Africaine* (MACEY, 2013; CHERKI, 2022).

Paralelamente à atuação política, nesse período em Lyon Fanon iniciou sua produção escrita, criando a pequena revista *Tam-Tam*, da qual foi o único colaborador e editor. Nada se conhece de seu conteúdo, e a revista teve apenas uma publicação. Ainda que não tenha sido preservada, o título sugere um ensaio inicial de alguma variante da negritude, já que a palavra “tam-tam” aparece no título de três poemas da primeira coletânea de Aimé Césaire³². Além da revista, nesse período, escreveu três peças teatrais: *L'oeil se noie* (O olho se afoga), de julho de 1949; *Les mains parallèles* (Mãos paralelas), escrita posteriormente; e *La conspiration* (A conspiração), que acabou se perdendo³³.

³¹ Tradução livre de: "il est clair qu'elle a joué un rôle important dans la composition de *Peau noire, masques blancs*. Fanon n'a jamais appris à taper à la machine et c'est à Josie qu'il dicta son texte, tout en arpentant la pièce à la manière d'un acteur déclamant son rôle". Outra pessoa para quem Fanon ditou seus textos foi Marie-Jeanne Manuellan, ela datilografou boa parte de *L'An v de la révolution algérienne* e *Os condenados da terra* (KHALFA, 2015). Todavia, segue anônimo o nome da pessoa que datilografou a monografia de Fanon.

³² Trata-se dos poemas: *Tam-tam de nuit*, *Tam-tam I* e *Tam-tam II* no livro: *Les Armes Miraculeuses*, Gallimard, Paris, 1946, do poeta martinicano. Confira essas informações no capítulo 4, nota de rodapé nº 63, de Macey (2013, p. 549).

³³ As peças teatrais de Fanon foram publicadas pela primeira vez em *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (2015), que reúne também outros escritos, sua biblioteca e anotações. Duas dessas peças, junto à introdução de Robert JC Young, foram traduzidas e publicadas no Brasil em 2020 pela editora Segundo Selo. Ressalta-se que Fanon não desejava sua publicação, e Peter Geismar (1971) sugere que ele as considerava excessivamente melodramáticas.

Fanon frequentava o Théâtre de la Comédie, onde assistiu às primeiras peças de Sartre nos anos 1940, que o influenciaram profundamente, além de ser um leitor assíduo de sua obra. Macey (2013) sugere que suas peças eram variações desse teatro, com destaque para *Les Mains sales* (1948). Young (2018), contudo, discorda e afirma que, além de Sartre, Fanon dialogava com outros pensadores existencialistas, como Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers e Søren Kierkegaard, bem como Gaston Bachelard, Henri Bergson, Emmanuel Levinas e Maurice Merleau-Ponty. Suas ponderações convergem com Geismar (1971), que acrescenta Georg Wilhelm Friedrich Hegel entre as leituras de Fanon.

Outros autores presentes em sua biblioteca, relevantes para a fenomenologia e o existencialismo, são Nikolai Berdyaev e Georges Gurvitch (FANON, 2018a)³⁴.

Com relação à influência de Jean-Paul Sartre sobre Fanon, Rabaka (2015) também a observa com cautela e pondera que o filósofo francês é tão importante quanto Aimé Césaire. Contudo, tanto Macey (2013) quanto Young (2015) concordam que, no contexto de Fanon e de suas ambições de pesquisa, o marxismo se mostrava pouco atrativo; Macey acrescenta ainda a falta de interesse e utilidade da própria psicanálise para a exploração da experiência vivida do negro.

Assim, na faculdade, Fanon direcionou seus estudos à psiquiatria, afastando-se da medicina geral. Nela, pôde articular filosofia, psicologia e psiquiatria, mantendo o uso da fenomenologia. Após as peças teatrais, escreveu e publicou dois ensaios: *L'expérience vécue du Noir*, em maio de 1951, e *Le syndrome nord-africain*, em fevereiro de 1952, ambos na revista *Esprit*. Por esses motivos, um de seus biógrafos sustenta que Fanon não era psicanalista, embora frequentemente descrito como tal: "sua relação com a psicanálise sempre foi difícil. Suas referências à psicanálise estavam inseridas em sua fenomenologia e em seu conhecimento de psiquiatria" (MACEY, 2013, p. 152)³⁵.

De modo oposto aos interesses teóricos de Fanon, o ensino de psiquiatria em Lyon era dirigido por Jean Dechaume, voltado à psicocirurgia, neuropsiquiatria e neurologia; ainda

³⁴ Nikolai Berdyaev (1874–1948), filósofo existencialista cristão russo exilado em Paris, aproximou-se do círculo da revista *Esprit*, com o qual Fanon também dialogou. A presença de sua obra na biblioteca de Fanon é relevante porque *Pele Negra, Máscaras Brancas* circulou inicialmente nesse meio existencialista cristão, ligado à editora Seuil (MACEY, 2013). Georges Gurvitch (1894–1965), sociólogo russo atuante na França, destacou-se por introduzir a fenomenologia na sociologia francesa. Na biblioteca de Fanon constavam quatro de suas obras — três com grifos, sobretudo *La vocation actuelle de la sociologie* —, além de um exemplar de *Traité de sociologie* com páginas do capítulo de Roger Bastide cortadas (FANON, 2018a).

³⁵ Tradução livre de: "son rapport avec la psychanalyse a toujours été difficile. Ses références à celle-ci se greffent sur sa phénoménologie et sur sa connaissance de la psychiatrie".

assim, ele foi seu orientador. Dechaume rejeitou o primeiro manuscrito apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso³⁶: *Essai sur la désalienation du Noir* (Ensaio sobre a desalienação do Negro), que incluía o artigo publicado na revista *Esprit* e foi recusado por não atender aos padrões científicos da área, como explica seu biógrafo:

Fanon explica que inicialmente pretendia defender *Peau noire, masques blancs* como uma tese médica, mas misteriosamente acrescenta: "E então a dialética exigiu que tomássemos uma posição redobrada". O fato de ele não ter apresentado o trabalho dessa forma não teve nada a ver com qualquer "dialética": foi seu orgulho ferido que o fez omitir o fato de que a tese planejada foi rejeitada com raiva, antes de ser defendida, pelo professor Dechaume, que, sem surpresa, sentiu que ela desafiava todas as convenções acadêmicas e científicas. A tese médica não era o lugar apropriado para uma exploração experimental da subjetividade do autor ou para citações tão longas de Césaire (MACEY, 2013, 155-156)³⁷.

Diante da recusa do orientador, Fanon escreveu rapidamente outro trabalho, produzindo um texto de 76 páginas. Assim, em 29 de novembro de 1951, após duas horas de arguição, defendeu a monografia: *Alterações mentais, mudanças de caráter, distúrbios psíquicos e déficits intelectuais na degeneração espinocerebelar hereditária. Um caso de doença de Friedreich com delírios de possessão*.

Ao contrário da interpretação de Macey (2013) sobre a recusa do trabalho de Fanon, o historiador do pensamento francês Jean Khalfa — um dos organizadores de *Écrits sur l'aliénation et la liberté* — argumenta, na introdução à publicação da monografia (2018), que se trata de uma articulação entre psiquiatria e sociologia, subjetividade e história. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, essa formulação aparece como reação a Freud e à tendência constitucionista da psicologia, centrada no fator individual via psicanálise. Para analisar a alienação do negro, Fanon substitui a ontogenia freudiana (que já havia suplantado a filogenia constitucionista) pela sociogenia. Contudo, em sua monografia, era necessário demonstrar

³⁶ Faustino (2018) chama a atenção para o equívoco cometido em alguns trabalhos ao considerar o manuscrito de Fanon como uma tese de doutorado e adverte que trata-se, comparativamente à academia brasileira, de um Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em psiquiatria forense.

³⁷ Tradução livre de: "Fanon précise qu'il eut tout d'abord l'intention de soutenir *Peau noire, masques blancs* en tant que thèse de médecine, puis il ajoute mystérieusement: "Et puis la dialectique exigea de nous des prises de position redoublées". Le fait qu'il n'ait pas soumis ainsi l'ouvrage n'a en réalité rien à voir avec quelque "dialectique": c'est sa fierté blessée qui lui fait omettre que la thèse prévue fut rageusement rejetée, avant d'être soutenue, par le professeur Dechaume, qui estima sans surprise qu'elle défait toutes les conventions académiques et scientifiques. La thèse de médecine n'était pas le lieu approprié pour une exploration expérimentale de la subjectivité de l'auteur ou pour d'aussi longues citations de Césaire".

que a alienação possui vínculos sociais e, portanto, não pode ser reduzida a aspectos orgânicos (biológicos) ou à história individual do sujeito observado.

Desse modo, o autor defende que “não é evidente que uma obra que incorpora algumas análises em primeira e terceira pessoa”, como em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “não poderia ter sido defendida como tese [monografia] em uma época em que a necessidade de uma abordagem fenomenológica da doença mental estava no centro dos debates”, dada a influência de autores como Henri Ey e Merleau-Ponty. Vai além ao afirmar que “sem dúvida, esse doutorado [monografia] seria menos aceitável na psiquiatria hoje do que era na época” (KHALFA, 2018, p. 169)³⁸. Assim, Khalfa propõe que o trabalho psiquiátrico de Fanon — sobretudo a monografia, mas também os artigos — seja lido em conjunto com *Pele Negra, Máscaras Brancas* e outros textos mais políticos, pois o primeiro constituiria o fundamento ontológico do segundo.

Ainda que discordem quanto aos motivos da rejeição de *Pele Negra, Máscaras Brancas* por Dechaume, Macey (2013) e Khalfa (2018) convergem sobre a importância de Lacan para Fanon e sua adesão ao determinismo psicogênico, voltado a uma “ciência da personalidade”, em contraposição à psiquiatria organodinâmica de Ey. Quanto ao acesso de Fanon ao texto de Lacan citado na monografia, ambos são complementares: Khalfa sugere a mediação dos cursos de Maurice Merleau-Ponty na Sorbonne (1949–1951), enquanto Macey aponta uma aproximação direta com Lacan, que também o vincula ao hospital psiquiátrico Saint-Alban — onde realizará sua residência — e a François Tosquelles³⁹, sem descartar a hipótese anterior.

Fanon já conhecia o que se realizava em Saint-Alban pois, antes de concluir a graduação, Michelle B. o apresentou à estudante de medicina Nicole Guillet, cujo pai era tesoureiro da instituição. Em Lyon, Nicole morava na casa de Paul Balvet, diretor em

³⁸ Tradução livre de: “Enfin, il ne va pas de soi qu’un travail incorporant certaines des analyses à la première et à la troisième personne sur le sujet de Peau noire, masques blancs (dont le premier titre avait été Essai sur la désaliénation du Noir) n’aurait pu être soutenu comme thèse à une époque où la nécessité d’une approche phénoménologique de la maladie mentale était au cœur des débats [...]. Un tel doctorat serait sans doute moins acceptable aujourd’hui qu’alors en psychiatrie”.

³⁹ François Tosquelles foi um psiquiatra espanhol que nasceu na cidade catalã de Reus em agosto de 1912 e faleceu na França em 1994. Influenciado pelos pais, Tosquelles desenvolveu desde muito cedo um interesse tanto pela psiquiatria quanto pela política de esquerda, ele era leitor de Marx desde muito jovem, mas também foi influenciado por Freud, Reich e Politzer. Tosquelles chegou a participar da Guerra Civil Espanhola (1936 - 1939) e instalou-se na França fugido do Franquismo. Tosquelles criou a psicoterapia institucional, que trata-se de pensar a alienação psíquica em relação com o meio social que o paciente está inserido (MACEY, 2013; FAUSTINO, 2018).

Saint-Alban e amigo de seu pai. Fanon era frequentador dos jantares na casa de Balvet, com quem discutia psiquiatria e surrealismo.

A tese de Lacan sobre a paranóia, utilizada por Fanon, fora publicada em edição limitada em 1932 e não reimpressa. Tosquelles, contudo, teve acesso a ela antes da Guerra Civil Espanhola (1936 - 1939) e informava, em correspondência com Lacan, que “cópias caseiras” circulavam em Saint-Alban. Assim, além da mediação de Merleau-Ponty indicada por Khalfa (2018), é provável que o contato de Fanon com essas teses — raras em 1951 — tenha ocorrido via sua relação com Balvet e, indiretamente, com Tosquelles.

Enquanto redigia a monografia acima referida, adotando uma abordagem mais alinhada à área, sem abandonar suas predileções filosóficas, Fanon enviou o primeiro manuscrito, *Ensaio sobre a desalienação do Negro*, a Francis Jeanson, editor da Éditions du Seuil. Jeanson leu o texto, considerou-o “excepcionalmente interessante” e prontamente escreveu a Fanon, marcando um encontro.

Vejamos o relato de Francis Jeanson sobre esse primeiro encontro:

Em 1952, quase rompemos no dia em que nos conhecemos: tendo achado seu manuscrito excepcionalmente interessante, cometi o erro de lhe dizer isso, o que o fez desconfiar de que eu havia pensado: "Para um negro, até que não está ruim"; a respeito disso, formulei minha reação em termos enérgicos: mostrei-lhe a porta e ele teve a grandeza de espírito de considerar minha atitude positivamente. (JEANSON, 2020 [1965], p. 271).

Apesar do primeiro contato conturbado e de divergências políticas posteriores — que impediram uma amizade —, o respeito mútuo permitiu a colaboração, resultando na publicação do livro em 1952. Foi de Jeanson a sugestão de um título mais comercial, daí *Pele Negra, Máscaras Brancas*⁴⁰. Contudo, a obra não teve sucesso editorial: jornais como *Le Monde*, *Le Figaro*, *L'Humanité* e *Les Temps Modernes* não a resenharam. As primeiras críticas vieram da imprensa cristã, refletindo o público majoritariamente católico da editora Seuil e da revista *Esprit*. Ainda em 1952, Maxime Chastaing, próximo de Emmanuel Mounier — editor da *Esprit* —, publicou uma resenha elogiosa sobre o livro.

⁴⁰ Segundo Faustino (2018) a primeira edição de *Pele Negra, Máscaras Brancas* foi publicada no Brasil em 1983 pela Editora Fator e a segunda em 2008, pela Editora EDUFBA. Recentemente, em 2020, a Editora Ubu publicou o livro novamente.

De acordo com Macey (2013), após defender seu trabalho de conclusão em 1951, Fanon retorna pela última vez à Martinica em fevereiro de 1952. Tenta atuar como médico, conta com o apoio da família e consegue, por intermédio de uma amiga de sua mãe, uma casa em Le Vauclin para os atendimentos. Contudo, a experiência é decepcionante e, em meados de março, retorna a Lyon, onde passa a trabalhar como residente com François Tosquelles em Saint-Alban⁴¹.

Se em 1951 já havia essa ligação por um círculo de amizade e interesses de pesquisa comuns entre Fanon e Tosquelles, na primavera de 1952, ao retornar da Martinica, Fanon torna-se residente e passa a trabalhar com ele. No Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, Tosquelles desenvolveu a psicoterapia institucional, buscando o que Paul Balvet chamava de valor humano dos pacientes; tratava-se de humanizar a instituição por meio de técnicas variadas, desde terapias medicamentosas — como insulina e eletrochoques, comuns à época — até psicoterapias de base psicanalítica em grupos. O foco estava no trabalho coletivo, incentivando o paciente a superar o trauma por meio de tarefas — como cuidar da biblioteca — e de assembleias que rompiam hierarquias entre médicos, enfermeiros e pacientes (MACEY, 2013; CHERKI, 2022).

O filósofo e psicanalista Félix Guattari, considerado um dos produtos dessa escola, afirma que “sua principal característica é a determinação de nunca isolar o estudo da doença mental de seu contexto social e institucional”, bem como “analisar as instituições com base em uma interpretação dos efeitos reais, simbólicos e imaginários da sociedade sobre os indivíduos” (GUATTARI, 1977, apud, MACEY, 2013, p. 166)⁴². Fanon e Tosquelles trabalharam juntos em Saint-Alban por quase dois anos, e o psiquiatra espanhol exerceu forte influência sobre o jovem Fanon.

Durante o período em que esteve com Tosquelles, Fanon adquiriu valiosa experiência clínica e entrou em contato com o que havia de mais progressista na psiquiatria francesa. Incorporou novas técnicas, realizou pesquisas, escreveu artigos e participou de eventos

⁴¹ Gordon (2015) e Macey (2013) divergem quanto ao momento em que Fanon passa a trabalhar com François Tosquelles: para Macey, isso ocorre apenas em 1952; para Gordon, em 1951. Sobre o mesmo período, outra biógrafa afirma que “Depois de defender a sua tese em 1951, Fanon assume um posto de médico substituto em Colson, nas Antilhas” (CHERKI, 2022, p. 49), enquanto Macey (2013) e Khalfa (2018) sustentam que o cargo em Colson foi ocupado por Maurice Despinoy, então supervisor de Fanon em Saint-Alban.

⁴² Tradução livre de: “Sa principale caractéristique est une détermination à ne jamais isoler l'étude de la maladie mentale de son contexte social et institutionnel et, du même coup, à analyser les institutions sur la base d'une interprétation des effets réels, symboliques et imaginaires de la société sur les individus”.

científicos. Em seguida, dedicou-se ao concurso *Médecin des Hôpitaux Psychiatriques*, que o qualificaria para o cargo de médico-chefe e lhe conferiria o título de *médecin des hôpitaux psychiatriques*. Em 2 de junho de 1953, pouco antes de completar 32 anos, foi aprovado em décimo lugar entre vinte e três candidatos, de um total de cinquenta e quatro participantes.

Nesse momento, Fanon já conhecia Léopold Sédar Senghor por meio do círculo de intelectuais negros; Senghor era deputado francês pelo Senegal e pela Mauritânia na Assembleia Nacional. Fanon lhe escreve uma carta, ao que tudo indica buscando apoio para exercer a profissão em Dakar, onde imaginava poder desenvolver suas pesquisas como psiquiatra. Contudo, a resposta demorou a chegar (CHERKI, 2022).

A colocação de Fanon limitava suas opções, já que os mais bem classificados tinham preferência. O governo publicava uma lista de vagas em seu jornal oficial; Fanon soube de um posto em Blida, mas não demonstrou interesse e candidatou-se a uma vaga em Guadalupe. Como essa só estaria disponível em dezembro e ele sentia que estava ficando para trás, escreveu a Joby afirmando que iria para a Argélia, pois os franceses já tinham psiquiatras suficientes para cuidar de “seus loucos”, e ele queria estar onde fosse útil (MACEY, 2013).

Antes de ir para Blida-Joinville, porém, ocupou brevemente um posto temporário em Pontorson, pequena cidade próxima à Bretanha. Apesar da tranquilidade, encontrou uma estrutura antiquada e fortemente ligada à religião, sendo o hospital dirigido por uma Madre Superiora. Na chegada, em 21 de setembro de 1953, o tesoureiro recusou-se a acreditar que ele era o psiquiatra e, em um episódio explícito de racismo, foi necessário telefonar para a prefeitura para confirmar sua identidade.

Além da recepção hostil, Fanon queixou-se ao tio Édouard do trabalho, pois lidava sobretudo com alcoólatras — vício comum na região, onde muitos mantinham destilarias caseiras. O episódio decisivo ocorreu quando autorizou que vinte e nove pacientes fossem ao mercado, acompanhados por enfermeiras; o diretor, Jariges, recusou-se a ratificar a decisão, e os pacientes entraram em greve. Pressionado, Fanon teve de convencê-los a retomar as atividades e, pouco depois, em 22 de outubro de 1953, o jornal oficial anunciou sua transferência para o Governo Geral da Argélia. Apesar de suas tentativas de humanizar o hospital, Pontorson não sentiria sua falta — nem ele dessa experiência (MACEY, 2013; CHERKI, 2022).

Em 23 de novembro de 1953, Fanon inicia seu trabalho como médico-chefe do Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville. O jovem psiquiatra possuía relativa autonomia, pois respondia apenas ao Governo-Geral da Argélia, e o hospital era considerado o mais importante da África. Em Blida, as enfermarias eram segregadas por linhas étnicas, e Fanon tinha cerca de 200 pacientes sob seus cuidados: 165 mulheres europeias e 22 homens muçulmanos.

Fanon tenta aplicar a psicoterapia institucional aprendida com Tosquelles, mas, como já previa, as técnicas funcionavam com as mulheres europeias, não com os pacientes argelinos. Embora não falasse árabe nem línguas berberes, suas dificuldades eram mais profundas. Além da psicoterapia institucional, utilizou terapia ocupacional combinada com drogas e eletrochoques. Em 1955, trabalhou com o farmacologista Sourdoire na administração de citrato de lítio, procedimento aprendido em Saint-Alban com Maurice Despinoy. O lítio era empregado tanto no tratamento de mania aguda quanto como profilático contra distúrbios (MACEY, 2013; KHALFA, 2018).

Ao tentar administrar o *tests d'aperception thématique* (testes de percepção temática - TAT) a um grupo de pacientes do sexo feminino (três cabilas e nove árabes), técnica aprendida em Saint-Alban — que consistia em mostrar ao paciente cartas com imagens ambíguas de figuras humanas e solicitar que inventasse uma história —, para "observar" o conteúdo do inconsciente por meio da narrativa, Fanon recebeu respostas que sugeriam incapacidade de pensamento abstrato ou simbólico, o que confirmaria as teses da Escola de Argel.

Uma das pacientes, ao observar o cartão, em vez de construir uma história, limitou-se a descrever a imagem, e ainda de forma equivocada: diante de cruzes em um cemitério, disse serem escovas de dente ou um canil. A partir dessa experiência, Fanon notou que não havia cruzes nos cemitérios muçulmanos e que as respostas resultavam das condições às quais as pacientes estavam submetidas; havia um conflito entre a cultura implícita no cartão e a que possuíam. O problema, portanto, estava nos cartões, elaborados a partir da cultura europeia e não da local. Fanon observou, inclusive, que seus pacientes conseguiam inventar histórias diante de um cartão branco. Assim, era necessário aprofundar-se na cultura e na lógica imaginária dos pacientes para desenvolver cartões e tratamentos mais adequados. Ou seja, Fanon seguia questionando os diversos aspectos da alienação colonial. Contudo, com o avanço da guerra de libertação da Argélia, não teve tempo de aprofundar essas pesquisas.

O avanço da luta de libertação a partir de 1954 exigia um posicionamento, e Fanon prontamente se colocou ao lado dos condenados da terra. Seus métodos mais humanos geravam embates no hospital e, em meio à guerra, passou a ser visto como aquele que “quebrou as correntes dos árabes e berberes”, pois, além dessas práticas consideradas libertadoras, em 1955, ao ser procurado por integrantes da Associação de solidariedade aos argelinos, denominada Amitiés algériennes, passou a prestar apoio material às famílias de militantes presos.

Posteriormente, Fanon passa a utilizar seus conhecimentos e as instalações de Blida-Joinville para tratar clandestinamente combatentes com distúrbios psíquicos decorrentes de tortura e, além disso, a treinar membros da Frente de Libertação Nacional (FLN) para resistirem à tortura e atuarem como enfermeiros e médicos. Essas atividades o tornaram um traidor da França e um defensor das lutas anticoloniais (GORDON, 2015; FAUSTINO, 2018).

Já amplamente envolvido com a FLN, mas impedido de declarar publicamente esse vínculo, Fanon viaja a Paris antes de ser expulso da Argélia. A convite de Alioune Diop, participa do Premier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros), organizado pela revista *Présence Africaine*, ocupando a delicada posição de delegado da Martinica. O Congresso ocorreu no anfiteatro Descartes, na Universidade de Paris-Sorbonne, entre 19 e 22 de setembro de 1956. Sua posição era sensível pois, embora conhecesse os demais delegados da Martinica — Louis T. Achille, Edouard Glissant e Aimé Césaire —, não retornava à ilha desde 1952.

O Congresso era há muito aguardado, visto como equivalente à Conferência das Nações Afro-Asiáticas, também conhecida como Conferência de Bandung, realizada na cidade de Bandung, na ilha de Java, Indonésia, entre 18 e 24 de abril de 1955, com a presença de 29 países africanos e asiáticos, incluindo uma delegação da FLN e o embaixador brasileiro Adolpho Justo Bezerra de Menezes como observador. A Conferência de Bandung afirmava a aliança entre países em processo de libertação colonial e defendia o não alinhamento ao binarismo da Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética; essa posição ficou conhecida como 'Terceiro Mundismo' e teve repercussão no Brasil (DÁVILA, 2012).

O Congresso de escritores negros contou com cerca de 600 participantes, incluindo sessenta e três delegados de vinte e quatro países, majoritariamente da África francófona e do Caribe, com as maiores delegações do Senegal e do Haiti. O Dr. Jean Prince-Mars, reitor da

Universidade do Haiti, declarou o Congresso aberto sob a influência da 'fraternidade e solidariedade humana'. Apesar da ampla participação, na delegação dos Estados Unidos a ausência de W. E. B. Du Bois se fazia notar, sendo os representantes H. M. Bond, Nercer Cook, J. A. Davis, F. Fontane, J. Ivy e Richard Wright (MACEY, 2013).

Na abertura, foram lidas várias mensagens, entre elas a de Du Bois:

Não estou com vocês hoje porque o governo dos EUA está se recusando a me conceder um passaporte para que eu possa viajar para o exterior. Qualquer negro americano que deseje viajar para o exterior hoje deve se abster de discutir a questão racial nos Estados Unidos ou fazer o tipo de discurso que nosso Departamento de Estado quer que o resto do mundo ouça. O governo se opõe a mim porque sou socialista e acredito na coexistência pacífica com estados comunistas como a União Soviética e em seu direito de existir em segurança. Em particular, acredito no socialismo na África. A história social dos povos da África é fundamentalmente socialista. Eles devem se esforçar para alcançar o socialismo moderno, como o incorporado pela União Soviética, Tchecoslováquia ou China... Acredito que os escritores negros de todo o mundo entenderão isso e se prepararão para conduzir a África para a luz, e não para um novo colonialismo onde, de mãos dadas com a Grã-Bretanha, a França e os Estados Unidos, o capital negro vai escravizar os trabalhadores negros (*PRÉSENCE AFRICAINE*, 11 DÉCEMBRE 1956, p. 383; *Apud*, MACEY, 2013, p. 299)⁴³

Além do telegrama de Du Bois, que denunciava a perseguição sofrida nos Estados Unidos, a carta dos intelectuais argelinos evidenciou o desconhecimento sobre a situação real na Argélia, constringendo os participantes. Fanon conhecia a opressão e as barbaridades impostas pela França à população argelina, mas provavelmente manteve silêncio, pois qualquer manifestação de apoio à FLN poderia acarretar sérias consequências (MACEY, 2013).

⁴³ Tradução livre de: "Je ne suis pas présent parmi vous aujourd'hui parce que le gouvernement des États-Unis refuse de m'accorder un passeport pour pouvoir voyager à l'étranger. Tout Noir américain qui désire voyager à l'étranger aujourd'hui doit soit s'abstenir de discuter de la question raciale aux États-Unis, soit tenir le type de discours que notre Département d'État souhaite faire entendre au reste du monde. Le gouvernement a des objections contre moi parce que je suis un socialiste et que je crois en la coexistence pacifique avec des États communistes comme l'Union soviétique et à leur droit d'exister en sécurité. En particulier, je crois au socialisme en Afrique. L'histoire sociale des peuples d'Afrique est fondamentalement socialiste. Ils devraient tendre vers le socialisme moderne tel qu'il est incarné par l'Union soviétique, la Tchecoslovaquie ou la Chine... J'ai confiance dans le fait que les écrivains noirs du monde entier comprendront cela et se prépareront à guider l'Afrique vers la lumière et non pas en arrière, dans la direction d'un nouveau colonialisme où, main dans la main avec la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis, le capital noir réduira en esclavage les travailleurs noirs".

O discurso de Césaire, *Cultura e Colonização*, questionava qual era o denominador comum que unia todos aqueles homens (sic) — a ausência de mulheres, criticada por Wright — e respondia que era a situação colonial. O poeta defendia o fim do colonialismo e o renascimento da cultura negra. Embora Césaire e Fanon se aproximem na denúncia da relação entre colonialismo e racismo, a noção de negritude de Césaire, baseada na afirmação de uma especificidade cultural ligada à ideia de 'povo negro', distancia-os consideravelmente.

Ainda sobre as posições de Césaire, durante a reunião da Salle Wagram, naquele mesmo ano, que reuniu membros da esquerda francesa — com oradores como Mandouze, Sartre, Aimé Césaire e Jean Amrouche — o poeta da Martinica "admitiu saber muito pouco sobre o norte da África, invocou o espírito da conferência de Bandung de 1955, que, segundo ele, marcou o fim da dominação unilateral da Europa no mundo e exigiu a abolição do regime colonial" (MACEY, 2013, p. 366). Além disso, Césaire previu "o nascimento ou renascimento de um Estado argelino unido à França por leis de amizade e solidariedade, e não mais por laços de sujeição e dominação" (CÉSAIRE, 1956, p. 1366-1370; apud, MACEY, 2013, p. 366)⁴⁴.

Retornando aos discursos do Congresso de escritores negros, em 20 de setembro, pela manhã, Fanon foi o quarto e último a discursar naquela sessão, apresentando o texto *Racisme et Culture*, no qual argumenta que o racismo "biológico" estava dando lugar ao "racismo cultural". Para isso, Fanon retoma exemplos já usados em seu artigo *Le "Syndrome Nord-Africain"*, publicado em 1952 na revista *Esprit*, mostrando que, em vez de valorizar explicitamente a superioridade de uma raça sobre outra, o racismo passa a defender, por exemplo, os "valores ocidentais" (MACEY, 2013).

Fanon sustenta que existe uma 'racionalidade racista' que torna o racismo invisível ao grupo dominante; contudo, o retorno à cultura seria um primeiro passo que, passando por atitudes paradoxais de reinvenção cultural — por meio de um exibicionismo veemente e agressivo, associado ao fim das noções de superioridade cultural — poderia enriquecer as culturas, mesmo que isso exija previamente uma luta de libertação (GORDON, 2015).

Vejamos:

⁴⁴ Tradução livre de: "admettait ne pas savoir grand-chose sur l'Afrique du Nord, invoqua l'esprit de la conférence de Bandung de 1955 qui, expliqua-t-il, avait marqué la fin de la domination unilatérale du monde par l'Europe et revendiqué l'abolition du régime colonial. Il anticipait "la naissance ou la renaissance d'un État algérien uni avec la France par des lois d'amitié et de solidarité, et non plus par des liens de sujétion et de domination".

O corpo a corpo entre o nativo e sua cultura é uma operação solene demais, abrupto demais, para tolerar quaisquer falhas. Nenhum neologismo pode mascarar a nova evidência: o mergulho no abismo do passado é a condição e a fonte da liberdade.

[...]

A cultura espasmódica e rígida do invasor é liberada e finalmente se abriu à cultura do povo que se tornou um verdadeiro irmão. As duas culturas podem se confrontar e se enriquecer mutuamente (FANON, 2011a, p. 726)⁴⁵.

Todavia, apesar do teor crítico das declarações, sobretudo de Fanon e Du Bois, logo no início do Congresso os organizadores informaram que o evento não seria espaço para pautas políticas. Posteriormente, o editorial da revista *Présence Africaine* destacou que o objetivo do Congresso era marcar “a vontade do mundo negro de assumir plenamente suas responsabilidades” e “de desempenhar seu próprio papel e ocupar resolutamente seu lugar no grande palco da história”(PRÉSENCE AFRICAINE, 11 DÉCEMBRE 1956, p. 4-3; *apud*, MACEY, 2013, p. 298)⁴⁶.

A declaração que dissocia cultura e política foi feita por Jacques Rabemananjara, líder da rebelião anticolonial em Madagascar; assim, as articulações políticas ficaram nos bastidores, como o encontro entre Fanon e o poeta Mário Pinto de Andrade, que tratou de temas relativos à Frente de Libertação Nacional (FLN) (MACEY, 2013). Contudo, dado o teor das diversas manifestações no Congresso, é difícil imaginar que os intelectuais presentes, fisicamente ou por telegramas, acreditassem que cultura e política fossem questões distintas; é mais provável que o informe visasse apenas dissuadir aqueles que monitoravam o evento, seja em nome do Estado francês ou dos EUA (SAID, 2007).

Ao final do Congresso, embora Fanon tenha deixado claras suas reservas em relação à negritude, foi eleito para um comitê responsável por organizar o segundo Congresso, realizado em Roma em 1959. Apesar de integrar o comitê e de ter discursado em Roma, participou pouco da elaboração do evento, pois, ao retornar à Argélia no final de setembro, constatou que a situação havia se agravado.

⁴⁵ Tradução livre de: "Le corps à corps de l'indigène avec sa culture est une opération trop solennelle, trop abrupte, pour tolérer une quelconque faille. Nil néologisme ne peut masquer la nouvelle évidence : la plongée dans le gouffre du passé est condition et source de liberté.

[...].

La culture spasme et rigide de l'occupant, libérée s'ouvre enfin à la culture du peuple devenu réellement frère. Les deux cultures peuvent s'affronter, s'enrichir".

⁴⁶ Tradução livre de: "marquer, par une manifestation solennelle, la volonté du monde noir d'assumer pleinement ses responsabilités, toutes ses responsabilités, de jouer son rôle propre et d'occuper résolument sa place sur la grande scène de l'Histoire".

O perigo tornou-se tão intenso que sua posição e integridade física ficaram seriamente ameaçadas. Em dezembro de 1956, Fanon decidiu deixar a Argélia e escreveu uma carta ao ministro residente Governador-geral, Robert Lacoste, renunciando ao cargo. Segundo Khalfa e Young (2018), embora a carta tenha sido enviada apenas em dezembro, é provável que tenha sido redigida durante o verão, entre junho e setembro⁴⁷. A expulsão oficial de Fanon ocorreu em 1º de fevereiro de 1957, já no exílio em Tunes, capital da Tunísia.

Em sua carta de demissão, Fanon reconhece que sempre soube que tentar exercer a psiquiatria na Argélia era “um desafio ao bom senso”, mas tentou “tornar menos violento um sistema cujos fundamentos doutrinários estavam em oposição diária a uma perspectiva humana autêntica”; contudo, seus esforços eram frívolos, pois “a estrutura social existente na Argélia se opunha a qualquer tentativa de colocar o indivíduo em seu lugar” (FANON, 2015, p. 452-453)⁴⁸. Portanto, a entrada efetiva de Fanon na Revolução resulta diretamente de sua prática profissional, que constatou a amplitude da alienação a que os habitantes da Argélia estavam submetidos.

De acordo com pessoas próximas, o tempo que Fanon passou em Blida-Joinville, de 1953 a 1956, sobretudo nos anos iniciais, foi feliz. Apesar dos conflitos com a psiquiatria da Escola de Argel, avançou em suas próprias ideias e pesquisas; ainda que a morte da irmã Gabrielle, em fevereiro de 1955, aos 33 anos, lhe tenha causado grande dor, Fanon teve seu filho Olivier com Josie (ZAHAR, 1976; MACEY, 2013). Contudo, se por um lado sua passagem por Blida lhe proporcionou momentos felizes, por outro, em sua vida privada, repetia a ausência familiar da qual criticou seu pai: dedicava muitas horas ao trabalho, restando cerca de quatro horas para dormir por noite (FAUSTINO, 2018).

Figura 3: Fanon empurrando o pequeno Olivier em seu triciclo

⁴⁷ Veja a nota de rodapé número 1 de Fanon (2015, p. 452) escrita pelos organizadores do livro.

⁴⁸ Tradução livre de: “un défi au bon sens [...]”. “rendre moins vicieux un système dont les bases doctrinales s'opposaient quotidiennement à une perspective humaine authentique” [...]. “La structure sociale existant en Algérie s'opposait à toute tentative de remettre l'individu à sa place”.



Fonte: <[A radical pós-vida de Frantz Fanon](#)>. Consultado em: 23/06/23.

1.1.3 Radicalização política e projeção internacional: da luta argelina ao exílio (1956–1961)

Entre 1956 e sua morte em 1961, Frantz Fanon dedicou-se integralmente à causa da independência argelina e à luta anticolonial africana, conciliando essa militância com sua formação médica e atuação como psiquiatra. Em 1956, enquanto atuava como psiquiatra no hospital de Blida, na Argélia, Fanon deparou-se com a brutalidade da repressão colonial francesa. Envolvido clandestinamente com a Frente de Libertação Nacional (FLN), conciliava a prática médica com atividades revolucionárias, tratando combatentes nacionalistas e adaptando reformas psiquiátricas à cultura local. Ao perceber os limites da abordagem europeia à saúde mental no contexto colonial, incorporou práticas culturais argelinas às terapias, promovendo uma crítica à lógica assimilacionista. Suas denúncias públicas e postura engajada resultaram em sua expulsão do território francês em janeiro de 1957 (GEISMAR, 1971; GENDZIER, 1976; MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Ainda em 1956, durante um congresso de psiquiatria em Bordeaux, Fanon revelou a Jean Aymé sua decisão de apoiar a Frente de Libertação Nacional (FLN). Pouco depois, ao ser alertado sobre uma possível prisão, demitiu-se do hospital de Blida com uma carta contundente ao governador francês Robert Lacoste, denunciando a violência desumanizadora do colonialismo (MACEY, 2013).

Expulso da Argélia após enviar uma carta de demissão ao Governador-Geral francês, denunciando a impossibilidade de exercer a psiquiatria sob o colonialismo, Fanon partiu para Túnis em 1957, passando por França, Suíça e Itália. Em Túnis, integrou-se ao estado-maior político-militar do FLN, colaborando ativamente com a causa argelina. Tornou-se membro formal do FLN em 1957, embora já mantivesse laços com o movimento desde 1955 por meio de Pierre Chaulet. Trabalhou em hospitais tunisinos e apoiou centros de atendimento a soldados e refugiados do Exército de Libertação Nacional (ALN). Sua atuação jornalística destacou-se nos periódicos clandestinos *Resistance algérienne* e *el Moudjahid*, nos quais escreveu até 1960 sobre violência colonial, falhas da esquerda francesa, integração das minorias na Argélia independente e relações pan-africanas (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Em 1958, Fanon fundou o *Centre neuropsychiatrique de jour* (CNPJ), uma clínica psiquiátrica que rompia com o modelo hospitalar tradicional, buscando reinserir socialmente os pacientes em vez de isolá-los (MEANEY; LALO, 2025). Exilado na Tunísia, Fanon assumiu papéis centrais na revolução: diplomata, jornalista, diretor de imprensa do FLN e psiquiatra em hospitais locais. A partir de 1958, passou a representar o FLN no exterior, adotando a identidade falsa de “Omar Ibrahim Fanon” para facilitar viagens e preservar sua segurança. A primeira dessas viagens foi a Roma, provavelmente ligada à formação do Governo Provisório da República da Argélia (GPRA), fundado em setembro de 1958, embora Fanon não ocupasse cargo oficial nesse momento. Após a criação do GPRA, foi designado para o Ministério da Informação (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Exilado na Tunísia, Fanon assumiu papéis centrais na revolução: diplomata, jornalista, diretor de imprensa do FLN e psiquiatra em hospitais locais. A partir de 1958, passou a representar o FLN no exterior, adotando a identidade falsa de “Omar Ibrahim Fanon” para facilitar viagens e preservar sua segurança. A primeira dessas viagens foi a Roma, provavelmente ligada à formação do Governo Provisório da República da Argélia (GPRA), fundado em setembro de 1958, embora Fanon não ocupasse cargo oficial nesse momento.

Após a criação do GPRA, foi designado para o Ministério da Informação (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Em dezembro de 1958, Fanon participou do Congresso dos Povos Africanos em Acra (Gana), defendendo com veemência o uso da violência na luta pela libertação, o que o destacou dentro da delegação argelina. No evento, estabeleceu contatos com nacionalistas africanos e propôs a criação de uma “Legião Africana” de apoio à causa argelina. Atuando como representante do FLN em Gana, trabalhou para internacionalizar a causa e abrir novas frentes de combate, travando contatos importantes com líderes como Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba e Félix-Roland Moumié (GENDZIER, 1976; MACEY, 2013).

Em março de 1959, Fanon participou do Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros em Roma, apresentando a comunicação “*Fundamentos Recíprocos da Cultura Nacional e das Lutas de Libertação*”. Lá, defendeu uma perspectiva centrada no Estado-nação e criticou a noção pan-africanista baseada exclusivamente em uma concepção essencialista de raça (MACEY, 2013).

Ainda em 1959, atuou na reorganização dos serviços médicos da FLN na fronteira marroquina. Em junho, sofreu um acidente de carro que agravou sua saúde e esteve envolvido em uma tentativa de atentado em Roma, atribuída à organização clandestina pró-colonial francesa “*Mão Vermelha*”. Em agosto, contribuiu para a formulação do programa político da FLN, defendendo uma revolução tanto nacional quanto social. No mesmo ano, publicou *L'An V de la révolution algérienne*, analisando as transformações sociais na Argélia em guerra, especialmente o papel das mulheres e da minoria europeia, refletindo sua participação em debates pan-africanistas e a defesa da unidade africana e da luta armada contra o colonialismo (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

A morte de Abane Ramdane em 1957, líder influente da FLN, abalou profundamente Fanon, que mais tarde confidenciaria a Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir seu remorso por não ter conseguido evitar o ocorrido (MEANEY; LALO, 2025).

Em fevereiro de 1960, foi nomeado representante permanente do GPRA em Acra, com status quase diplomático. A partir daí, intensificou sua atuação diplomática na África, participando de eventos como a Conferência de Solidariedade Afro-Asiática (abril de 1960) e a Conferência de Estados Africanos Independentes (junho de 1960). No final de 1960, viajou ao Congo e ao Mali para articular apoio logístico e militar, buscando abrir uma frente sul na

guerra argelina. A viagem foi exaustiva e precedeu o diagnóstico de leucemia, feito em dezembro, após seu retorno a Túnis (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Diagnosticado com leucemia, Fanon recebeu tratamento inicialmente na União Soviética e depois nos Estados Unidos, com mediação da CIA. Apesar da doença, viajou a Moscou na primavera de 1961, onde recebeu myleran, proporcionando breve remissão. Durante esse período, escreveu *Les Damnés de la terre* (1961), refletindo criticamente sobre o nacionalismo, a violência e o futuro do Terceiro Mundo. O livro sintetizou suas reflexões sobre descolonização, violência revolucionária e os desafios pós-coloniais (GENDZIER, 1976; MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Nos Estados Unidos, Fanon foi assistido por Oliver Iselin, um agente da CIA, que, segundo relatos, buscava garantir seu bem-estar durante o tratamento e proteger sua família. A relação entre os dois foi marcada por desconfiança, embora Iselin tenha evitado discussões políticas e relatado esforços para oferecer conforto. Essa convivência irônica entre um revolucionário anticolonial e um agente da inteligência americana tornou-se um símbolo das ambiguidades da política externa dos EUA frente à descolonização (MEANEY; LALO, 2025).

Fanon manteve uma crítica severa à política dos Estados Unidos, vista como promotora do capitalismo internacional. Em seus escritos, como *Les Damnés de la terre* e nos artigos para *El Moudjahid*, expôs a estratégia americana de tolerar a descolonização apenas para conter o comunismo, sugerindo sarcasticamente que, para serem eficazes, os EUA teriam de adotar práticas semelhantes às que condenavam (MEANEY; LALO, 2025).

Fanon morreu em Washington, D.C., em 6 de dezembro de 1961. Seu corpo foi sepultado na Argélia, ao lado daqueles por cuja libertação dedicou sua vida. Frantz Fanon deixou um legado duradouro como pensador revolucionário, diplomata do anticolonialismo e crítico das formas tradicionais de identidade racial no contexto da luta pela libertação dos povos colonizados (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

1.2 ALBERTO GUERREIRO RAMOS

1.2.1 Formação espiritual e emergência de um intelectual baiano (1915–1939)

Alberto Guerreiro Ramos nasceu em 13 de setembro de 1915, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, em uma família marcada diretamente pela experiência da escravidão e da transição para a liberdade. Filho de Vítor Juvenal Ramos e de Romana Guerreiro Ramos, sua origem reflete a complexa herança do período pós-abolição. Segundo relato de seu filho, Alberto Guerreiro Ramos Filho, seu avô paterno, Vítor Juvenal, nasceu em 1873, já sob a vigência da Lei do Ventre Livre, em uma família de pessoas escravizadas, o que lhe conferiu a condição de liberdade desde o nascimento. A avó paterna, Romana Guerreiro Ramos, por sua vez, era de origem angolana e, ainda segundo esse relato, teria sido vendida pela própria família a traficantes de pessoas (RAMOS FILHO, [s.d.]).

A morte precoce do pai marcou profundamente a infância de Guerreiro Ramos, impondo à família dificuldades materiais e emocionais. Entretanto, há divergências importantes sobre a atividade profissional desempenhada por Vítor Juvenal Ramos. Em texto publicado no jornal *Quilombo* em 1950 e assinado por Abdias Nascimento, consta que ele teria sido maestro — informação que, segundo De Brito (2012), pode ter partido do próprio Guerreiro Ramos, já que, em entrevista posterior, o sociólogo reivindicou a autoria daquele texto, descrevendo-o como um relato poético de sua formação (RAMOS, 1995a). Em contrapartida, Maio (2015) afirma que Vítor Juvenal Ramos era capitão do Exército, enquanto Barbosa (2023), apoiado em outro depoimento de Guerreiro Ramos Filho, sustenta que a família descendia de fazendeiros de cacau do sul da Bahia. Essas versões, ao mesmo tempo complementares e contraditórias, revelam não apenas a dificuldade de fixar uma narrativa definitiva sobre a trajetória familiar, mas também o modo como a memória sobre Guerreiro Ramos foi construída a partir de diferentes vozes e momentos históricos.

Guerreiro Ramos passou a infância, até os oito anos, em cidades da zona do rio São Francisco — Januária, Pirapora, Petrolina e Juazeiro —, mudando-se em seguida para Salvador, nos anos 1920, após a morte do pai (NASCIMENTO, 1950). Nessa ocasião, sua mãe, Romana Guerreiro Ramos, com o apoio da irmã Francisca, montou uma pequena lavanderia, buscando garantir a subsistência dos filhos e incentivar sua educação (BARBOSA, 2023). Aos onze anos, Ramos ingressou no mercado de trabalho como lavador de frascos em uma farmácia, tornando-se depois caixeiro (NASCIMENTO, 1950). Incentivado pela mãe, persistiu nos estudos e ingressou no Ginásio da Bahia — instituição

frequentada majoritariamente pela elite baiana (NASCIMENTO, 2003). Nesse percurso, destacou-se como “professor explicador de seus colegas ricos, moças e rapazes das melhores famílias de Salvador” (Nascimento, 1950, p. 2), o que lhe permitiu ajudar no sustento da casa e, ao mesmo tempo, formar uma biblioteca pessoal, que continha, dentre outras, obras dos existencialistas franceses (RAMOS, 1995a; BARBOSA, 2023).

A convivência com famílias influentes da capital baiana, como os Alves, os Calmon e os Valadares, ampliou ainda mais o horizonte de relações sociais de Guerreiro Ramos. Entre esses grupos, a família Alves teve papel particularmente relevante: Landolfo Alves, era correligionário de Getúlio Vargas e foi interventor na Bahia entre 1938 e 1942, período em que convidou o irmão Isaías para assumir a Secretaria de Educação e Saúde do estado, onde Ramos viria a trabalhar como assistente (OLIVEIRA, 1995; RABELO, 2018). Já os Calmon e os Valadares, embora menos diretamente associados à trajetória de Ramos, compunham famílias de peso no cenário político baiano e nacional, sobretudo na Primeira República (BRITO, 2014). Esse contato precoce com setores da elite, mesmo que de forma hierarquizada, permitiu-lhe acessar circuitos educacionais e culturais privilegiados.

A entrada de Guerreiro Ramos no campo intelectual deu-se inicialmente por meio de sua produção literária, durante os anos 1930. Nesse período, o campo literário — assim como a sociedade de modo geral — encontrava-se sob forte influência da Igreja Católica. Embora esta instituição tenha perdido parte de seu poder simbólico com a abolição da escravidão (1888) e a Proclamação da República (1889), tal cenário manteve-se até a Constituição de 1934, que “satisfez diversos interesses da Igreja” e vigorou durante o Estado Novo (1937–1945) (CALDAS, 2021, p. 34)⁴⁹. Assim, “quando Ramos adentrou a vida intelectual, a Igreja, embora em declínio, ainda era a principal instituição simbólica da sociedade brasileira, muito mais desenvolvida que os incipientes campos científicos e artísticos” (CALDAS, 2021, p. 34-35).

A partir de sua propensão pessoal para a vida intelectual, associada ao incentivo familiar, Ramos desenvolveu uma bagagem cultural e social que lhe possibilitou aproximar-se dos círculos intelectuais da cidade. Sua participação inicial ocorreu, aos 20 anos, como crítico e ensaísta na revista *Etc.*, da Bahia, onde publicou os artigos *Narizinhos & Narigões*, *Martins Fontes: o poeta* e *Em louvor das mulheres* (RAMOS, 1935a, 1935b, 1935c). Nesse período, Guerreiro Ramos contou com a orientação do padre alemão

⁴⁹ Os interesses da Igreja estavam relacionados à educação religiosa, à não regulamentação do divórcio e ao recebimento de recursos públicos (Caldas, 2021, p. 34).

dominicano Dom Beda Keckeisen — a quem se referiu como “quase mentor” —, responsável pela tradução do primeiro missal do latim para o português no Brasil e que exerceu papel decisivo em sua formação católica. Paralelamente, frequentou aulas de tomismo no Mosteiro de São Bento e aprofundou-se nessa escola filosófica por meio da obra de Jacques Maritain. Como afirmou o próprio autor:

[...]. Minha formação foi católica. Fui educado, de uma certa maneira, por um padre alemão dominicano, dom Bêda Keckeisen, que foi o autor do primeiro missal em português. Dom Bêda Keckeisen foi, durante muitos anos, quase um mentor. Eu nunca tive mentor, mas ele foi um homem por quem eu tinha uma grande simpatia. Frequentei aulas de tomismo no mosteiro de São Bento, estudei profundamente o tomismo, quando tinha 19, 20 anos, através do *Curso de filosofia* do Maritin; li várias vezes aquele compêndio. Conhecia quase toda a obra dele, ou o máximo que se podia conhecer. E a literatura francesa: Daniel Rops, o novelista sobre quem Afrânio Coutinho escreveu um livro, François Mauriac, historiadores da literatura francesa, como Albert Daudet. (RAMOS, 1995a, p. 135).

Acerca desse período de aprofundamento de Guerreiro Ramos no tomismo, é válido destacar que o autor já mantinha contato com a literatura francesa, como assinala em seus escritos. Além disso, para evidenciar seu compromisso com a atividade intelectual, convém lembrar que os monges beneditinos são tradicionalmente reconhecidos como trabalhadores intelectuais incansáveis. Por meio desse convívio, Ramos teria assimilado regras básicas do ofício intelectual, de modo que “muito provavelmente, esta disciplina monástica foi o que ajudou Guerreiro Ramos a ter uma vida intelectual intensa” (CALDAS, 2021, p. 38), ainda que, no período em que viveu no Brasil, não tenha se dedicado exclusivamente à vida intelectual.

Além do aprendizado dessa disciplina voltada à vida intelectual, Ramos incorporou, a partir da relação com Keckeisen, “a necessidade, ética e epistemológica, de que o sujeito do conhecimento viva e experimente seus saberes ativamente” (CALDAS, 2021, p. 37). Pode-se atribuir a esse encontro, ainda, outro elemento presente em seu pensamento: a ideia de que o conhecimento deve ser constantemente transplantado para novos contextos, preservando-se apenas o que é essencial. Nesse sentido, a tradução do missal do latim para o português realizada por Keckeisen constitui um exemplo dessa postura.

A vocação intelectual de Guerreiro Ramos contribuiu igualmente para sua

aproximação da Ação Integralista Brasileira (AIB), movimento do qual participou até o início da década de 1930, sobretudo no núcleo católico influenciado pelo pensamento de Jacques Maritain. Segundo a interpretação de Rômulo de Almeida — amigo de Ramos e também integrante da AIB —, o movimento se dividia em três correntes: uma sindicalista, que reunia nomes como Jeová Mota e Hélder Câmara; uma nacionalista, apelidada de “boitatá”, próxima da orientação de Mário de Andrade e da renovação cultural da Semana de Arte Moderna de 1922; e, por fim, o grupo católico, inspirado por Maritain, no qual se encontrava Alberto Guerreiro Ramos (OLIVEIRA, 1995, p. 27).

Assim, é possível identificar duas leituras complementares sobre a participação de Guerreiro Ramos no Integralismo. A primeira sugere que se tratava de uma estratégia adotada por jovens de classe média para se opor às oligarquias que dominavam a cena política da Primeira República (OLIVEIRA, 1995). A segunda enfatiza a aproximação teórica entre a ideologia integralista e o catolicismo, manifestada em aspectos como o antiliberalismo, o anticomunismo e a recusa de soluções conflitivas para os conflitos de classe, reforçando, assim, a manutenção do *status quo* (CALDAS, 2021). Além disso, a conexão de Guerreiro Ramos com os jovens Rômulo de Almeida e Afrânio Coutinho, e, por meio deles, com o movimento integralista, explica a ascensão do primeiro. Ou seja, para além da obtenção de um capital individual, verifica-se que a mobilidade social ascensional constituía uma constante entre os militantes do integralismo na década de 1930 (BARBOSA, 2004).

Em 1937, Ramos participou da fundação do Centro Católico de Cultura de Salvador, editou o único número da revista vinculada a esse Centro, denominada *Norte*, e proferiu diversas palestras sobre humanismo e catolicismo (NASCIMENTO, 1950; OLIVEIRA, 1995). Nesse período, “Ramos foi em Salvador um destacado líder católico que se conduziu segundo a orientação de vanguarda de Jacques Maritain, e os grupos franceses das revistas *L’Ordre Nouveau* e *Esprit*” (NASCIMENTO, 1950, p. 2). Caldas (2021) sugere a possibilidade de que o Centro Católico de Cultura de Salvador constituía, na realidade, uma espécie de filial do Centro Dom Vital, fundado no Rio de Janeiro; essa hipótese é reforçada, além da aproximação evidente entre os objetivos das duas instituições, pela presença de Rômulo Barreto de Almeida.

Rômulo de Almeida residia em Salvador no início da década de 1930, atuando como repórter do jornal *O Estado da Bahia*, e posicionou-se favoravelmente à Revolução

Constitucionalista de 1932, movimento que objetivava derrubar o governo provisório de Getúlio Vargas. Tal postura o colocou em conflito com o interventor Juracy Magalhães, nomeado por Getúlio Vargas, o que motivou sua transferência para o Rio de Janeiro. Rômulo declarava-se socialista e nacionalista, posições que o levaram a rejeitar tanto a Aliança Nacional Libertadora (ANL) quanto o Movimento Comunista, por considerá-los excessivamente internacionalistas. Consequentemente, aproximou-se de Alceu Amoroso Lima e do Centro Dom Vital, vinculando-se à AIB (OLIVEIRA, 1995; CALDAS, 2021).

O Centro Dom Vital surgiu da iniciativa frustrada de Jackson Figueiredo de criar um partido católico destinado a defender as posições da Igreja, incluindo críticas aos discursos de progresso e modernidade. Embora a iniciativa tenha sido barrada pelas autoridades eclesiásticas, Figueiredo contou com o apoio do Cardeal do Rio de Janeiro e fundou o Centro em 1922, na então Capital Federal, com o objetivo de formar intelectuais comprometidos com as pautas da Igreja Católica. No ano anterior, 1921, Figueiredo havia lançado a revista *A Ordem*, voltada para temas das ciências humanas e à divulgação da doutrina católica, tornando-se o principal veículo de difusão das ideias do Centro. Todavia, com o falecimento de Figueiredo em 1928, a direção do Centro passou a ser assumida por Alceu Amoroso Lima, que reorientou suas atividades, deslocando o foco da política para a cultura.

Como mencionado anteriormente, no Rio de Janeiro, Rômulo de Almeida aproximou-se de Alceu Amoroso Lima, do Centro Dom Vital, e associou-se à AIB. Essa informação evidencia a continuidade das articulações entre o campo intelectual e os movimentos católicos e integralistas. Em 1938, quando Rômulo retorna a Salvador, é possível inferir que Guerreiro Ramos já coordenava o Centro Dom Vital da cidade, mantendo simultaneamente seu engajamento no movimento integralista, consolidando, assim, sua inserção nos circuitos intelectuais e políticos que estruturavam sua trajetória.

A ida de Rômulo para Salvador ocorre após o golpe de 1937, quando Getúlio nomeia Landolfo Alves, parente de Rômulo, como interventor na Bahia. É válido destacar que, antes de retornar a Salvador, em 1937, Rômulo foi preso e teve como companheiro de prisão o também — à época — integralista Abdias Nascimento. Ao regressar, Rômulo colaborou com o governo de Landolfo Alves, planejando um departamento de cultura inspirado no departamento de cultura de São Paulo, e foi responsável pela nomeação de Guerreiro Ramos como assistente da Secretaria de Educação, chefiada por Isaias Alves.

Junto com Isaias Alves, Guerreiro fundou a Faculdade de Filosofia e, conforme a legislação vigente, tinha o direito de se tornar catedrático; assim, com pouco mais de vinte anos, tornou-se catedrático do curso de ciência social antes de ter propriamente cursado essa disciplina, cargo que, no entanto, não chegou a exercer (OLIVEIRA, 1995)⁵⁰.

No que se refere ao período em que esteve filiado à AIB, em 1937, movimento ao qual se vinculou mais no plano teórico — por meio da leitura dos pensadores dessa corrente — do que como militante ativo, Guerreiro Ramos afirmou que, naquele período, “não vivia militando, vivia lendo”. No mesmo ano, iniciou sua carreira de ensaísta no jornal *O Imparcial*, veículo pertencente a simpatizantes da AIB, dedicando-se, sobretudo, a temas literários. Nesse contexto, além da literatura francesa, passou a interessar-se pela literatura russa, sob a influência do filósofo existencialista russo radicado na França Nikolai Berdiaeff, a quem atribuiu, segundo seu próprio testemunho, a principal influência em sua formação moral (RAMOS, 1995a).

Ainda em 1937, Guerreiro Ramos publicou seu primeiro livro, uma obra de poesia intitulada *O drama de ser dois*. Nela, apresenta-se como alguém situado no entremeio — *in-between*, conforme expressão utilizada pelo próprio autor — entre o mundo espiritual e o mundo objetivo, entre a liberdade e a necessidade.

O drama de ser dois é um livro em que eu confesso o meu desconforto permanente com o mundo secular. Nesse poema eu me descrevia como uma espécie de pessoa entre dois mundos que eu não sabia definir. (RAMOS, 1995a, p. 134).

O livro foi dedicado ao filósofo russo Nikolai Berdiaeff e evidencia a influência da filosofia francesa de orientação existencial cristã, bem como do tomismo de Jacques Maritain, vertentes que Ramos estudou e aprofundou em sua juventude na Bahia. Em entrevistas posteriores, o próprio autor classificou a obra como “embaraçosa” e “piegas”, atribuindo-lhe um caráter eminentemente religioso. Sustentava, ademais, que, embora o livro não possuísse valor poético intrínseco, era significativo por seu caráter seminal, na medida em que revelava sua trajetória intelectual inicial e seu desconforto permanente com o mundo secular. À época de seu lançamento, a obra chegou a ser lida com entusiasmo em

⁵⁰ Concernente a participação de Guerreiro Ramos na administração Landolfo Alves, é válido frisar que Oliveira (1995) informa que Ramos e Jorge Calmon foram recrutados por Rômulo para a parte cultural do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda (DEIP), porém, seguimos a informação proveniente da entrevista que Ramos concedeu a Oliveira (1995), veja as páginas 132 e 133.

uma estação de rádio local na Bahia, o que contribuiu para sua circulação no meio cultural baiano (RAMOS, 1995a; HARWICK, 2014).

No ano seguinte, o autor publicou *Introdução à cultura* (1939), obra que reúne poemas divulgados anteriormente. O volume reafirma e sistematiza inquietações já presentes em *O drama de ser dois*, evidenciando a busca pelo “eterno na subjetividade lançada no mundo do transitório e do secular” e abordando o tema da “crise espiritual da modernidade, decorrente, segundo o autor, do abandono dos valores espirituais em detrimento dos interesses materiais e utilitários” (CALDAS, 2021, p. 15). A obra apresenta fortes referências ao contexto intelectual francês dos anos 1930, com citações diretas da revista *Esprit*, que, como já mencionado, figurou entre as influências do jovem Guerreiro Ramos.

A despeito das dificuldades de acesso a livros e periódicos estrangeiros na Bahia daquele período, o próprio autor afirmou que, em seu caso particular, “não havia dificuldade nenhuma”, pois mantinha, — como mencionamos anteriormente — biblioteca própria, assinava revistas europeias e encomendava livros diretamente, acompanhando praticamente *pari passu* o movimento intelectual francês e europeu dos anos 1930. Desde a adolescência, valendo-se de recursos obtidos como explicador de matemática, investia na aquisição dessas publicações, o que lhe permitiu acesso direto e precoce a autores como Heidegger, Jaspers e Berdiaeff, além de manter-se próximo dos debates veiculados em periódicos como *Esprit* e *L’Ordre Nouveau* (RAMOS, 1995a).

A noção de espírito, já delineada nesses escritos iniciais e fortemente influenciada pela filosofia existencialista de Emmanuel Mounier (1905–1950)⁵¹, permanecendo posteriormente subjacente à sua metateoria, constitui um dos eixos estruturantes de sua trajetória intelectual, aspecto que será aprofundado em momento oportuno.

Em 1938, quando o correligionário de Getúlio Vargas, Landolfo Alves, foi nomeado interventor do Estado da Bahia, solicitou a Rômulo de Almeida que recrutasse as “inteligências moças de Salvador” para compor seu governo. Nesse contexto, Ramos foi convidado a ocupar o cargo de assistente na Secretaria da Educação do Estado da Bahia, então chefiada por Isaías Alves (RAMOS, 1995a).

Esse ingresso na estrutura estatal marca a passagem de uma fase

⁵¹ De acordo com Guerreiro Ramos, ele manteve correspondência com Mounier. Veja em Ramos, 1995a, p. 133.

predominantemente formativa e intelectual para uma inserção mais direta na vida pública baiana. Conforme observa Maio (2015, p. 608), ao final da década de 1930, “inserido em círculos integralistas, católicos e estadonovistas, Guerreiro Ramos chegou ao final da década de 1930 na condição de um mulato no mundo dos brancos da classe média baiana”.

No final de 1939, como desdobramento desse processo de inserção na vida pública, Guerreiro Ramos foi contemplado com uma bolsa do governo da Bahia para estudar ciências sociais no Rio de Janeiro, na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, criada em 5 de julho de 1937 por decreto-lei de Getúlio Vargas (RAMOS, 1995a). Desde sua chegada à cidade, “manteve laços intelectuais e políticos com grupos católicos e ex-integralistas” (MAIO, 2015, p. 608), preservando redes já constituídas anteriormente. Nesse período, colaborou na revista *Cadernos da Hora Presente* — da qual muitos colaboradores haviam pertencido à AIB —, publicando ensaios, críticas e poemas.

1.2.2 Sociologia, Negritude e Estado: a atuação do intelectual público no Rio de Janeiro (1939–1966)

No Rio de Janeiro, em 1939, aos 24 anos, beneficiado por uma bolsa de estudos concedida pelo governo da Bahia, Guerreiro Ramos iniciou o curso de Ciências Sociais na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. No mesmo ano, colaborou com ensaios de crítica literária na revista *Cultura e Política*, patrocinada pelo Estado Novo. Ainda em 1939, conheceu Abdias Nascimento, com quem estabeleceria uma amizade duradoura, mantida até a morte do sociólogo (RAMOS, 1995a). Embora tenha recusado convites iniciais, anos depois passaria a integrar o Teatro Experimental do Negro (TEN), espaço decisivo para a inflexão de sua atuação intelectual e política (CALDAS, 2021; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024).

Entre 1939 e 1942, período em que cursou Ciências Sociais — formando-se em 1942 —, Ramos manteve, nos primeiros anos, maior proximidade com a literatura, a poesia, a filosofia e a religião do que propriamente com as Ciências Sociais. Conforme observa Maio (2015), somente no último ano voltou-se de maneira mais sistemática à disciplina, interessando-se, de um lado, pelos trabalhos de Arthur Ramos — de quem posteriormente se tornaria crítico severo — e, de outro, pela sociologia alemã, por meio da leitura de *Libertad y planificación*, de Karl Mannheim, bem como pela sociologia

norte-americana, especialmente pelos estudos de Robert Park e seus colaboradores.

No segundo semestre de 1942, essa inflexão ganhou maior densidade metodológica. O Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP) organizou um ciclo de palestras sobre métodos e técnicas de pesquisa, ministrado por Donald Pierson, então professor da Escola Livre de Sociologia e Política. Segundo o próprio Guerreiro Ramos, Pierson “teve uma importância muito grande na minha formação cultural” (RAMOS, 1995a). Até então, seu contato mais sistemático havia sido com a tradição sociológica francesa e com a filosofia; os procedimentos empíricos e a orientação metodológica apresentados por Pierson produziram “um impacto” decisivo, estimulando-o a estudar com maior profundidade a sociologia norte-americana. Posteriormente, em tom jocosos, afirmaria a seus alunos que “a Escola de Chicago é a minha escola”, reconhecendo também que, no início da carreira, escreveu “coisas muito americanizadas” (RAMOS, 1995a).

Registros da Biblioteca da Faculdade Nacional de Filosofia indicam a amplitude e a heterogeneidade de suas leituras nesse período. Entre os autores por ele consultados figuram Platão, Nietzsche, Goethe, Proust, Cocteau, Mallarmé e Brémond, que passam a dividir espaço com cientistas sociais como Maurice Halbwachs, Pitirim Sorokin, Wilhelm Dilthey, além dos já mencionados Arthur Ramos, Mannheim e Park (Catálogo Topográfico – Biblioteca. Arquivo FNF/PROEDES/UFRJ, p. 608, n. 5). Essa combinação de referências clássicas, literárias e sociológicas evidencia uma formação intelectual transversal, pouco compartimentada segundo fronteiras disciplinares rígidas.

Paralelamente ao curso de Ciências Sociais, Ramos deu continuidade ao bacharelado em Direito, iniciado em Salvador, concluindo-o em 1943 na Faculdade Nacional de Direito. Em entrevistas, afirmou não recordar professores que o tenham influenciado decisivamente nem na Faculdade de Filosofia nem na de Direito, mencionando apenas, de passagem, a amizade com Nestor Duarte (RAMOS, 1995a). É provável, contudo, que já nesse período tenha aprofundado a leitura de autores que mais tarde invocaria como referências para uma teoria social de vocação interventiva, como o Barão do Rio Branco, Alberto Torres e Oliveira Vianna.

Após a conclusão do curso de Ciências Sociais, em 1942, Ramos foi indicado para suceder a dois professores na Faculdade Nacional de Filosofia. Em entrevista, recorda: “[...] Quando me formei, em 1942, fui indicado para suceder a dois professores. Um

chamava-se André Gros, que era professor de ciência política, e o outro, Jacques Lambert” (RAMOS, 1995a, p. 140). No entanto, em contexto marcado pela entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial e por intensas disputas ideológicas, sua nomeação não se concretizou. Segundo seu relato, “os comunistas fizeram uma conspiração, uma coisa qualquer, e me acusaram de colaboracionista. Fizeram uma onda política contra mim. O San Tiago ficou com medo e não me nomeou” (RAMOS, 1995a, p. 140).

A não efetivação da nomeação — que resultou na escolha de outros nomes para as cadeiras pretendidas — lançou-o em um período de aproximadamente um ano de desemprego, marcado por dificuldades materiais e instabilidade profissional. Ramos afirmou ter permanecido “sob a suspeita de colaboracionista, o que é um negócio terrível” (RAMOS, 1995a, p. 140) e descreveu 1943 como “um ano terrível, de grandes dificuldades” (RAMOS, 1995a, p. 142). Ainda assim, esse intervalo revelou-se intelectualmente fecundo. Conforme relatou, foi nesse contexto que passou a ministrar um curso no Departamento Nacional da Criança, experiência da qual derivaram estudos sobre puericultura, mortalidade infantil e medicina popular, incluindo a realização de uma enquête com 500 menores — trabalho que reconheceu como fortemente marcado por procedimentos de inspiração norte-americana (RAMOS, 1995a).

Como mencionamos anteriormente, durante esse período, sua formação manteve caráter marcadamente heterogêneo e autodirigido. Paralelamente às tentativas de inserção profissional, aprofundou interesses literários e filosóficos, aprendendo alemão e traduzindo poetas como Rilke, além de se aproximar da tradição germânica por meio da leitura de Hölderlin e Novalis. Frequentava o apartamento de Murilo Mendes, cuja influência reconhece em sua formação estética, especialmente no que se refere à poesia e à música clássica. Em entrevista, ao rememorar aqueles anos, destacou não apenas os obstáculos enfrentados, mas também as experiências humanas decisivas: “Meus amigos me arranjavam emprego, eu tratava com o sujeito, e no dia seguinte, quando eu ia trabalhar, o sujeito voltava atrás [...] Mas, por outro lado, tinha amigos também” (RAMOS, 1995a, p. 142). Apesar das dificuldades, recusou-se a retornar à Bahia e afirmou ter levado, paradoxalmente, uma “vida de nababo”, sustentado pela solidariedade dos amigos, pela convivência amorosa e pela dedicação intensa à música e à leitura. Recordava ainda: “Aprendi alemão aqui no Rio de Janeiro. Traduzi Rilke [...] Mas vejam como foi complexa a minha formação. Nessa época, virou alemão [(sic)]: influência alemã, literatura alemã” (RAMOS, 1995a, p. 143).

Entre 1942 e 1945, essa densidade formativa assumiu também contornos existenciais mais agudos. Conforme registra Abdias Nascimento, “Guerreiro Ramos passa pela maior crise intelectual e espiritual de sua vida (...). Era uma criatura em liquidação interior. Um homem [(sic)] devastado pelo sofrimento e pela angústia” (NASCIMENTO, 1950, p. 2). Tal estado de tensão interior contribuiu para um certo retraimento social e para um mergulho ainda mais profundo na poesia, na filosofia e na reflexão sociológica. Nascimento descreve que Ramos chegava a

Às vezes, acontece deixar-se ficar em casa quinze dias seguidos, com sua electrola e seus discos clássicos, com seu Platão, seu Plotino, seu Hoelderlin, seu Novalis, seu Gothe, sua Santa Angela de Foligno, seu São João da Cruz, seu Kierkegaard, seu Kafka (gestallista), seu Karl Marx, seu Weber, seu Georg Simmel, seu Vilfredo Pareto, seu Maquiavel, seu Vigo, seu Croce, seu Sorel, seu Mannheim, seu Cassirer, seu Dilthey, seu Heidegger, seu Durkheim e por último, seus sociólogos americanos, seus estudos de línguas e de ciências sociais (NASCIMENTO, 1950, p.2).

Em 1943, após o episódio da não nomeação na Faculdade Nacional de Filosofia, San Tiago Dantas indicou Ramos para a cadeira de professor de Problemas Econômicos e Sociais do Brasil no Departamento Nacional da Criança (DNCr) (RAMOS, 1995a; LOPES, 2012; MAIO, 2015). A inserção no DNCr representou não apenas uma alternativa profissional em meio às dificuldades enfrentadas, mas também um espaço privilegiado de aplicação prática da formação sociológica então em consolidação. Segundo Lopes (2012), nessa função Ramos realizou uma apropriação seletiva do repertório conceitual da Escola de Chicago com o objetivo de legitimar as ciências sociais perante os quadros técnicos do Departamento; utilizou-se dos procedimentos empíricos dessa tradição para compreender problemas estruturais da realidade nacional e “conferiu sentido fundamentalmente prático normativo ao afazer sociológico proposto por Pierson” (LOPES, 2012, p. 9).

O DNCr foi o órgão federal criado durante o Estado Novo tendo em vista à coordenação e fiscalização das políticas de saúde e assistência à infância em todo o país no contexto de crescente investimento do Estado em um aparato institucional destinado aos setores de Educação e Saúde. A instituição foi dirigida por médicos puericultores responsáveis por um programa de proteção e assistência à infância centrado no combate à mortalidade infantil, ao abandono de menor e à delinquência juvenil (LOPES, 2012, p.1).

Segundo o próprio Ramos, foi a partir dos estudos sobre mortalidade infantil, desenvolvidos no âmbito de suas responsabilidades no DNCR, que seus trabalhos começaram a adquirir maior relevância no sentido de formular uma “percepção brasileira” da sociologia e dos problemas sociais (RAMOS, 1995a, p. 173-174). A experiência no Departamento não apenas consolidou sua apropriação instrumental da sociologia norte-americana, como também contribuiu para deslocar sua reflexão em direção à especificidade da realidade nacional.

É também nesse contexto que se iniciam seus estudos sobre planificação. Como observou um repórter que o entrevistou em 1945, “no curso que [Guerreiro Ramos] vem dando há dois anos no Departamento Nacional da Criança, sobre problemas econômicos e sociais do Brasil, dedica extenso período à questão da planificação econômica e social” (RAMOS, 1945, p. 3).

A inserção de Ramos no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), também em 1943, ampliou esse processo de formação intelectual no interior do aparato estatal. Informado por Custódio Sobral de Almeida de que o órgão estava contratando técnicos interinamente, apresentou-se para entrevista e foi admitido. No DASP, exerceu funções diversas, incluindo chefia no setor de métodos de trabalho e atuação como analista de projetos de organização administrativa. Paralelamente às atividades técnicas, desenvolveu intensa atividade de ensino e difusão científica, ministrando cursos sobre mortalidade infantil, assimilação e aculturação de imigrantes, psicologia social, problemas econômicos do Brasil, organização científica do trabalho, sociologia aplicada à administração pública, sociologia rural e industrial, padrão de vida e sociologia e planificação (RAMOS, 1995a; RAMOS, 1945; NASCIMENTO, 1950).

Se no DNCR sua reflexão se orientava para a formulação de uma sociologia aplicada aos problemas sociais, no DASP ela se confrontou de modo mais direto com as exigências da racionalização administrativa e da técnica burocrática. Esse aprofundamento institucional, contudo, não foi vivido sem tensões. Apesar da amplitude e relevância dessas funções, a memória retrospectiva de Ramos sobre o período é marcada por ambivalência. Em entrevista, ao ser questionado sobre sua atuação no órgão, afirmou: “Analisava projetos de organização de departamentos [...] Organizava a polícia... Chato, um negócio chato. [...] Mas era uma coisa chatíssima. Desde o começo eu vi que aquilo era chato” (RAMOS, 1995a, p. 146). Recordou também que, paralelamente às atividades

administrativas, mantinha vínculos com círculos literários e escrevia na revista *Cultura Política*, observando, em tom irônico: “Eu era um literatão” (RAMOS, 1995a, p. 146).

Em outro momento da mesma entrevista, acrescentou que, à época, “as pessoas diziam: ‘Esse sujeito é meio suspeito...’”, afirmando ainda que “a minha vida posterior é que explica a anterior” e que se sentia “um peixe fora d’água” (RAMOS, 1995a, p. 147). A formulação sugere que sua inserção no aparato técnico-burocrático dominante no interior do aparelho estatal foi vivida sob tensão permanente: ao mesmo tempo em que desempenhava funções estratégicas na racionalização administrativa, não se identificava plenamente com esse universo.

Essa tensão, contudo, não pode ser compreendida apenas em chave biográfica. Conforme destaca Bariani, “o Dasp (em seu contexto e atribuições) foi um sugestivo laboratório para que Ramos inicialmente atentasse para alguns dos problemas cruciais do Brasil” (BARIANI, 2011, p. 36), sobretudo no que tange à racionalização técnica do aparelho estatal e, conseqüentemente, à diminuição do patrimonialismo e da influência das oligarquias regionais. Ali se colocou de forma particularmente nítida, para Guerreiro Ramos, o problema da convivência entre o moderno e o arcaico no Brasil. Assim, ainda segundo Bariani, surgiu naquele momento a consciência de “que o advento do moderno era principalmente um ‘conflito cultural’, enfrentamento entre o racional e o irracional. A cultura do moderno (supremacia do Estado, antiliberalismo, intervenção, planejamento e administração burocrática) chocava-se com a cultura do atraso (patrimonialismo, privatismo, clientelismo)” (BARIANI, 2011, p. 62).

Nesse mesmo contexto institucional, ampliaram-se também os horizontes teóricos de Ramos. Em 1945, o DASP organizou um curso ministrado pelo refugiado espanhol Francisco Ayala, tradutor para o espanhol da obra mais importante de Mannheim sobre a planificação. A partir desse encontro, Ramos tomou contato com “toda a literatura alemã traduzida pelos espanhóis que emigraram da Espanha” (RAMOS, 1995a), aprofundando sua interlocução com a tradição sociológica europeia em meio ao debate sobre planejamento e racionalização estatal.

A partir de julho de 1946, assumiu a seção de crítica da *Revista do Serviço Público* (RAMOS, 2012). Grande parte de sua produção intelectual no período foi veiculada nesse periódico, no qual publicou cerca de quinze artigos até 1949, além de apresentar e discutir lançamentos relevantes para a administração pública e para as ciências sociais. Já em 1946,

enquanto ainda trabalhava no DASP, publicou na revista o artigo “A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração”, no qual evidenciava domínio consistente da obra do sociólogo alemão (SCHWARTZMAN, 1983). Nessa ocasião, Ramos já havia lido e escrito sobre *Economia e Sociedade*, utilizando a tradução espanhola de José Medina Echevarría, em momento em que o texto ainda não havia alcançado penetração significativa nem na França nem nos Estados Unidos.

Destacam-se, entre os textos publicados nesse período, uma extensa resenha sobre Max Weber por ocasião da publicação, em espanhol, de *Economia e Sociedade*, bem como artigos dedicados à planificação e à obra de Durkheim sobre a divisão social do trabalho. A precocidade dessa interlocução com Weber, articulada às preocupações com administração pública e racionalização do Estado, revela não apenas a amplitude de seu repertório teórico, mas também o caráter pioneiro de sua apropriação da sociologia clássica no contexto brasileiro.

No primeiro semestre de 1948, no âmbito de seu curso no DASP sobre aculturação e assimilação, Ramos empreendeu pesquisa empírica destinada a examinar o preconceito e as atitudes raciais entre servidores públicos (RAMOS, 1948), indicando que sua interlocução com a sociologia clássica não permanecia no plano exclusivamente teórico, mas se articulava à investigação concreta da realidade brasileira. Parte significativa de sua produção bibliográfica nesse período também resultou diretamente de sua atuação no Departamento. *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho* (1950), apresentada como tese para provimento no cargo permanente de técnico de administração do DASP, consistiu em aplicação da sociologia do conhecimento ao problema da organização racional do trabalho. Já *A sociologia industrial: formação e tendências atuais* (1952) decorreu, segundo o próprio autor, de cinco anos de cursos ministrados sobre o tema no interior do órgão (RAMOS, 1952).

Em 31 de maio de 1947, casou-se com Clélia Calasans de Paula, bibliotecária do DASP e filha do advogado, professor e jornalista Raul de Paula, também funcionário do Departamento e um dos líderes da Sociedade Amigos de Alberto Torres. Conforme registra Maio (2015), o casamento enfrentou resistências decorrentes do preconceito racial vigente, vindo a se realizar apenas após o falecimento de Raul de Paula.

É nesse mesmo contexto temporal que sua reflexão sobre o problema racial começa a transbordar os limites institucionais do DASP e a adquirir densidade programática no

interior do Teatro Experimental do Negro, experiência que se revelaria decisiva para a inflexão de sua sociologia nos anos seguintes. Embora sua aproximação com o TEN tenha se iniciado ainda em 1948, por meio de convites sucessivos de Abdias do Nascimento, sua participação tornar-se-ia mais ativa ao final daquele ano, estendendo-se com destaque até meados de 1955. Nesse período, Ramos não atuou apenas como colaborador eventual, mas como um dos principais intelectuais da organização, exercendo funções de liderança teórica e estratégica.

No início de 1948, aceitou integrar o comitê responsável por conferir respaldo “científico” à escolha das candidatas aos concursos Boneca de Pixe (janeiro e maio de 1948) e Rainha das Mulatas (julho de 1948), iniciativas que buscavam redefinir padrões estéticos e simbólicos da identidade negra no Brasil. Em julho daquele ano, participou de recepção organizada pelo TEN ao jornalista norte-americano George S. Schuyler, correspondente do *The Pittsburgh Courier*, ocasião em que, conforme assinala Barbosa (2011), expôs posições já mais elaboradas sobre a temática racial, incorporando dimensões psicológicas e psicanalíticas à análise do preconceito.

A partir do final de 1948, sua inserção no TEN intensificou-se. Ramos dirigiu o Instituto Nacional do Negro (INN), órgão de pesquisa científica e social da entidade, colaborou de forma sistemática com o jornal *Quilombo* e desempenhou papel central na organização do I Congresso do Negro Brasileiro, realizado em 1950. Mais do que simples espaço associativo, o TEN converteu-se, sob sua influência em uma máquina política de enfrentamento ao racismo. Conforme demonstram estudos recentes (PALLISSER SILVA; CALDAS, 2020; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021; PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024), a planificação concebida por Ramos não se restringia à dimensão econômica ou administrativa, mas implicava estratégia deliberada e metódica de integração da população negra à sociedade urbano-industrial brasileira.

Nesse contexto, a ideologia da democracia racial foi resignificada: deixou de ser entendida como descrição harmônica da formação social brasileira para converter-se em projeto político normativo — uma espécie de “Segunda Abolição”, a ser efetivada por meio de intervenção consciente na estrutura social e na psique coletiva. A democracia racial, para Ramos, não era fato consumado, mas objetivo histórico a ser alcançado mediante ação coordenada de uma *intelligentsia* negra capaz de liderar as massas na

conquista da igualdade substantiva (GUIMARÃES, 2001; BARBOSA, 2004; PALLISSER SILVA; CALDAS, 2020; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021).

É nesse momento, ademais, que Ramos entra em contato, por meio das articulações do TEN, com as formulações da negritude elaboradas por intelectuais negros residentes na França, ampliando o horizonte teórico de sua reflexão sobre identidade e emancipação racial (BARBOSA, 2004; BARBOSA, 2013). A incorporação dessas ideias reforçou a centralidade da afirmação positiva da condição negra — o *niger sum* — como fundamento simbólico de uma democracia racial planejada, deslocando o eixo interpretativo da lusitanidade para a negritude como princípio estruturante do projeto nacional.

A planificação social funcionava como instrumento técnico dessa utopia normativa. Em nível estrutural, implicava a atuação do Estado na criação de mecanismos concretos de integração econômica, educacional e política da população negra na nova ordem competitiva; em nível psicossocial, envolvia uma verdadeira “clínica social”, destinada a tratar as marcas subjetivas da escravidão e do racismo. Sob sua direção, o INN buscava fornecer os fundamentos científicos dessa intervenção, produzindo dados, diagnósticos e estratégias para superar modelos passivos de assimilação.

O Seminário de Grupoterapia inscreve-se precisamente nessa lógica. Em 19 de janeiro de 1950, Ramos ministrou sua aula inaugural, dedicando-se, ao longo de todo o primeiro semestre daquele ano, à realização sistemática de sessões de psicodrama e sociodrama (BARBOSA, 2004). Inspirado nessas técnicas, o Seminário pretendia operar uma “purgação” das conservas culturais e enfrentar o ressentimento psíquico produzido pela discriminação racial, transformando a sociologia em prática terapêutica e instrumento de reconstrução subjetiva (PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024).

Ao articular estética da negritude, educação planejada e terapêutica das subjetividades, Ramos deslocava decisivamente o horizonte de sua sociologia. A racionalização já não dizia respeito apenas à organização do trabalho ou à eficiência administrativa, mas à própria reorganização das bases culturais e psicológicas da sociedade brasileira. A democracia racial, nesse quadro, tornava-se projeto de reconstrução nacional ancorado na centralidade da negritude, e não mera legitimação do *status quo*. A experiência no interior do TEN aprofundou e preparou decisivamente a transformação de sua sociologia em instrumento de intervenção prática e planejamento social, abrindo

caminho para a formulação mais sistemática de sua crítica à alienação e à dependência nos anos seguintes (PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

De 26 de agosto a 2 de setembro de 1950, Ramos participou como coordenador do I Congresso do Negro Brasileiro, iniciativa que buscava constituir uma frente antirracista fundada na aliança entre uma *intelligentsia* negra e setores progressistas da intelectualidade branca, tendo como horizonte a elevação social do negro brasileiro (BARBOSA, 2004). O evento, contudo, evidenciou as tensões latentes entre esses grupos. Nos dias finais do Congresso, intelectuais brancos redigiram a chamada Declaração dos Cientistas, documento que se colocava em oposição explícita à valorização estética, cultural e política da negritude defendida pelos quadros do TEN. Para surpresa de muitos militantes, Ramos subscreveu a declaração, gesto que pode ser interpretado como sua última tentativa pragmática de conciliação em torno do “problema do negro”, antes de uma redefinição mais radical de sua posição teórica.

Essa experiência — marcada simultaneamente por engajamento, conflito e autocrítica — revelou-se decisiva para a transformação de sua sociologia. O próprio Ramos reconheceria, poucos anos depois:

O T.E.N. me deu uma oportunidade de viver o problema do negro, em vez de ler ou escrever coisas doutorais sobre ele [...], e a partir de uma situação concretamente vivida, comecei a estudar a fundo o problema do negro no Brasil. O meu *engagement* representou, inicialmente, uma fase de liquidação de certas fixações mentais de que era vítima até aquele momento, e, em seguida, conferiu-me a capacidade de ver as relações de raça, desde uma perspectiva que não suspeitava existir (RAMOS, 1953, p. 2).

A passagem do “doutoral” ao vivido marcou a transição de uma sociologia ainda fortemente influenciada por modelos anglo-saxões — particularmente pela tradição da Escola de Chicago — para uma postura crítica em relação às categorias de assimilação e aculturação, até então mobilizadas para explicar a integração racial. O contato direto com a militância negra levou Ramos a perceber tais conceitos como instrumentos de racialização e de reprodução simbólica da branquidade, convertendo o negro em objeto passivo de estudo. A partir dessa inflexão, a sociologia deveria partir da experiência comunitária e afirmar o negro como sujeito histórico de sua própria emancipação (PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024; CALDAS; PALLISSER SILVA,

2025).

É nesse contexto que se consolida a articulação entre negritude e personalismo, expressa no *niger sum* — afirmação existencial que operava como resposta à interiorização dos padrões europeus de humanidade e à consequente desvalorização da experiência negra. Longe de constituir apenas um gesto que busca a formação da identidade, essa formulação implicava uma reorientação do próprio ponto de partida da análise sociológica: não mais o negro como objeto de integração, mas como sujeito de interpretação e de ação histórica (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

Tal deslocamento não significou abandono do rigor científico, mas redefinição de seus fundamentos. Os conceitos herdados das tradições sociológicas hegemônicas passavam a ser problematizados à luz da realidade brasileira, deixando de operar como esquemas universais e sendo submetidos a um processo crítico de adequação. Nesse movimento, esboça-se o que, nos anos seguintes, seria formulado como redução sociológica: a exigência de que o conhecimento social parta das condições históricas concretas da periferia e não da simples transposição de modelos produzidos nos centros (PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

Após o Congresso, contudo, a posição conciliatória de Ramos mostrou-se insustentável. A ruptura com os intelectuais brancos e o esgotamento do pacto implícito da democracia racial levaram-no a rever sua adesão à Declaração dos Cientistas e a aproximar-se das posições mais afirmativas existentes no interior do TEN, particularmente da valorização estética, cultural e política da negritude. A partir de então, sua crítica ao racismo ampliou-se para além do quadro estritamente nacional, passando a articular as relações entre colonialismo, imperialismo e dominação racial na constituição da subjetividade dos povos colonizados. O problema do negro brasileiro deixava de ser compreendido apenas como questão de integração interna e passava a ser inscrito na lógica mais ampla da hegemonia europeia na história mundial.

Essa ampliação de horizonte implicou também o abandono progressivo da democracia racial como categoria analítica suficiente. Em seu lugar, Ramos passou a enfatizar os mecanismos simbólicos pelos quais a colonização impôs a brancura como valor universal e depreciou sistematicamente a negritude, investindo-a de significados negativos. Como ele próprio assinalaria poucos anos depois:

Povos brancos, graças a uma conjunção de fatores históricos e naturais, que não vem ao caso examinar aqui, vieram a imperar no planeta e, em consequência, impuseram àqueles que dominam uma concepção do mundo feita à sua imagem e semelhança. Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceitos, são os do colonizador. Entre estes valores está o da brancura como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o polo negativo (RAMOS, [1954] 1995, p. 241).

A crítica deslocava-se, assim, do plano da assimilação para o da dominação cultural e imperial, compreendendo o racismo como elemento estruturante da modernidade ocidental. Nesse novo enquadramento, a negritude surgia não apenas como afirmação identitária, mas como novo humanismo capaz de reinscrever os povos negros como sujeitos da história mundial.

É nesse contexto que o *niger sum* adquire densidade ampliada: já não apenas terapêutica psicossocial, mas afirmação existencial contra a subjetividade colonizada. A declaração “sou negro” convertia-se em prática contínua de libertação, processo de reconstrução da autoestima coletiva e de restituição da agência histórica. A sociologia, por sua vez, radicalizava sua função crítica, orientando-se menos pela integração à ordem existente e mais pela superação das estruturas coloniais que sustentavam o racismo moderno (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

A aproximação com o TEN, portanto, não constituiu ruptura com sua atuação nos órgãos de Estado, mas aprofundamento de uma problemática que vinha sendo trabalhada simultaneamente no plano administrativo, intelectual e agora também no espaço público e militante do movimento negro. É dessa confluência entre pesquisa institucional, intervenção cultural e elaboração psicossocial que começa a se delinear a inflexão teórica que marcará sua produção nos anos seguintes.

No início da década de 1950, entretanto, sua posição no DASP começava a revelar sinais de esgotamento. O trabalho técnico-burocrático, cada vez mais circunscrito às rotinas administrativas do Estado, mostrava-se insuficiente para os desdobramentos teóricos e políticos que sua reflexão vinha assumindo. Foi nesse contexto que Luiz Simões Lopes — ex-diretor do DASP e então presidente da Fundação Getúlio Vargas — o

convidou a integrar o corpo docente da recém-criada Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP). A transição não representou abandono da problemática estatal, mas sua requalificação em chave acadêmica e formativa (RAMOS, 1995a).

Professor fundador da EBAP em 1952, Ramos tornou-se um dos pioneiros na aplicação sistemática da sociologia aos estudos organizacionais e à administração pública no Brasil. Na nova instituição, lecionava sociologia aplicada à administração, introduzindo nos cursos de formação de quadros superiores do Estado uma perspectiva crítica ausente no tecnicismo administrativo predominante à época. A racionalização, que no DASP se expressava como modernização burocrática e, no TEN, como planificação social antirracista, passava agora a ser pensada como problema estrutural da organização do poder e do desenvolvimento nacional.

A EBAP, concebida como centro estratégico de formação de elites administrativas para o Estado brasileiro, oferecia-lhe o espaço adequado para articular teoria social e prática institucional. Ali, Ramos pôde sistematizar reflexões que vinham sendo elaboradas simultaneamente na burocracia estatal e na militância negra, convertendo-as em matriz de formação intelectual para uma geração de administradores públicos. A administração deixava de ser compreendida apenas como técnica de gestão para ser interpretada como dimensão constitutiva do projeto nacional.

Se na EBAP a administração era elevada à condição de problema estrutural do desenvolvimento nacional, foi no interior da própria Presidência da República que Ramos pôde observar concretamente os mecanismos decisórios do Estado. Em 1951, por indicação de Rômulo de Almeida — então oficial de gabinete do Gabinete Civil e responsável pela organização da Assessoria Econômica da Presidência —, passou a atuar na Casa Civil durante o segundo governo de Getúlio Vargas. Ali trabalhou diretamente com Rômulo de Almeida, Jesus Soares Pereira e Inácio Rangel, integrando um núcleo técnico-intelectual responsável por formular projetos estratégicos e dar sustentação conceitual à ação governamental.

Sua função central consistia na elaboração de projetos e na redação de discursos e mensagens presidenciais. Coube-lhe, por exemplo, coordenar e redigir partes substanciais da mensagem presidencial de 15 de março, tarefa que ele próprio descreveu como um processo de “cozinhar” os textos: reorganizando contribuições, escrevendo capítulos originais e ajustando formulações segundo as diretrizes políticas estabelecidas. Ainda que

sua participação em grandes projetos como a Petrobrás e a Eletrobrás tenha sido, segundo suas palavras, “marginal”, o convívio cotidiano com os formuladores dessas iniciativas inseriu-o no centro das discussões sobre industrialização, soberania econômica e planejamento estatal (RAMOS, 1995a).

Essa experiência marcou profundamente sua trajetória intelectual. Foi ali que, segundo seu próprio depoimento, começou a compreender o funcionamento efetivo do governo e a dimensão prática da Presidência da República: “Foi nessa época que comecei a compreender o governo do Brasil [...] O governo do Getúlio foi muito importante para eu compreender o Brasil” (RAMOS, 1995a, p. 147). A racionalização administrativa que ele ensinava na EBAP adquiria, nesse ambiente, concretude política: não se tratava apenas de organizar estruturas, mas de formular estratégias nacionais em um contexto de disputas internas e externas.

O convívio na Assessoria Econômica também deu origem a um núcleo de debates que extrapolava o espaço formal do governo. Das reuniões informais entre esses intelectuais surgiria o chamado Grupo Itatiaia, composto, entre outros, por Hélio Jaguaribe, Rômulo de Almeida, Roland Corbisier e Inácio Rangel. Reunindo-se periodicamente para discutir relatórios sobre economia, política e estrutura social brasileira, o grupo buscava pensar sistematicamente os “problemas brasileiros” a partir de uma perspectiva nacional. Como relatou Ramos, cada participante assumia a responsabilidade por relatórios temáticos — economia brasileira, processo político, desenvolvimento — que eram debatidos coletivamente (RAMOS, 1995a).

Nesse ambiente, as formulações da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) desempenharam papel decisivo. Os temas cepalinos — industrialização por substituição de importações, centro-periferia, planejamento — eram apropriados e reinterpretados “em termos brasileiros”, servindo de base para uma reflexão que articulava técnica administrativa, economia política e projeto nacional. A administração, que na EBAP se consolidava como campo de sistematização teórica, encontrava agora, na experiência governamental e nos debates do Grupo Itatiaia, sua dimensão estratégica: instrumento de transformação estrutural do país.

A densidade dos debates travados no Grupo Itatiaia e na Assessoria Econômica repercutiria diretamente na produção intelectual de Ramos ao longo da década de 1950. Esse período marcou uma inflexão decisiva em sua trajetória, quando passou a direcionar

seus esforços para a formulação de uma perspectiva propriamente brasileira sobre os problemas do Brasil. Não se tratava apenas de tematizar o desenvolvimento nacional, mas de questionar os próprios fundamentos da sociologia praticada no país.

É nesse contexto que publica *O Processo da Sociologia no Brasil* (1953a) e, posteriormente, a *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo* (RAMOS, 1954). Segundo Oliveira (1995), a mudança de enfoque expressa nessas obras foi catalisada pelos embates ocorridos durante o II Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 10 e 17 de julho de 1953. No evento, Ramos presidiu a Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais e apresentou recomendações que foram amplamente criticadas e rejeitadas pelos demais participantes. A reação negativa evidenciou o isolamento de sua posição no interior do campo acadêmico.

A partir desse episódio, suas divergências com os sociólogos vinculados à academia — especialmente com o grupo da Universidade de São Paulo — tornaram-se públicas e sistemáticas. Nos artigos posteriormente reunidos na *Cartilha*, Ramos criticava o que considerava a importação acrítica de modelos estrangeiros, denunciando uma sociologia “transplantada” ou “enlatada”, excessivamente dependente de cânones metodológicos externos. Em oposição ao que chamava de métodos “consulares” e elitistas, defendia uma “sociologia em mangas de camisa”: engajada, situada e orientada para os dilemas concretos da sociedade brasileira (OLIVEIRA, 1995; RAMOS, 1995a; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021).

O embate com Florestan Fernandes tornou-se o eixo mais visível dessa controvérsia. Enquanto o sociólogo paulista defendia a institucionalização rigorosa da disciplina sob os parâmetros de uma sociologia científica formalmente estruturada e metodologicamente controlada, Ramos sustentava que, em países periféricos, o cientista social não poderia limitar-se à neutralidade acadêmica. A sociologia deveria assumir função estratégica no processo de desenvolvimento nacional e na transformação das estruturas herdadas da condição colonial. O conflito, inicialmente metodológico, assumia dimensão política mais ampla: tratava-se de definir se a sociologia brasileira deveria ser um campo de reprodução de paradigmas internacionais ou um instrumento de autocompreensão crítica da nação.

A divergência também atravessava o debate racial. Enquanto o grupo da USP desenvolvia pesquisas empíricas extensivas sobre relações raciais, Ramos articulava

investigação e militância desde sua atuação no Teatro Experimental do Negro, insistindo na formulação do “negro como povo” — isto é, como sujeito histórico e político, e não apenas objeto de análise. Embora o confronto tenha produzido um cisma duradouro no campo sociológico brasileiro, ele evidenciou a emergência de duas matrizes interpretativas distintas que marcariam profundamente a disciplina nas décadas seguintes (OLIVEIRA, 1995; RAMOS, 1995a; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021).

Em 1953, como desdobramento direto das articulações estabelecidas no Grupo Itatiaia e no interior da Assessoria Econômica, Guerreiro Ramos e outros intelectuais engajados na interpretação e transformação dos problemas nacionais fundaram o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP). A criação do Instituto representava a tentativa de conferir forma institucional e continuidade sistemática às reflexões que vinham sendo desenvolvidas naquele circuito intelectual.

As discussões do grupo passaram a ser divulgadas nos *Cadernos do Nosso Tempo*, publicação que contou com seis edições entre 1953 e 1956 e que funcionou como principal veículo de difusão de suas formulações. Como observa Bariani (2005), o núcleo das reflexões do IBESP girava em torno da noção de desenvolvimento, compreendido não apenas como crescimento econômico, mas como processo qualitativo de superação da condição periférica brasileira, envolvendo dimensões políticas, sociais, culturais e institucionais. Nesse sentido, advogava-se também a elaboração de uma ideologia do desenvolvimento capaz de orientar a ação coletiva e articular as forças sociais em torno de um projeto nacional.

Em julho de 1955, Guerreiro Ramos participou da fundação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), órgão vinculado ao Ministério da Educação e Cultura, consolidando em escala estatal o projeto intelectual que vinha sendo gestado no IBESP. A criação do ISEB pode ser compreendida, assim, como desdobramento direto das reflexões desenvolvidas no âmbito do Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política, ampliando seu alcance e conferindo-lhe maior centralidade no interior do aparato estatal. Mantinha-se, nesse novo espaço, a preocupação com a elaboração de um pensamento nacional capaz de articular diagnóstico e intervenção sobre os dilemas do desenvolvimento brasileiro.

No interior dessa nova estrutura, o ISEB organizava cursos livres em áreas como economia, sociologia, política, relações internacionais e filosofia, constituindo-se como

espaço privilegiado de formação e difusão de um pensamento voltado à interpretação do Brasil. Nesse contexto, Guerreiro Ramos assumiu a direção do departamento de sociologia, posição a partir da qual aprofundou a articulação entre produção teórica e intervenção pública. Permaneceu à frente do departamento até 1958, quando se desligou do Instituto em razão do apoio institucional à candidatura presidencial do Marechal Henrique Teixeira Lott (DE BRITO; LEITE; DE AZEVEDO FERREIRA, 2016). O Instituto adquiriu significativa projeção na vida política e intelectual brasileira até sua extinção em 1964, funcionando como um dos principais núcleos de elaboração da ideologia do nacional-desenvolvimentismo (ABREU, [s.d.]).

Paralelamente a esse processo de institucionalização de sua atuação intelectual, aprofundava-se também o engajamento político de Ramos. Desde 1951, quando passou pela Assessoria Econômica do governo Vargas, vinha cultivando relações no interior do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), as quais se intensificaram ao longo da década. Em 1955, esse círculo de relações se estendeu a João Goulart, figura central do trabalhismo no período. Sobre essa relação, Guerreiro Ramos registraria posteriormente:

Eu me tornei amigo de João Goulart, com quem tinha conversas muito demoradas. O Goulart me respeitava muito, me pedia para fazer discursos; eu fazia discursos para ele. (...) Só o conheci depois da morte de Vargas, na campanha de 55. Sei que quando ele era vice-presidente do Juscelino, eu era muito chegado a ele e ele a mim", (RAMOS, 1995a, p. 152).

No ISEB, Ramos assumiu a direção do departamento de sociologia e exerceu papel central na organização e consolidação institucional do instituto. Ali, esteve envolvido em um dos mais importantes esforços de construção de um referencial teórico genuinamente brasileiro, voltado ao desenvolvimento nacional e à superação da dependência cultural. O ISEB, que dava continuidade aos propósitos do IBESP, funcionava como uma instância de formulação crítica sobre a sociedade brasileira e se tornou um dos principais núcleos de elaboração da ideologia do nacional-desenvolvimentismo.

Para Guerreiro Ramos, a essência do ISEB encontrava-se nas proposições que já havia antecipado na *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo* — a defesa de uma ciência pragmática, enraizada na realidade brasileira e comprometida com a industrialização e a autonomia cultural do país. Sua concepção do instituto possuía um acento mais acadêmico do que propriamente político, e esse desalinhamento tornaria-se

evidente em 1958, quando rompeu com a instituição após manifestar apoio à candidatura do marechal Henrique Lott à presidência da República (DE BRITO, 2012).

Ainda em 1958, Ramos ministrou dois cursos na Escola Superior de Guerra — *Panorama Social do Brasil e Características Psicossociais do Povo Brasileiro* —, aprofundando seu diagnóstico das particularidades sociais do país. Após sua saída do ISEB, intensificou o movimento de aproximação com a vida político-partidária, filiando-se, em 1960, ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), ao qual já mantinha vínculos. Em entrevista, declarou disputar a posição de teórico do partido com San Tiago Dantas, reafirmando sua inserção no debate político e ideológico da época (AZEVEDO, 2006).

Paralelamente a esse processo de inserção na vida político-partidária, a reconstituição da circulação internacional de Guerreiro Ramos apresenta dificuldades importantes na literatura, frequentemente marcada por lacunas documentais ou interpretações pouco precisas. Diante disso, optou-se por mobilizar um conjunto de indícios empíricos — entrevistas, notas de rodapé em obras do próprio autor, registros jornalísticos e depoimentos posteriores — que permitem seguir, ainda que parcialmente, seus deslocamentos e interlocuções no contexto europeu em meados da década de 1950. A sistematização dessas pistas não apenas contribui para maior precisão histórica, como também permite situar sua atuação em redes intelectuais transnacionais mais amplas.

Nesse contexto, sua circulação internacional não se limitou à recepção posterior de sua obra, manifestando-se de forma concreta já em meados da década de 1950. Em dezembro de 1955, o autor realizou uma série de conferências em Paris, sob os auspícios do Instituto de Altos Estudos da América Latina da Universidade de Paris, entre as quais se destaca a palestra que deu origem ao texto *A dinâmica da sociedade política no Brasil*⁵². Essa viagem, realizada a convite do governo francês, incluiu passagens pela Inglaterra e pela Itália, sendo registrada à época nos seguintes termos: “Encontra-se no Rio, de volta da Europa, o sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos que a convite do governo francês realizou conferências na Universidade de Paris. Esteve também na Inglaterra e na Itália” (RAMOS,

⁵² O texto *A dinâmica da sociedade política no Brasil* resulta de uma palestra proferida por Guerreiro Ramos em Paris, em dezembro de 1955, e foi posteriormente republicado como capítulo 4 da primeira parte (*Crítica da Sociologia Brasileira*) do livro *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Em nota de rodapé, o autor esclarece: “Primeira de uma série de conferências sobre assuntos brasileiros realizadas pelo autor, em Paris, em dezembro de 1955, sob os auspícios do Instituto de Altos Estudos da América Latina da Universidade de Paris” (RAMOS, 1995, p. 76)

1956, p. 10). Em suas próprias declarações, destacou ainda o reconhecimento obtido junto à diplomacia francesa: “mesmo não sendo um nome oficial mereci essa distinção do *Quai d'Orsay*⁵³. Esta sensibilidade da diplomacia francesa para com as forças em estado nascente é algo muito digno de apreço” (RAMOS, 1956, p. 10).

Tal posicionamento, no entanto, pode ser objeto de problematização, tendo em vista o contexto colonial da França naquele momento, já envolvida em conflitos voltados à manutenção de seus domínios ultramarinos. Isso sugere a necessidade de investigar mais detidamente as condições institucionais e políticas que possibilitaram essa recepção — como o papel específico do Instituto de Altos Estudos da América Latina e de seus interlocutores —, bem como as possíveis tensões entre o nacionalismo crítico defendido por Guerreiro Ramos e os interesses geopolíticos das potências europeias. Nesse sentido, sua trajetória em 1955 — que inclui a realização de cursos e conferências no Brasil, como no âmbito do ISEB — revela uma articulação complexa entre produção intelectual interna e circulação internacional.

Ao retornar ao Brasil, em fevereiro de 1956, o autor ressaltou o interesse europeu por sua perspectiva nacionalista e destacou o diálogo estabelecido com intelectuais de regiões então classificadas como “subdesenvolvidas”, especialmente da Ásia e da África, com os quais manteve contato em cidades como Paris e Londres. Esses elementos indicam que sua inserção internacional não se restringia ao eixo euro-americano, articulando-se a um circuito intelectual mais amplo, marcado por debates sobre desenvolvimento, colonialismo e autodeterminação.

Essa trajetória, no entanto, sofre uma inflexão decisiva com o golpe de 1964. Em abril daquele ano, Guerreiro Ramos teve seus direitos políticos suspensos por dez anos com fundamento no Ato Institucional nº 1, sendo a medida formalizada pelo Ato nº 4, de 13 de abril de 1964, expedido pelo chamado “Comando Supremo da Revolução” (sic) (BRASIL, 1964). À época, exercia o mandato de Deputado Federal pela Guanabara, na legenda do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), tendo assumido a cadeira como suplente de Leonel Brizola. A cassação implicou a perda imediata do mandato parlamentar e produziu efeitos diretos sobre sua vida funcional: conforme parecer do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), a suspensão dos direitos políticos acarretava, por consequência, o afastamento do exercício de cargo público, uma vez que o gozo desses

⁵³ Nome dado ao Ministério das Relações Exteriores da França, situado na margem esquerda do Sena em Paris.

direitos constituía requisito para sua ocupação.

A medida teve impactos profundos não apenas no plano institucional, mas também em sua subsistência material, ao interromper suas fontes de renda e inviabilizar a continuidade de sua trajetória no serviço público. Embora já mantivesse vínculos com a Escola Brasileira de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas (EBAPE/FGV), sua situação após a cassação esteve longe de representar uma retomada regular das atividades acadêmicas. Sob um clima de temor e incerteza — marcado, inclusive, pelo receio de deslocamento entre cidades e pela vigilância constante de órgãos de segurança —, sua permanência no Brasil passou a se dar em condições precárias. Nesse contexto, encontrou apoio decisivo na Fundação Getúlio Vargas, sob a direção de Luiz Simões Lopes, que lhe ofereceu condições mínimas de trabalho, incluindo uma sala e a viabilização de uma bolsa de pesquisa financiada pela Fundação Ford, o que lhe permitiu desenvolver investigações no período (BROWN, 2016; RAMOS, 1995a).

Foi nesse ambiente de relativo resguardo, ainda que sob pressão política, que elaborou a obra *Administração e Estratégia do Desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração* (1966). Ainda assim, as reiteradas interpelações dos órgãos de segurança — que questionavam sua presença na instituição e o associavam genericamente a “delitos” — evidenciam que sua situação permanecia instável. Diante desse quadro, a permanência no país tornou-se progressivamente insustentável, conduzindo-o, em 1966, ao exílio nos Estados Unidos, onde daria continuidade à sua trajetória acadêmica (RAMOS, 1995a).

Há indícios de que a inclusão de Guerreiro Ramos entre os cassados não decorreu exclusivamente de sua atuação parlamentar, mas também de sua postura no imediato pós-golpe. Embora não figurasse na primeira lista de cassações, sua atuação no Congresso era marcada por uma posição crítica e independente, que frequentemente tensionava alinhamentos partidários. Após as primeiras medidas de exceção, passou a exercer um papel de referência entre parlamentares ameaçados, defendendo a necessidade de garantir os direitos dos já atingidos e de suas famílias, independentemente de filiação política.

Segundo relatos posteriormente registrados, foi precisamente essa atuação — que o projetou como uma liderança no processo de defesa dos cassados — que contribuiu para sua inclusão nas listas subsequentes. Sua cassação teria ocorrido no momento em que assumia maior visibilidade nessa articulação, evidenciando o caráter seletivo e reativo dos

mecanismos de repressão política então em curso (PIZZA JR., 2014).

Registros provenientes dos órgãos de segurança reforçam esse quadro de perseguição, evidenciando não apenas motivações estritamente políticas, mas também marcas de desqualificação pessoal e racial. Em documentação consultada pelo próprio Guerreiro Ramos, sua identificação aparece acompanhada de caracterizações pejorativas — “Alberto Guerreiro Ramos: mulato, metido a sociólogo” (RAMOS, 1995a, p. 162) —, o que demonstra a presença de elementos de discriminação racial no modo como foi enquadrado pelos aparatos repressivos.

A esse respeito, o autor chama atenção para a ambiguidade de sua trajetória política: se, em 1942, fora impedido de lecionar sob a acusação de vínculos com o integralismo, em 1964 foi cassado sob a imputação de alinhamento ao comunismo, evidenciando a plasticidade das categorias mobilizadas para sua exclusão em diferentes contextos políticos (RAMOS, 1995a).

1.2.3 Entre a teoria organizacional e o afastamento político: a fase norte-americana (1966–1982)

Mesmo diante das condições adversas impostas pelo novo regime, Luiz Simões Lopes desempenhou papel decisivo ao assegurar, no âmbito da Fundação Getúlio Vargas, condições mínimas para que Guerreiro Ramos pudesse dar continuidade ao seu trabalho intelectual. Ainda assim, a intensificação da vigilância e das pressões políticas — inclusive com tentativas de deslegitimação de sua presença institucional — tornava sua permanência no Brasil progressivamente insustentável. Nesse contexto de perseguição e incerteza, a possibilidade de inserção no meio acadêmico internacional configurou-se não apenas como oportunidade profissional, mas como alternativa de sobrevivência.

Em 1966, amparado por redes institucionais previamente estabelecidas — em especial o intercâmbio entre a Escola Brasileira de Administração Pública e a University of Southern California —, Ramos transferiu-se para os Estados Unidos, onde assumiu inicialmente a condição de professor visitante. A mudança marcou o início de uma nova etapa de sua trajetória, caracterizada por uma reorientação de seu percurso intelectual e por um progressivo distanciamento da intervenção política direta. Entre 1966 e 1982, consolidou-se como acadêmico no contexto universitário norte-americano, alcançando estabilidade material e reconhecimento profissional, ao mesmo tempo em que ampliava sua inserção nos debates internacionais da teoria organizacional (PIZZA JR., 2014; BROWN, 2016; SHERWOOD, 2014).

Ao longo desse período, destacou-se como professor e pesquisador, tornando-se figura central na Escola de Administração Pública da instituição e recebendo reconhecimento tanto pela excelência docente quanto pela capacidade de articulação teórica. Sua atuação incluiu ainda passagens como professor visitante em universidades de prestígio, como Yale e Wesleyan, o que evidencia a amplitude de sua inserção acadêmica. Paralelamente, sua produção intelectual passou por uma inflexão significativa: do enfoque anterior, mais diretamente voltado à interpretação da realidade brasileira, deslocou-se para uma interlocução sistemática com a literatura internacional em teoria das organizações e administração pública, produzindo em língua inglesa e dialogando com os principais debates do campo. Esse movimento culminou na publicação de *The New Science of Organizations* (1981)⁵⁴, obra que sintetiza esse processo de maturação teórica (BROWN, 2016).

Esse período foi marcado por intensa produtividade e circulação em instituições de prestígio, além da publicação de obras que o projetaram no campo da administração. Não obstante, tal inserção se deu sob a condição de exílio, vivida de forma ambivalente: se, por um lado, proporcionava liberdade intelectual e segurança, por outro implicava um sentimento de desenraizamento, sintetizado pelo próprio autor na imagem do “homem

⁵⁴ O livro posteriormente traduzido como *A Nova Ciência das Organizações* enfrentou quatorze recusas de editoras universitárias norte-americanas antes de ser publicado pela University of Toronto Press, no Canadá. As negativas decorreram, sobretudo, do caráter considerado excessivamente filosófico e abstrato da obra, ancorada em tradições europeias pouco usuais no campo da administração nos Estados Unidos, então orientado por abordagens empíricas e pragmáticas. Também pesaram a complexidade da argumentação, a crítica a pressupostos centrais — como a racionalidade instrumental e o determinismo de mercado — e dificuldades de recepção relacionadas ao estilo e à linguagem. Nesse contexto, a obra foi inicialmente vista como de difícil enquadramento no *mainstream* acadêmico, sendo posteriormente reconhecida como uma contribuição original e à frente de seu tempo (CAVALCANTI; DUZERT; MARQUES, 2014).

entre parênteses”. Essa noção, já esboçada anteriormente, foi aprofundada nesse contexto como instrumento analítico de distanciamento crítico diante das exigências das organizações modernas. Ao mesmo tempo, sua experiência nos Estados Unidos também reconfigurou sua percepção sobre a questão racial: ao comparar os contextos brasileiro e norte-americano, destacou as especificidades do racismo no Brasil, ao passo que sua posição como intelectual estrangeiro lhe conferia uma inserção social distinta daquela vivenciada por afro-americanos (CAVALCANTI; DUZERT; MARQUES, 2014).

Apesar da estabilidade alcançada e das condições favoráveis ao trabalho intelectual — que incluíam uma vida pessoal relativamente confortável e a construção de redes acadêmicas duradouras —, manteve vínculos simbólicos e reflexivos com o Brasil, sobre o qual continuava a pensar de maneira constante. Com a Lei de Anistia de 1979, passou a reestabelecer contatos mais diretos com o país, chegando a realizar atividades acadêmicas pontuais, ao mesmo tempo em que projetava retomar investigações sobre a realidade brasileira sem abdicar de sua inserção internacional (RAMOS, 1995a).

Seu exílio, longe de representar apenas uma ruptura, acabou por consolidar um ponto de observação privilegiado, a partir do qual pôde desenvolver uma perspectiva crítica marcada pelo distanciamento analítico em relação tanto ao Brasil quanto aos Estados Unidos. Ainda assim, essa condição não eliminou as tensões próprias de sua trajetória, que permaneceram atravessadas por questões de pertencimento e identidade.

Em 1982, sua morte em Los Angeles interrompeu não apenas a possibilidade de um retorno mais consistente ao Brasil, mas também um processo mais amplo de reinserção intelectual no país. Nos anos seguintes, sua obra permaneceu relativamente subvalorizada no contexto brasileiro, em parte em função do afastamento prolongado durante o exílio. Assim, a fase norte-americana de sua trajetória configura-se como um momento de inflexão, no qual o afastamento compulsório da vida política brasileira se converte em condição para a reformulação de sua produção teórica em chave mais universalista, sem, contudo, eliminar as tensões derivadas de sua condição de intelectual deslocado.

2. A PESSOA EM FRATURA: FRANTZ FANON, GUERREIRO RAMOS E OS ECOS DO PERSONALISMO VIA REVISTA *ESPRIT*

Este capítulo tem por objetivo descrever o modo pelo qual Frantz Fanon e Guerreiro Ramos entram em contato com o contexto intelectual francês do início do século XX, em especial com a filosofia personalista, e analisar de que forma esses intelectuais incorporam essas ideias em suas reflexões. A compreensão do contexto francês permite situar a origem da concepção de pessoa que fundamenta os trabalhos desses autores, particularmente no que tange ao estudo do “negro”, ou, mais precisamente, da pessoa racializada — interpretada nos distintos contextos como “negra”, “preta”, “noir” ou “nègre”. Para entender a profundidade dessas análises, torna-se necessário identificar a base filosófica dessa noção de ser humano: em outras palavras, perguntar-se, de forma crítica, o que é a pessoa para Ramos e Fanon.

No intuito de responder a essa questão, inicialmente descrevemos o contexto intelectual francês do período, destacando o surgimento da revista *Esprit* e o movimento em torno do Personalismo Comunitário, liderado por Emmanuel Mounier, cuja ênfase na ação social e na transformação moral influenciou decisivamente o pensamento de Fanon e Ramos. Em seguida, apresentamos as principais vertentes da filosofia personalista, evidenciando tanto a pluralidade quanto a coerência do movimento. O personalismo não se configura como uma escola homogênea, mas como um conjunto de correntes filosóficas distintas: o Personalismo Dialógico, ligado a Martin Buber, que enfatiza a relação interpessoal Eu-Tu; o Personalismo Fenomenológico, representado por Max Scheler, Dietrich von Hildebrand e Edith Stein, que analisa a experiência moral e afetiva para redescobrir o sujeito; o Personalismo Ontológico Clássico, encarnado por Jacques Maritain, que integra a filosofia do ser à dignidade humana; o Personalismo Ontológico Moderno ou Neopersonalismo, exemplificado por Karol Wojtyła, que articula filosofia do ser e da consciência na formulação da antropologia pessoal; o Personalismo Anglo-Americano, de orientação idealista e espiritualista, iniciado por Borden Parker Bowne; e o Personalismo Existencialista, com Gabriel Marcel, que valoriza a existência concreta e os mistérios da vida humana (BURGOS, 2018).

Embora o personalismo tenha se desenvolvido em distintas regiões — França, Alemanha e Áustria, Polônia, Itália, Espanha e países de língua inglesa —, neste trabalho

daremos ênfase ao personalismo francês, sobretudo às contribuições de Emmanuel Mounier e do grupo da revista *Esprit*. A diversidade de correntes e regionalizações evidencia que o personalismo é simultaneamente plural e coerente: plural, por manifestar múltiplas abordagens da pessoa humana; coerente, porque todas as vertentes partem da premissa central de que a pessoa, enquanto realidade singular e transcendente, deve ser o eixo da filosofia, da ética e da ação social. Com essa base, o capítulo prossegue analisando as relações explícitas e teóricas entre Fanon, Guerreiro Ramos e a filosofia personalista, concluindo com um confronto interpretativo entre as abordagens de ambos os autores.

2.1 A REVISTA *ESPRIT* E O CONTEXTO INTELECTUAL FRANCÊS (1932-1950): CRISE, PERSONALISMO E ANTICOLONIALISMO

O primeiro número da revista *Esprit* foi publicado em outubro de 1932, o periódico representava o inconformismo de jovens intelectuais que buscavam se opor as tendências do período e, sobretudo, almejavam apresentar uma saída para a grave crise na qual o Ocidente se encontrava. Fundada por Emmanuel Mounier (1905-1950) — intelectual considerado “matriz filosófica” do pensamento personalista (RICOEUR, 1950) — e apoiadores (Georges Izards, André Déléage, Louis-Émile Galey, Jacques Madaule), a revista foi um importante meio de difusão e desenvolvimento da filosofia personalista.

O surgimento da revista *Esprit* só pôde ocorrer pelo status moral que os intelectuais desfrutavam na sociedade francesa naquele momento, esse papel e até mesmo o sentido do termo ‘intelectual’ provinha das dinâmicas ensejadas pelas crises que a sociedade francesa atravessou. Um dos marcadores dessa crise e, mais diretamente da utilização do termo ‘intelectual’, foi o caso Dreyfus. Porém, outros elementos igualmente importantes marcaram o período, como as consequências da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), ou o abalo vivenciado durante o pós Primeira Guerra; a Grande Depressão econômica

resultante da quebra da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929, que teve significativo impacto na França; a crise do movimento operário, resultante da Revolução Bolchevique e, associa-se à esse contexto, uma crise do meio católico, abalado pela condenação do Papa Pio XI a *Action Française* (WINOCK, 1975). Vejamos mais profundamente estes aspectos do contexto.

O caso Dreyfus trata-se do julgamento fraudulento em que, em 1894, o capitão judeu Alfred Dreyfus, membro da artilharia francesa, foi acusado de repassar segredos militares franceses à Embaixada da Alemanha em Paris e, então, foi condenado à prisão perpétua na Ilha do Diabo, localizada na Guiana Francesa. Todavia, após a verdade do caso vir à tona e o tribunal militar inocentar o verdadeiro culpado, o oficial Marie Charles Ferdinand Walsin Esterházy, demonstrando o antisemitismo presente no complô criado pelos militares para alimentar o ódio aos judeus na França, os escritores e acadêmicos passaram a se manifestar publicamente em defesa de Alfred Dreyfus e dos valores universais de verdade e justiça. Em um retumbante artigo intitulado *J'accuse*, Émile Zola acusou nominalmente os algozes de Dreyfus e foi apoiado por importantes literatos como Bernard Lazare, Charles Péguy, Lucien Herr, Daniel Halévy, Anatole France e Marcel Proust, que passaram a ser designados pelo termo intelectuais (WINOCK, 1975).

Assim, foi por meio do seu engajamento público ao caso Dreyfus, que o intelectual francês se tornou a “consciência moral da República” (Ibid., p. 10) no início do século XX. Contudo, se por um lado havia o dreyfusismo, por outro havia o anti-dreyfusismo. O anti-dreyfusismo ou anti-intelectualismo, foi um movimento que, liderado pelo literato Maurice Barrès, defendia um pensamento nacionalista contrário as ideias universalistas dos dreyfusistas, os quais eram acusados de “aristocratas do pensamento”, de perderem de vista o instinto da raça e o senso de nação. Logo essa vertente de pensamento nacionalista tornou-se um movimento político de extrema direita, intitulado: *Action Française*. Dirigido por Charles Maurras, o movimento era popular entre os jovens nacionalistas e nos círculos católicos e, Maurras assumiu o lugar de Barrès na defesa de posições nacionalistas e contrárias aos intelectuais universalistas.

Assim, o caso Dreyfus deu origem a dois tipos de intelectuais: o universalista e seu oposto, o nacionalista; o primeiro se comprometeu em nome da moralidade e dos princípios

humanitários; o segundo, em nome da nação ameaçada por todos os lados (Ibid., p. 10)⁵⁵.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) não alterou significativamente os termos do debate entre universalistas e nacionalistas. Contudo, fortaleceu as fileiras nacionalistas e, particularmente a *Action Française*, que passou a possuir maior autoridade e um público mais amplo. Todavia, a Revolução Bolchevique de 1917 repôs as ideias universalistas na forma do internacionalismo proletário, ideias que serão combatidas na *Revue Universelle*, entre outros colaboradores, Charles Maurras e, por algum tempo, Jacques Maritain, serão dois dos responsáveis por fazer a defesa do particular, do nacional, em uma revista “universal” diante de um “Ocidente em perigo”.

No entanto, os acontecimentos políticos subsequentes na União Soviética, com a chegada de Stalin ao poder e a tese do “socialismo em um só país” — ideia de que era necessário fortalecer o socialismo na União Soviética para depois apoiar a revolução em outras partes do mundo, desenvolvida por Nikolai Bukharin em 1925 e adotada por Stalin —, levaram o Partido Comunista Francês a um declínio fatal; os jovens que haviam adotado o marxismo pelo romantismo da revolução foram forçados a se curvar ao “marxismo-leninismo stalinizado” e, como consequência, o pensamento de Marx teve pouca inserção na intelectualidade burguesa, portanto, distante de Mounier e Sartre, por exemplo.

Assim, o movimento liderado por Maurras mantinha uma hegemonia policialesca no campo católico, uma vigilância que incluía denúncias à Roma de tudo que aparentasse ser moderno, essa tirania forçou os movimentos opostos a tendência ultra conservadora da *Action Française*, dentro do catolicismo frances, à clandestinidade por vários anos, mais propriamente até a condenação da *Action Française* pelo Papa Pio XI.

Em 24 de dezembro de 1926 o Papa Pio XI declara que os católicos não poderiam aderir àqueles que colocam os interesses partidários à frente da religião, isto é, utilizam da religião para seus interesses próprios e, posteriormente, em 29 de dezembro do mesmo ano, um decreto do Santo Ofício condenou sete livros de Charles Maurras e o jornal da *Action Française*. Ampliando o movimento de abertura do campo católico e como uma resposta a

⁵⁵ Tradução livre de: "Ainsi, de l'affaire Dreyfus deux types d'intellectuels ont surgi : l'universaliste et son contraire, le nationaliste ; le premier s'engage au nom de la morale et des principes humanitaires ; le second au nom de la nation menacée de toutes parts".

crise financeira de 1929, em 15 de maio de 1931 a carta encíclica *Quadragesimo anno*⁵⁶, que visa comemorar a encíclica *Rerum Novarum*⁵⁷, de autoria do Papa Leão XIII, retoma os pressupostos da última e orienta os fiéis a professarem um catolicismo anti-capitalista ou um “socialismo feudal” (Ibid., p. 37). Assim, a encíclica de 1931 e a abertura do campo católico de modo geral, proporcionaram as armas para os jovens católicos lutarem contra o regime estabelecido.

A crise de 1929 reforçou o diagnóstico e a sensação que os fundadores da *Esprit* já antecipavam, a ideia de que o mundo estava se despedaçando se confirmava. Diante de uma crise civilizacional era preciso refundar a sociedade, “reinventar tudo”. A sabedoria dos velhos mestres estava fora de questão, a filosofia oficial da Sorbonne, à época representada pelo filósofo Léon Brunschvicg, era vista como desatualizada e demasiadamente idealista diante da tragédia vivenciada pela comunidade humana (SILVEIRA, 2010). Essa ruptura com a intelectualidade estabelecida, de caráter particularmente revolucionário, que será melhor verificada ao abordarmos os aspectos propriamente filosóficos do personalismo, antes de estar presente nas posições da *Esprit*, pode ser verificada no próprio Mounier.

Emmanuel Mounier não era proveniente de uma família rica, seus avós eram camponeses e seu pai técnico em farmácia, o que torna a sua determinação em recusar a carreira acadêmica formal ainda mais notável. Em carta à Jacques Chevalier, seu antigo professor, ele dizia: “sou decididamente incapaz de ter a atitude objetiva desses jovens que veem os problemas como se fossem uma peça de anatomia, e sua carreira como se fosse um mecanismo a ser metodicamente montado até o ponto da perfeição” (WINOCK, 1975, p. 33)⁵⁸, essa ruptura pessoal será evidente em sua filosofia, como veremos posteriormente. Ainda no nível pessoal, a seguinte declaração feita por ocasião de uma troca de cartas com a sua irmã, reforça o inconformismo do autor, vejamos: “temos que fazer algo com nossas vidas a todo custo. Não o que os outros veem e admiram, mas o grande esforço que

56

Confira

em:

https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Consultado em 10/08/2023.

57

Confira

em:

https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Consultado em 10/08/2023.

⁵⁸ Tradução livre de: “Je suis décidément incapable de l’attitude objective de ces jeunes hommes qui se placent devant les problèmes comme devant une pièce d’anatomie, et devant leur carrière comme devant un mécanisme à monter méthodiquement jusqu’au point réglé”.

consiste em imprimir o infinito nela” (Ibid., p.33)⁵⁹.

Ainda que Mounier fosse um cristão católico com grande espiritualidade e fidelidade à Igreja, ele não vinculou sua revista ao catolicismo e frequentemente negava que se tratasse de um periódico católico. Tal vinculação seria até mesmo contrária ao projeto comunitário e pluralista do movimento, além de os colaboradores da revista pertencerem a várias igrejas diferentes e alguns não pertencerem a nenhuma. Todavia, a revista possui raízes no pensamento religioso de seu fundador e, seu principal espectro de circulação era entre um público predominantemente cristão e especialmente católico, ou seja, a sobrevivência da revista, sobretudo em seus anos iniciais, deveu-se muito à suas origens cristãs. Não por acaso, serão esses os primeiro leitores e comentadores de Fanon, ainda que sem grandes repercussões.

Outro aspecto marcante da relação da revista com o catolicismo pode ser observado na relação de Mounier com Maritain. Jacques Maritain possuía grande influência no campo intelectual católico do período, era um destacado interprete da filosofia tomista e chegou a patrocinar a publicação da revista de maneira oculta. Mounier frequentava regularmente a sua casa e com ele aprendeu que era preciso dissociar a Igreja e o cristianismo, sobretudo, o cristianismo que estavam vivenciando na França e no Ocidente de modo geral, de uma noção filosófica profunda de cristianismo como algo eterno por definição. Ambos estavam empenhados em empreender uma ruptura revolucionária com o catolicismo, todavia, ainda que isso não tivesse explicito no início, os projetos de ambos seguiam por caminhos divergentes (WINOCK, 1975; SILVEIRA, 2010).

Por seu turno, Maritain estava preocupado, seguindo a filosofia tomista, em lançar as bases de um novo cristianismo; já Mounier, ao contrário, “estava procurando maneiras de criar uma nova civilização na qual cristãos e não cristãos, sem mútua sujeição, pudessem encontrar seu lugar e criar juntos, [...], uma sociedade de homens [sic] livres (WINOCK, 1975, p. 47)⁶⁰.

Mounier e Maritain possuíam discordâncias originadas, aparentemente, de uma diferença geracional. Apesar de participarem de uma geração que sentia a necessidade de

⁵⁹ Tradução livre de: “il faut à tout prix que nous fassions quelque chose de notre vie. Non pas ce que les autres voient et admirent, mais ce tour de force qui consiste à y imprimer l’Infini”.

⁶⁰ Tradução livre de: “Mounier, lui, cherchait les voies d’une nouvelle civilisation où chrétiens et incroyants, sans mutilations réciproques, pussent trouver leur place et créer ensemble, [...], une société d’hommes [sic] libres”.

recriar o mundo e nutria enorme desconfiança as visões pretéritas, haja vista que o colapso era um reflexo de tais visões de mundo, Mounier e sua geração — vários deles reunidos na revista *Esprit* — possuíam certa liberdade em relação ao “gueto” católico que seus pais haviam sido criados, com papéis sociais muito bem definidos. A função mediadora da Igreja católica, como interprete e juíza da relação da pessoa com a religião, estava questionada, ainda que a Igreja se mantivesse hegemônica. Assim, em outubro de 1932, com a publicação do primeiro número da revista, a diferença entre Mounier e Maritain resultou na decepção de Maritain, que esperava uma revista essencialmente católica e viu nascer um periódico essencialmente revolucionário, preocupado em derrubar as fronteiras dos muros entre cristãos e não cristãos e fazendo da revista o ponto de encontro para concepções de mundo plurais (WINOCK, 1975; SILVEIRA, 2010).

Em seus primeiros anos de circulação, entre 1932 e 1939, Mounier reconhece que a revista se caracteriza por uma atitude mais crítica que construtiva, uma postura meio anarquista e prudhoniana. Todavia, a revista não tinha uma grande inserção no debate, em torno de 3 a 4 mil exemplares eram produzidos, contudo, as decisões políticas contribuíram para o gradual sucesso. *Esprit* teve o mérito de liderar a luta contra o fascismo e ser um dos periódicos anti-Munique em 1938, seus editores eram ativos na Resistência (WINOCK, 1975; SILVEIRA, 2010).

Ainda que com um início promissor, as posições da revista encabeçada por Mounier atraíam muitos inimigos e, em 15 de janeiro de 1942 Mounier foi preso acusado de participar do movimento *Combat*, um dos movimentos da Resistência, durante o governo de Vichy (1940-1944). Somente com a liberação, em 1944, *Esprit* retornou as atividades. Durante o período no carcere, Mounier avançou em sua filosofia personalista e aprofundou assuntos discutidos por Charles Péguy, Jacques Maritain e Henri Bergson; ainda antes de retomar de vez sua liberdade, em um período de liberdade provisória e clandestinidade, Mounier e a família passaram por grandes dificuldades financeiras, sendo amparados por amigos.

Mesmo passando por grandes dificuldades, o filósofo volta-se para a filosofia e investiga profundamente as obras de Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Pierre-Joseph Proudhon e outros e conclui duas obras, *Traité du Caràter* [Tratado do Caráter] e *L'affrontement Chrétien* [Afrontamento Cristão]. Em dezembro de 1944, quando *Esprit* retoma suas atividades e amplia seu público, o posicionamento à esquerda, a

reputação de Mounier e a eleição majoritária de comunistas e socialistas, fez com que o número de exemplares produzidos saltasse para algo entre 12 e 15 mil, com um público estimado entre 40 e 50 mil leitores. Neste segundo momento, o periódico direciona-se por um impulso libertário, diante das atrocidades cometidas pelos regimes autoritários e de reconstrução da humanidade. Mounier amplia suas atividades, empenhando-se em palestras e outras atividades dialógicas por diversas localidades. Desse período profícuo de ações práticas e voltadas à reflexão político-filosófica, Mounier publica, em 1948 *L'éveil de l'Afrique noire* [O Despertar da África Negra] considerado um manifesto anticolonialista (WINOCK, 1975; SILVEIRA, 2010; RENAULT, 2011).

2.2 O PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER: A TENTATIVA DE PERSONALIZAR A PESSOA EM MEIO À CRISE CIVILIZACIONAL

A filosofia personalista de Emmanuel Mounier nasceu diante desse contexto de crise da civilização ocidental, como uma nova proposta civilizatória, um novo humanismo, no qual a noção de pessoa ganha relevo a partir de uma base teológica inspirada pelo princípio da encarnação de Cristo “o verbo se fez carne”, assim, na filosofia mounieriana, as ideias devem ensejar ações concretas e engajadas. No personalismo, a diferença entre indivíduo e pessoa é radical: o indivíduo é um ser isolado, definido por traços externos e fechado em si mesmo, enquanto a pessoa é um ser relacional, aberto à transcendência e à comunhão com os outros. O indivíduo se reduz a uma unidade calculável, objetificável pela sociedade burguesa; a pessoa, ao contrário, é um mistério irreduzível que só se realiza no encontro com o “outro” e na abertura ao absoluto. Se o indivíduo se fecha no egoísmo e no medo, a pessoa se transcende no altruísmo, na comunicação autêntica e na busca do infinito — sua existência é vocação, não isolamento (SEVERINO, 1974; SILVEIRA,

2010; SANTOS, 2009).

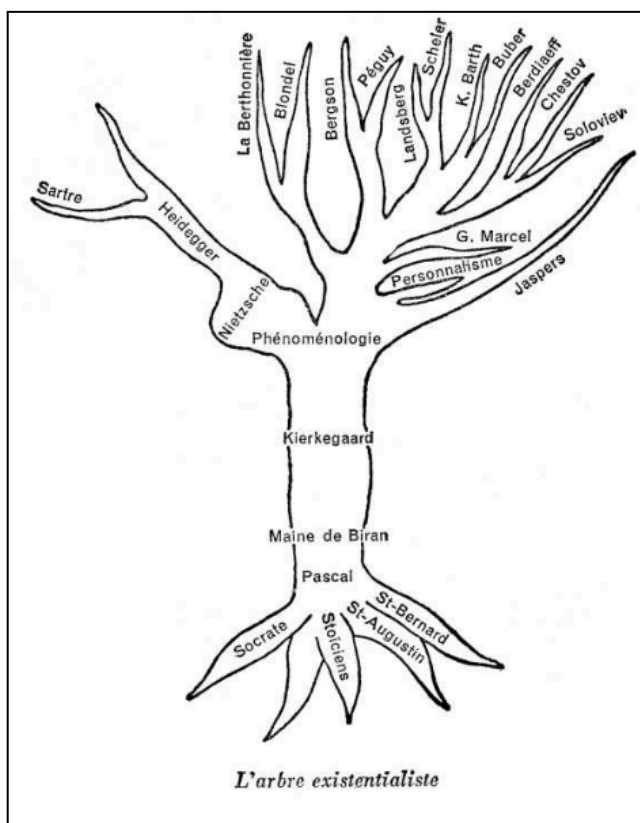
O termo Personalismo, antes de ser empregado por Mounier e demais intelectuais que compunham o grupo da revista *Esprit*, já havia sido utilizado por Walt Whitman, em 1867, em seu livro *Democratic Vistas*. Já em 1903, Renouvier o utilizou para classificar sua filosofia e em 1947 o *Vocabulaire Philosophique*, de Lalande, reconheceu o termo oficialmente. Contudo, nenhum desses termos, apresentava o mesmo sentido que aquele que apareceu na França por volta de 1930, na revista *Esprit*, ou seja, a filosofia mounieriana, propriamente o Personalismo francês, não apresenta semelhanças com outras noções anteriores e mesmo contemporânea (MOUNIER, 1974).

Na filosofia Personalista a pessoa humana é afirmada acima das necessidades materiais e dos sistemas coletivos que sustentam seu desenvolvimento, trata-se de uma filosofia que, com a mesma preocupação que Kierkegaard tivera, rejeita a noção de sistema filosófico, justamente por preocupar-se diuturnamente com os problemas do seu tempo⁶¹. Assim, a preocupação de Mounier é de retornar o ser humano a ‘pessoa’, isto é, em um contexto de desumanização do Ser, Mounier preocupa-se em humanizar a pessoa para que ela desenvolva todas as suas potencialidades, em termos materiais e espirituais, porém, à parte de qualquer sistema filosófico, ou perspectiva teleológica da história. Não por acaso, o filósofo lança tal proposta e empreende intenso diálogo com o Marxismo, com o Existencialismo e outras correntes de pensamento para a criação do Personalismo, (SEVERINO, 1974; SILVEIRA, 2010; SANTOS, 2009).

A preocupação de Mounier com a existência, com a pessoa em seu ambiente existencial e a recusa de sistemas abstratos que ignorem a metéria, como dito acima, faz do Personalismo uma forma de Existencialismo. Essa constatação não é uma novidade, haja vista que em seu livro “*Introduction aux existentialism*”, de 1947 (1962a), Mounier fazia questão de identificar o Personalismo com o Existencialismo ao ponto de, colocar o personalismo como um dos galhos de sua “árvore existencialista”. Vejamos:

Figura 4: L’arbre existentialiste

⁶¹ O filósofo personalista argumenta que o personalismo “nunca deixa esquecer que partiu de um descrédito sistemático do “objetivo” com o ataque de Kierkegaard contra Hegel” [trad. livre de: Mais il ne laisse jamais oublier qu’il est parti d’un discrédit systématique de l’ “objectif” avec l’attaque de Kierkegaard contre Hegel] (MOUNIER, 1962c, p.237).



Fonte: MOUNIER, 1962a [1947], p. 71

Destaca-se, nas raízes da “árvore existencialista” de Mounier, Sócrates o estoicismo e o agostinismo. Já em relação ao tronco, o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard. À esquerda, após passarmos por Nietzsche e Heidegger, aparece Sartre; no lado aposto, próximo à Karl Jaspers, encontra-se o Personalismo. Ainda que Mounier apresente raízes mais fundas para o Existencialismo, tal corrente filosófica é constantemente atribuída ao pensamento de Kierkegaard e trata-se de uma reação à Hegel e o espírito sistemático em geral. A filosofia existencialista não separa um problema de sua pertença existencial, ou seja, Kierkegaard — considerado o pai do existencialismo — começou a dar importância, em sua reflexão, a experiência pessoal; a existência humana passa a ser o eixo de qualquer problema e temas como a angústia, o problema da liberdade e o sentido da vida, tornam-se uma constante nesta corrente de pensamento (MOUNIER, 1962a [1947]; LACROIX, 1972).

Portanto, com essas raízes, não foi por acaso que Mounier definiu como foco da visão Personalista o ser humano. Isto é, a filosofia Personalista não parte apenas ou unicamente da consideração de outras perspectivas filosóficas e de doutrinas, mas de um “ato de presença à miséria do mundo”, parte de um olhar para a “desordem estabelecida”.

Assim, tal proximidade com a realidade, seria uma espécie de “batismo de fogo”, com o qual e por meio do qual, seria preciso lançar no mundo um grito de raiva e amor, mas também ouvir esse mesmo grito das massas, sobretudo da juventude; enfocar o grito de raiva e o amor da juventude e escantear o “murmúrio pacífico dos conceitos bem ordenados”. Assim, “nutrida deste combate e deste diálogo [a filosofia de Mounier buscou desenvolver-se], fruto de um saber haurido nas próprias fontes da vida” (CONILH, *apud* SEVERINO, 1974, p. 20).

Paul Ricœur (1950), ao interpretar o pensamento de Emmanuel Mounier, destaca que o corpo e a materialidade não são fatores periféricos nem obstáculos a serem superados no personalismo. Pelo contrário, são dimensões constitutivas da existência humana, fundamentais para a realização plena da pessoa e para o entendimento de sua inserção no mundo e nas relações com os outros. Mounier, nesse sentido, empenha-se em romper com os dualismos tradicionais, propondo uma concepção da vida marcada por uma unidade entre espírito e carne — uma existência “*spirituel-charnelle*” (RICŒUR, 1950, 874). Assim, a existência pessoal é o fato inicial básico do Personalismo, “não é uma certeza garantida por um engenhoso artifício de racionalidade aperceptiva” (SEVERINO, 1974 p. 31). Ao contrário do *Cogito Ergo Sum* cartesiano, na filosofia mounieriana:

[...] a *tabula* não é mais *rasa*. Quando se parte, já se acha em marcha; está-se em plena esfera da existência humana; vive-se, sente-se viver, existe-se, portanto, é-se, se se quiser uma forma de *Cogito*. Mas o homem [sic] é de um modo especial, pois *é pessoal* (SEVERINO, 1974 p. 31).

Esse caráter especial do ser humano, trata-se da *personalização da pessoa*, um movimento que só pode existir na filosofia mounieriana pois, apesar de rejeitar o idealismo, ao rejeitar a redução da matéria (do corpo) ao espírito humano, Mounier compreende que existe uma relação dialética da matéria à consciência, ou seja, o corpo é ao mesmo tempo a base para a vida espiritual e para a consciência, mas também, o mediador da vida do espírito, que lança o ser humano no tempo, no espaço e na eternidade, para encarar as problemáticas dos distintos meios e personalizar-se (MOUNIER, 1974).

Mounier identifica esse mesmo movimento de demarcar a importância do ser humano frente ao idealismo em Marx. Porém, ele vai além do pensador alemão ao afirmar que, não basta o ser existir para a reflexão filosófica, é importante que ele seja algo além de um eu objetivo, é preciso personalizar-se. Vejamos o breve comentário de Mounier a

esse respeito:

[O corpo] é mediador omnipresente [sic] da vida do espírito. É neste sentido que podemos dizer com Marx que 'um ser que não é objectivo [sic] não é um ser'. se, no entanto, acrescentarmos a seguir que um ser que só fosse objectivo nunca atingiria esse acabamento do ser que é a vida pessoal" (MOUNIER, 1974, p. 51-52).

Diante deste objetivo de personalizar a pessoa, considerando-a como a potencialidade de ser algo além de um eu objetivado, o Personalismo depara-se com a necessidade de repensar a noção de *natureza humana*, haja vista que, para construir a noção de existência pessoal é preciso afastar da esfera humana o essencialismo que coisifica o ser.

A noção de natureza humana presente na maioria dos filósofos, apresentava problemas na visão personalista. Ao tentar definir o ser humano, o faziam as custas de uma redução do ser. Assim, a tarefa de personalistas e existencialistas tornou-se a de delinear os contornos da experiência humana. Contudo, para Mounier, o ser humano não é passível de uma fixação, “a pessoa não é um objecto [sic]. Antes é exatamente aquilo que em cada homem [sic] não é passível de ser tratado como objecto” (MOUNIER, 1974, p. 18); trata-se de um ser aberto, que faz-se a si mesmo constantemente, de modo que, noções fixas, estáticas, da natureza humana, acabam por abandonar aquilo que é caro a noção personalista, isto é, esse movimento de construção e reconstrução do ser, que não se deixa apreender e busca constantemente um equilíbrio forjado na experiência vivida (SEVERINO, 1974). Assim, a natureza deve ser constantemente destruída para ser recriada, servindo de suporte à personalização humana. Ou, nas palavras do autor: “devemos negar a natureza como dado, para a afirmar como obra, como obra pessoal, suporte de toda a personalização” (MOUNIER, 1974, p. 52-53).

Partindo desta concepção de ser humano, o Personalismo busca personalizar a pessoa, isto é, desvinculá-la de identificações ideológicas e retorná-la a sua verdadeira essência, rejeitando portanto a fragmentação que o ser humano vivencia a partir da cultura capitalista, comunista ou nacionalista. Essa noção mais profunda da pessoa encontrará enfrentamento no meio existencialista, haja vista que, ao contrário do existencialismo forjado por, entre outros, Jen-Paul Sartre e Albert Camus, Mounier acreditava que há um sentido na existência, ou seja, para o autor a máxima existencialista de que a existência é

uma absurda falta de sentido é, em si, um absurdo (SEVERINO, 1974).

Será justamente deste desencontro com o existencialismo, que Mounier aprofundará sua noção de pessoa, pois, ao contrário dos demais existencialistas franceses, ao ver um sentido na existência, o personalismo não rejeita por completo a noção de transcendência, todavia, a ideia de transcendência é deveras ligada a existência material que, torna-se a vocação do ser humano buscar personalizar-se. Assim, a ideia de personalizar o sujeito culminará na noção mounieriana de civilização humana, de que o ser humano deve realizar-se plenamente enquanto pessoa, realizar suas necessidades pessoais. Todavia, esse realizar-se não diz respeito à um sentido egoísta da existência, antes sim, a uma atividade estrutural e conjunta que possibilitaria a cada pessoa vivenciar sua vocação enquanto ser humano pleno, exercer responsabilidades coletivas e pessoais.

Feito este breve panorama da filosofia personalista mounieriana, vejamos agora como Frantz Fanon e Guerreiro Ramos encontram nesta corrente de pensamento um respaldo para desenvolver suas ideias. Tratando-se das reflexões elaboradas pelo intelectual martinicano, por incompetência nossa ou porque “muito ainda precisa ser dito sobre Fanon” (SARTRE, 1963)⁶², não encontramos muitos trabalhos que se debruçam sobre essa aproximação. Em relação ao sociólogo brasileiro, Oliveira (1995), Barbosa (2015 [2004]), Azevêdo (2006) e Caldas (2021), nos parecem os trabalhos mais significativos que aprofundam tais convergências.

⁶² Desde que essa frase foi escrita por Sartre, em 1963, evidentemente, muitos trabalhos têm se debruçado sobre as obras de Fanon e sua biografia, contudo, a relação com o personalismo mounieriano parece ter se mantido em silêncio, sendo o livro de Renault (2011) e a biografia escrita por Macey (2013), trabalhos que demonstram pistas nesse caminho.

2.3 FRANTZ FANON E O PERSONALISMO

Neste tópico buscaremos demonstrar as ligações que Fanon construiu com a filosofia personalista, desde o fato de seus primeiros textos serem publicados na revista *Esprit* e na editora *Seuil*, até os aspectos teóricos desta relação, que envolvem, sobretudo, a constituição da noção de pessoa no interior dessa filosofia e para o psiquiatra martinicano. Buscamos aplicar a distinção entre elementos explícitos e teóricos no nível analítico, contudo, essa relação apresenta certa fluidez.

2.3.1 Fanon e as aproximação explícitas com a revista *Esprit*: Convergências e a ampliação de uma reivindicação

Em 1948, por meio de um convite de sua colega de faculdade Nicole Guillet, Fanon foi levado para jantar na casa do psiquiatra Paul Balvet (1907-2001). Balvet, que havia ajudado a fundar o Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban⁶³ e foi então um de seus diretores, naquele momento trabalhava no Hospital Vinatier em Lyon, próximo à faculdade de Medicina. O psiquiatra despertou o interesse de Fanon, que passou a visitá-lo com frequência para discutir psiquiatria e surrealismo — interesses que compartilhavam⁶⁴. No ano anterior (1947), Balvet havia publicado *La Valeur Humaine de la Folie* (O valor humano da loucura) na revista *Esprit*, artigo que chamou a atenção de Fanon para o periódico⁶⁵ (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Neste período o periódico já apresentava uma posição anticolonialista. A posição anticolonial da revista *Esprit* consolidou-se no pós-guerra através de denúncias ao colonialismo francês. Já em 1945, a revista criticou a Declaração de 24 de março sobre a Indochina, que rejeitou as demandas independentistas do Vietminh⁶⁶. Joseph Rovin

⁶³ Situado no departamento de Lozère, região da Occitânia, no sul da França.

⁶⁴ Entre os interesses em comum, é provável que estivesse as inovações que Lacan estava empreendendo no campo da psiquiatria. De acordo com Macey (2013), a tese de Lacan sobre a paranoia, publicada na década de 1930, circulou em Saint-Alban por meio de uma “cópia caseira”.

⁶⁵ Confira o texto de Balvet em: <<https://www.jstor.org/stable/24251626>>. Consultado em: 20/07/2023.

⁶⁶ A Declaração de 24 de março sobre a Indochina ou Declaração De Gaulle, trata-se de um posicionamento do general Charles De Gaulle, líder da França Livre durante a Segunda Guerra, que, após o conflito, conclamava as antigas colônias a manterem-se unidas à França no que foi chamado de União Francesa. Na prática, uma tentativa de manutenção das colônias, prometendo uma comunidade fraterna. Já o Viet Minh foi a principal organização nacionalista e militar que liderou a luta pela independência do Vietnã no período pós-Segunda Guerra, sob a liderança de Hồ Chí Minh, e que proclamou o estado vietnamita independente,

(1945)⁶⁷, defendia que a libertação da França (na Segunda Guerra) exigia a “libertação dos povos associados”. Quando eclodiu a Primeira Guerra da Indochina (1946-1954), a revista denunciou o bombardeio de Haiphong (norte do Vietnã, em 1946), e a “operação Bao-Dai” (1949) como manobras neocoloniais, apoiando Hồ Chí Minh como legítimo representante vietnamita.

Em Madagascar, após a repressão sangrenta à revolta de 1947 (90 mil mortos), *Esprit* publicou um dossiê especial (1948), intitulado *Union Française Sans Mensonge* (trad. livre: União Francesa Sem Mentiras), condenando os métodos coloniais — incluindo torturas — e a violação da imunidade parlamentar de líderes malgaxes. Colaboradores como Robert Boudry e Jean-Marie Domenach exigiam reformas radicais⁶⁸. No Norte da África, André Mandouze (futuro editor de *Consciences Maghrébines*) argumentou na revista *Esprit* (1947) que “a Argélia não é a França”, denunciando o racismo colonial e a manipulação eleitoral. André de Peretti (1947) defendia a preparação da independência marroquina⁶⁹. Estas posições, articuladas no contexto da falida União Francesa⁷⁰, revelavam um anticolonialismo nascente entre intelectuais católicos de esquerda, ainda que minoritário no cenário francês.

As posições da revista parecem ter gerado um crescente interesse de Fanon, que acabou por abrir novas portas ao jovem estudante. As conexões acadêmicas que Fanon estabelecera — incluindo seu contato com Balvet — facilitaram seu acesso ao círculo intelectual da revista. Michel Colin, um de seus professores na faculdade de medicina de Lyon, apresentou-o a Jean-Marie Domenach, seu cunhado e editor-adjunto da publicação do periódico. Essa relação provavelmente não só garantiu espaço para os artigos de Fanon na *Esprit*, como também fez com que sua tese rejeitada chegasse às mãos de Francis Jeanson, o jovem editor da Seuil. A revista *Esprit* possuía ligações estreitas com a editora *Seuil*, que existia desde 1937. A editora e a revista compartilhavam o mesmo escritório de trabalho e, embora atualmente seja uma das principais editoras da França, naquele período

⁶⁷ Confira em: <<https://www-jstor-org.accesdistant.bu.univ-paris8.fr/stable/24249944>>. Consultado em: 20/07/2023.

⁶⁸ Confira o dossiê em: <<https://www-jstor-org.accesdistant.bu.univ-paris8.fr/stable/i24250027>>. Consultado em: 20/07/2023.

⁶⁹ Confira em: <[L'Indépendance marocaine et la France](#)>. Consultado em: 20/07/2023.

⁷⁰ A União Francesa foi uma entidade política criada em 1946, no contexto da fundação da Quarta República Francesa e como desdobramento da Conferência de Brazzaville (1944). Seu objetivo era substituir formalmente o Império colonial francês, mantendo, porém, o controle da França sobre suas colônias. Na prática, a União negava às colônias o direito à independência e ao autogoverno. A União Francesa deixou de existir oficialmente em 1958, sendo considerada parte do esforço francês de manter sua presença colonial em meio ao crescente movimento de descolonização global.

era uma pequena empresa, com dificuldades financeiras (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

Assim, além de leitor da *Esprit*⁷¹, Frantz Fanon também conseguiu espaço para divulgar seu pensamento por meio da publicação de artigos. Em maio de 1951 o martinicano publicou *La plainte du noir: L'expérience vécue du noir*, que posteriormente se tornou o capítulo cinco do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, intitulado: A experiência vivida do negro. Em fevereiro de 1952 o revolucionário publicou, na mesma revista, *Le "syndrome nord-africain"*, artigo que compôs um dossiê sobre a situação do proletariado norte-africano na França⁷². Já em fevereiro de 1955, também na *Esprit*, o psiquiatra publicou *Antillais et Africains*, ambos foram republicados postumamente em 1964 no livro: *Em Defesa da Revolução Africana*, respectivamente como: A Síndrome Norte-Africana e Antilianos e Africanos (MACEY, 2013; SHATZ, 2024).

O acesso de Fanon ao restrito mercado editorial francês permaneceu condicionado às redes que conseguira estabelecer, o que tornou possível sua inserção foi justamente a convergência entre seus interesses e o perfil da *Esprit* e da *Seuil*: como demonstramos, ambos já criticavam abertamente o colonialismo francês e dedicavam espaço à psiquiatria progressista. A revista, além de ter publicado o artigo de Balvet em 1947 (que primeiro atraiu Fanon), lançou em dezembro de 1952 um dossiê devastador sobre “a pobreza da psiquiatria”⁷³ — incluindo um texto de François Tosquelles, figura que mais tarde se tornaria crucial para Fanon. Já a *Seuil*, por sua vez, consolidava-se como a principal editora de vozes do Norte da África, com a coleção “*Méditerranée*”⁷⁴ (coordenada a partir de 1952 pelo franco-argelino Emmanuel Roblès) redefinindo o próprio conceito de “literatura argelina”.

Era, portanto, um ambiente editorial que não apenas acolhia suas ideias, mas as amplificava — ainda que o caminho até ele tenha dependido de mediações e certa dose de acaso. No entanto, *Pele Negra, Máscaras Brancas* não atraiu muito a atenção do público e recebeu poucas críticas. A primeira delas veio por meio da própria revista *Esprit*. Em

⁷¹ Na biblioteca de Fanon constavam os seguintes exemplares da revista *Esprit*: nº 10 de 1948; nº 5 e 6 de 1952; números 2, 4, 5, 8 e 9 de 1953; nº 5 de 1954, números 6, 7 e 12 de 1955; nº 6 e 9 de 1956 (FANON, 2015).

⁷² Entre outros artigos, o dossiê foi complementado pelo artigo de M'Hamed Feridi Ghazi, que, além de apresentar dados estatísticos sobre a situação dos norte-africanos na França, argumentava que ela era duplamente proletária ou duplamente explorada, em comparação com grupos como os italianos, espanhóis e poloneses.

⁷³ Confira em: <<https://www.jstor.org/stable/i24468530>>. Consultado em: 20/07/2023.

⁷⁴ Confira como a coleção se tornou uma das mais importantes espaços para a descolonização cultural da França <<https://journals.openedition.org/cdlm/6657>>. Consultado em: 20/07/2023.

outubro do ano seguinte, feita por Maxime Chastaing, um protestante de Bordeaux e antigo associado de Mounier (MACEY, 2013), que argumentou que o objetivo de Fanon era expor a “inumanidade”, “diagnosticar a desumanidade de uma sociedade cuja cultura patológica dá origem ao duplo narcisismo” (CHASTAING, 1952, p. 559)⁷⁵, que produz tanto negros quanto brancos alienados, que atuam como criadores e, ao mesmo tempo, vítimas dessas distorções. Fanon procura compreender as raízes e os mecanismos dessas manifestações patológicas, tornando-as conscientes para aqueles que as vivenciam. A segunda crítica foi elaborada por Georges Balandier em *L'Année Sociologique* (1951)⁷⁶, . Embora tenha elogiado o capítulo em que Fanon trata da experiência vivida do negro, Balandier apontou que o autor negligenciava a conexão estrutural entre inferiorização racial, exploração econômica e herança da escravidão (SHATZ, 2024).

Assim, ainda que Macey (2013) aponte que o único conhecimento que Fanon tinha do filósofo personalista Emmanuel Mounier restringia-se à leitura de seu relato de viagem publicado como *L'Éveil de l'Afrique noire* (trad. livre: O Despertar da África Negra, 1948)⁷⁷ — e que este seja o único livro do filósofo citado por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* —, o ambiente de crítica ao colonialismo, em especial ao colonialismo francês, proporcionado pelo periódico *Esprit* e pelas publicações da *Seuil*, criou importantes aproximações entre Fanon e o círculo de Mounier.

O livro *O Despertar da África Negra*, publicado como livro em 1948, surgiu como uma crítica ao domínio colonial e consolidou-se como um marco no debate intelectual da *Esprit*. O livro pode ser considerado um manifesto anticolonialista pois apresenta um conjunto de críticas, resistências e lutas contra o colonialismo no período colonial (RENAULT, 2011). Baseado em relatos de viagem por Dakar, Saint-Louis (Senegal), Freetown (Serra Leoa) e Abidjan (Costa do Marfim) entre março e abril de 1947, o livro não apenas expõe as contradições do projeto colonial, mas articula uma resistência

⁷⁵ Tradução livre de: “diagnostique l’inhumanité d’une société dont la culture pathologique fait fleurir le double narcissisme”.

⁷⁶ Ahamos no mínimo estranho uma resenha de 1951, tendo em vista que a primeira publicação de *Pele Negra, Máscaras Brancas* ocorreu apenas no ano seguinte, contudo, a referência do artigo, de acordo com o repositório *Jstor* ([Jstor.org](https://www.jstor.org)), é: BALANDIER, Georges. *L'Année sociologique* (1940/1948-), Troisième série, T. 5, [Called also Tome IV] (1951), pp. 169-171. Todavia, na capa do periódico, abaixo de todas as demais informações, consta o ano de 1953, de modo que, acreditamos que se trate de um erro do sítio eletrônico. Confira em: <<https://www.jstor.org/stable/i27884796>>. Consultado em: 05/09/2023.

⁷⁷ Antes de ser publicado como o livro, o relato de Mounier foi publicado na revista *Esprit*. O primeiro em julho (confira em: <<https://www-jstor-org.accesdistant.bu.univ-paris8.fr/stable/24251518>>) e o segundo em setembro de 1947 (confira em: <<https://www-jstor-org.accesdistant.bu.univ-paris8.fr/stable/24251627>>). Ambos arquivos foram consultados em: 20/07/2023.

intelectual às suas estruturas de dominação. Mounier denuncia a “camuflagem emancipadora” francesa, que mascara a exploração econômica com retórica civilizatória, e contrasta-a com o colonialismo britânico — de acordo com o autor, mais aberto em seu desprezo, mas igualmente opressor.

Seu diagnóstico enfatiza a fabricação sistemática de um “complexo de inferioridade” no povo autóctone, mecanismo perpetuado através do pagamento de salários desiguais e da exclusão de africanos de cargos de responsabilidade. Casos como o da Libéria, onde elites afro-americanas reproduziam a violência colonial contra populações locais, ilustravam como o racismo se reconfigurava mesmo sob governos nominalmente negros. Para Mounier, a tragédia maior estava precisamente na “geração despedaçada” — jovens educados no sistema europeu, radicalmente alienados de suas raízes culturais, mas jamais plenamente aceitos como iguais na metrópole.

A análise de Mounier (1962b [1948]) sobre a personalidade africana ecoava preocupações próximas as de Fanon. Ao descrever a “ausência de individualismo” e a ética comunitária das sociedades africanas, o filósofo personalista desafiava estereótipos coloniais — como a suposta “preguiça indígena”. Seus relatos sobre os Bamilékés (Camarões), cujo empreendedorismo desmentia o mito da indolência, ou os Serer (Senegal), cuja hospitalidade revelava uma economia moral distinta, serviam como contraponto à visão europeia de progresso. Mas Mounier ia além: ao destacar como a espiritualidade permeia o cotidiano — dos altares fetichistas de Abomey às crenças em Mahou, o Deus distante do Daomé —, ele sugeria que a dominação colonial falhava em apagar formas alternativas de existência, ou seja, nos termos da época, o filósofo personalista indicava que não havia assimilação.

2.3.2 Aspectos teóricos da relação entre Fanon e a filosofia personalista

Os momentos em que Fanon menciona o filósofo personalista Emmanuel Mounier em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, são, relativamente, poucos. A primeira referência ocorre no capítulo dois (A mulher de cor e o homem branco), no qual o autor dirá que a obra de Mounier *O Despertar da África Negra*, já havia lhe chamado a atenção, mas que ele ainda aguardava uma voz africana — sem mencionar explicitamente o que o filósofo personalista havia sublinhado. Logo na sequência, Fanon menciona-o mais uma vez para dizer que as queixas que Mounier ouviu de jovens nativos (africanos), são compreensíveis.

Posteriormente, será apenas no capítulo sete (O negro e o reconhecimento), parte B (O negro e Hegel), que Fanon voltará a citar Mounier. Dessa vez o autor apresenta uma nota de rodapé para afirmar que está se referindo ao texto já mencionado do filósofo. Fanon argumenta da seguinte maneira:

Para o negro francês, a situação é intolerável. Não tendo nunca certeza de que o branco o considera como consciência-em-si-para-si⁷⁸, **ele estará sempre preocupado em detectar a resistência, a oposição, a contestação.**

É isso que nos transmitem algumas passagens do livro que Mounier dedicou à África. **Os jovens negros que ele conheceu por lá queriam preservar sua alteridade. Alteridade de ruptura, de luta, de combate** (FANON, 2020, p. 232, grifos nossos).

Como argumentamos no tópico anterior, em seu relato de viagem, Mounier falará, entre outras coisas, sobre as gerações desperdiçadas. Ao passar pelo Senegal, no dia 18 de março de 1947, Mounier descreve as gerações africanas intermediárias como “irremediavelmente dilaceradas” — afastadas da África tradicional, mas rejeitadas pela Europa, mesmo sendo atraídas por ela. Assim, os colonizadores franceses criticam o orgulho racial e o “racismo reverso” dos negros, mas Mounier vê nisso uma “superioridade infantil”, que esconde um profundo sentimento de inferioridade. Vejamos os termos em que Mounier se manifestou:

⁷⁸ Em Hegel, o *Ser-em-si* pode ser definido como: “O ser-ocorrente; o ser em sua consistência simples; aquilo que é um consigo sem qualquer reflexão; coisas que são a partir da natureza (árvore, pedra, e também animais); a essência das coisas”; já o *Ser-para-si*: “Essa negação é novamente negada (segunda negação): o em-si negado e seu contraposto negado (para-outro) são apreendidos pelo saber e confluem numa unidade. O ser-para-si tanto é negação quanto unidade resultante do saber no conceito; é aquilo que é apreendido pelo saber como se o objeto fosse um sujeito; aquilo que está no mundo, na luz do saber; o em-si apreendido pelo sujeito”; já o *Ser-em-e-para-si* (consciência-em-si-para-si), “Raramente aparece e sua significação oscila entre o ser-para-si, que é colocado como novo em-si, até a ‘substância espiritual’” (LUDWIG, 2017, p. 204).

Os colonos falam rapidamente do orgulho do homem negro, de sua arrogância, de seu racismo reverso. O que eles não veem é que cultivamos esse orgulho, esse racismo, como o orgulho e o racismo judaicos, por meio da nossa própria vaidade racial. Por trás dessas reações de superioridade infantil, **um profundo complexo de inferioridade** estremece e implora. A maioria dos negros tem vergonha de ser negro, uma vergonha secreta que eles não abraçam, mas que assombra até mesmo seu orgulho. Nós lhes demos essa vergonha (MOUNIER, 1962b [1948], p. 268, grifo nosso)⁷⁹.

Ou seja, Fanon está argumentando que diante da ausência de luta pela liberdade ou, em outras palavras, ao ter sua liberdade reconhecida pelo senhor sem ter que necessariamente lutar por ela, a juventude africana perde-se de si mesma. Nos termos do autor: “Historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi libertado pelo senhor. **Ele não travou a luta pela liberdade**” (FANON, 2020, 229, grifo nosso) e ainda “O ex-escravo, que não encontra em sua memória nem a luta pela liberdade nem a angústia da liberdade da qual fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência” (Ibid., p. 231).

Como o título da seção indica, trata-se de um debate com a dialética hegeliana do senhor e do escravo. Como observa Renault (2011), a relação entre Fanon, Mounier e Hegel deve ser compreendida como um verdadeiro deslocamento teórico. Fanon não abandona a problemática hegeliana do reconhecimento, mas a reinterpreta por meio do personalismo mounieriano, que introduz na dialética não apenas a lógica da negação, mas também uma ética da afirmação pessoal. Inspirado em Mounier e Jean Wahl, Fanon concebe a existência humana não apenas como possibilidade de negar uma situação, mas como capacidade simultânea de dizer “sim” e “não” ao mundo — aderir, protestar e arrancar-se das condições que negam a dignidade da pessoa (RENAULT, 2011).

Valendo-se das observações feitas por Mounier, Fanon está argumentando que a ausência da luta por reconhecimento gera um profundo complexo de inferioridade na consciência escrava, o que fará com que ela, diferentemente do percurso descrito por Hegel, se volte para o senhor em busca de aprovação e reconhecimento. Ao mencionar a palavra “senhor”, Fanon faz a seguinte elucidação:

⁷⁹ Tradução livre de: “Les colons parlent très vite de l’orgueil du Noir, de sa suffisance, de son racisme a rebours. Ce qu’ils ne voient pas, c’est que cet orgueil, ce racisme, nous les avons cultivés, comme l’orgueil et le racisme juifs, par notre propre vanité raciale. Derrière ces réactions de supériorité puérile, frémit et implore un profond complexe d’infériorité”.

Esperamos ter mostrado que o senhor, neste caso, difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Há reciprocidade em Hegel, enquanto aqui o senhor escarnece da consciência do escravo. Ele não exige reconhecimento do escravo, apenas seu trabalho.

Do mesmo modo, o escravo, neste caso, não é de modo algum assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte da sua libertação.

O negro quer ser como o senhor.

Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano.

Em Hegel, o escravo se aparta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo se volta para o senhor e abandona o objeto (Ibid., p. 230-231, nota de rodapé nº 10).

Essa formulação não deve ser entendida como o desejo de ocupar o lugar do senhor por meio do confronto, mas como o desejo de aproximar-se dele, de obter sua validação e participar do universo simbólico que o senhor monopoliza. Desse modo, o ponto enfatizado por Fanon não é a ausência de desejo na dialética hegeliana, mas a transformação histórica de sua dinâmica no contexto colonial.

Em Hegel, o desejo conduz ao confronto entre consciências e abre a possibilidade de reconhecimento recíproco; no mundo colonial, porém, essa reciprocidade é bloqueada, de modo que o desejo não se converte plenamente em luta, mas tende a se deformar em busca de aprovação junto ao senhor. Ainda assim, Fanon reconhece que o desejo emerge precisamente na experiência de oposição: “Ao encontrar a oposição do outro, a consciência de si experimenta o Desejo” (Ibid., p. 228, grifo do autor), esta é a “primeira etapa da via que conduz à dignidade do espírito” (Ibid., p. 229).

Contudo, ao ter sua liberdade reconhecida sem luta, os “jovens negros [...] [querem] preservar sua alteridade. Alteridade de ruptura, de luta, de combate” (Ibid., p. 232) — como Fanon interpreta do relato de Mounier. Surge, então, uma tensão característica da situação colonial: embora o sujeito colonizado permaneça orientado pelo desejo de reconhecimento, esse desejo pode assumir inicialmente uma forma assimilacionista, voltada à proximidade com o senhor, antes de poder converter-se em desejo de ruptura.

Nesse sentido, o Fanon de *Pele Negra, Máscaras Brancas* pode ser compreendido, como sugere Renault (2011), ainda como um teórico do reconhecimento e da reciprocidade, mais próximo de uma filosofia da união — ou mesmo do amor — do que de

uma lógica pura da ruptura. O problema colonial não é a ausência de desejo, mas o fato de que a luta por reconhecimento se torna estruturalmente impossível, transformando o desejo em busca frustrada de reciprocidade. O colonialismo aparece, assim, como uma verdadeira antidualética, isto é, uma situação histórica que congela o movimento dialético entre as consciências.

Renault (2011) observa que Fanon apoia-se explicitamente em Mounier para interpretar essas reações como expressões das “forças de ruptura” constitutivas da pessoa. No personalismo, a ruptura e o rebote não representam simples negação destrutiva, mas categorias essenciais da existência pessoal. Fanon apropria-se dessa concepção para mostrar que o desejo de ruptura do colonizado emerge como resposta à impossibilidade de uma luta efetiva por reconhecimento, configurando aquilo que Renault denomina uma “busca desesperada de alteridade” diante de um adversário que continuamente se esquivava. Assim, ao invés da indiferença ou da curiosidade paternalista, os jovens desejam o reconhecimento da diferença, como argumenta o autor nesta passagem:

Quando acontece de o negro olhar o branco ferozmente, o branco lhe diz: “Meu irmão, não há diferença entre nós”. No entanto, o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *deseja*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse na cara: “Negro imundo”. Então ele teria esta oportunidade única — de “mostrar a eles”... (Ibid, p. 231, grifo do autor).

O desejo pelo reconhecimento da diferença, pela preservação da alteridade e pela ruptura com o paternalismo e a indiferença, que Fanon verifica nas queixas que os jovens africanos fizeram à Mounier, é explorado por Mounier ao versar sobre a constituição da pessoa na filosofia personalista⁸⁰.

Como buscamos demonstrar anteriormente, para Mounier, a pessoa não é um simples objeto, mas uma existência única e irreduzível, marcada por liberdade, interioridade e transcendência — um “ser-para” (MOUNIER, 1974, p. 81) em constante movimento relacional e projeto inacabado. Na formação desta concepção, Mounier dialoga criticamente com Proudhon, incorporando sua denúncia contra o poder desumanizador e a

⁸⁰ É válido lembrarmos que, em *Os condenados da Terra*, Fanon argumenta que a libertação exige a remoção concreta do opressor e a criação de uma nova ordem social. O colonizado vive em estado de vigilância e tensão emocional, com afetos intensificados e uma presença permanente da dominação em sua vida cotidiana. Essa condição gera um ressentimento profundo, alimentado por inveja, ódio e desejo de reversão da ordem colonial (ROLLINS, 2007).

objetificação do ser humano, assim como sua defesa da justiça como princípio ético fundamental. Do anarquismo proudhoniano, o personalismo absorve a noção de “pessoas coletivas”, que ajuda a pensar a realização humana na comunidade sem cair no anonimato da massa (MOUNIER, 1974).

Mounier nutria, de fato, uma simpatia inata pelo anarquismo, embora mantivesse reservas teóricas claras (BURGOS, 2018). Ele apreciava o entusiasmo anarquista pela liberdade, seu interesse genuíno pelos pobres e sua crítica contundente ao capitalismo, incorporando tais ideais em escritos sobre apoio mútuo entre trabalhadores, autogestão e federalismo. Contudo, divergia em relação à autoridade: enquanto o anarquismo tendia a rejeitar o poder em si, Mounier defendia que o poder é necessário para o bem comum. A autoridade, para ele, é legítima somente se estiver a serviço da pessoa, sem esmagar sua individualidade, podendo inclusive limitar interesses individuais em prol da coletividade. Seu ideal comunitário, descrito por ele como algo “sonhado pelos anarquistas” — uma “pessoa de pessoas” movida puramente pelo amor —, era reconhecidamente quase inacessível neste mundo (BURGOS, 2018).

Contudo, Mounier enfatiza que a pessoa só se constitui plenamente através das forças de ruptura — na capacidade de dizer “não” às pressões despersonalizantes e na coragem de escolher a luta pela dignidade mesmo ao preço do sacrifício. A verdadeira afirmação da pessoa acontece nesse gesto permanente de resistência e transcendência. Ainda que a pessoa seja existência encarnada, há transcendência na medida em que busca personalizar-se; em outros termos, a ruptura corresponde à luta da pessoa para não reduzir sua humanidade a categorias que a encerram.

Nesse sentido, podemos observar a proximidade entre Fanon e Mounier quando o autor afirma: “Aquele que hesita em me reconhecer se opõe a mim. Em uma luta feroz, aceito sentir o tremor da morte, a dissolução irreversível, **mas também a possibilidade da impossibilidade**” (FANON, 2020, p. 229, grifo nosso). Ainda que possa parecer contraditório, Fanon argumenta que somente por meio da luta a diferença pode ser reconhecida, isto é, que a abertura ao imprevisível e ao incerto constitui condição da própria liberdade.

Como observa Renault, “à antidualética colonial, Fanon opõe uma dialética do amor” (RENAULT, 2011, p. 115)⁸¹. O problema central do colonialismo não reside apenas

⁸¹ Tradução livre de: “À l’antidialectique coloniale, Fanon oppose une dialectique de l’amour”.

na dominação política, mas no bloqueio das condições de reconhecimento mútuo entre as consciências. Inspirando-se tanto no jovem Hegel quanto na tradição personalista, Fanon concebe inicialmente a libertação como possibilidade de reconciliação humana fundada na reciprocidade e na doação de si. A luta aparece, assim, não como destruição do outro, mas como tentativa de restituir a relação humana que o sistema colonial tornou impossível.

Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus amigos: “Sejamos gentis com os negros...”. Então os senhores brancos, queixando-se, pois aquilo lhes era muito penoso, decidiram alçar os **homens-máquinas-bestas** à categoria suprema de *homens* [sic.] (Ibid., p. 230, itálico do autor, grifo nosso).

Na filosofia personalista, a ideia de “homem-máquina” ou “homem-objeto” encarna a redução da complexidade, liberdade e dignidade da pessoa a algo impessoal, utilizável, previsível e destituído de interioridade ou mistério (MOUNIER, 1974). Assim, ao ser “elevado” à categoria de ser humano, veremos que o negro passa a ver a si mesmo pelos olhos do branco. Para exemplificar isso, dentre outras fontes, Fanon se utilizou da literatura.

Retornando ao capítulo dois de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon discute o romance semiautobiográfico escrito por Lucette Céranus, a história de Mayotte Capécia, personagem de *Je suis Martiniquaise*, publicado em 1948. A narrativa central gira em torno do desejo de Mayotte, uma mulher negra, de se casar com um homem branco. Na trama, ela descreve seu amor por um branco chamado André e sua disposição em aceitar tudo dele, sem fazer exigências, a não ser “um pouco de brancura em sua vida” (FANON, 2020, p. 58).

Considerando a alienação do negro a partir das referências psicanalíticas, Fanon dirá que a busca por “lactificação” ou “branquear a raça” (Ibid., p. 62) trata-se de uma neurose situacional⁸². “o negro escravo de sua inferioridade, o branco escravo de sua superioridade, ambos se comportam em função de uma linha mestra neurótica” (Ibid., p. 74). Deste modo, o aspecto para o qual Mounier (1962b [1948]) já havia chamado a atenção de Fanon, trata-se do profundo complexo de inferioridade — criado e cultivado pelo próprio colonizador — que fazia com que os colonizados se vejam através dos olhos

⁸² É válido lembrarmos aqui o debate de Fanon com Octave Mannoni, em que o autor argumenta que não há um complexo de dependência do colonizado para com o colonizador preexistente ao colonialismo.

do colonizador. Do romance de Mayotte, Fanon argumenta “É por se sentir inferior que a negra aspira a ser admitida no mundo branco” (Ibid., p. 73-74). Assim, a conexão que Fanon estabelece com Mounier, busca revelar como a dominação colonial produz não apenas sujeitos subjugados, mas subjetividades dilaceradas.

Em última instância, é precisamente o tema da consciência dividida — a experiência de perceber a si mesmo através do olhar do outro, que atravessa toda a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* — que marca o distanciamento de Fanon em relação a Sartre e, ao mesmo tempo, o aproxima, em certa medida, de Emmanuel Mounier. No interior do debate entre o personalismo e o existencialismo, delineiam-se críticas centrais à maneira como a tradição existencialista concebe a alteridade e a relação com o outro, uma vez que na tradição “existencialista, seja Pascal ou Kierkegaard, Jaspers ou Heidegger, e mesmo Sartre, há uma dupla tendência, para o solipsismo e o pessimismo, que às vezes se afastam radicalmente do personalismo” (MOUNIER, 1962c [1947], p. 236)⁸³. Segundo essa crítica, o existencialismo tende a considerar o mundo como algo desnecessário. “Ele é esquecido ou descoberto apenas como nada e absurdo” (Ibid., p. 237)⁸⁴ favorecendo o retraimento na interioridade, a exaltação da solidão trágica e uma certa indiferença nas questões públicas. O personalismo, recusa essa propensão ao solipsismo e a indiferença. Pelo contrário, afirma que o ser humano realiza-se tanto pela interioridade quanto pela objetividade e que sua vocação inclui o engajamento no mundo e na história.

Assim, a crítica de Mounier (1962a; 1962c) a Sartre é particularmente incisiva. Analisando essa questão, Renault (2011) argumenta que ao historicizar a divisão psíquica do colonizado, Fanon fará da própria divisão a regra do mundo colonial, contudo, de acordo com Mounier (1962a [1947]), o medo do duplo está presente logo nas primeiras páginas de *O Ser e o Nada*⁸⁵. De acordo com o filósofo personalista “desde Nietzsche, o pensamento moderno tem sido assombrado por uma fobia do ‘mundo de trás’. Ele evoca o andarilho noturno que teme sua sombra mais do que o silêncio que o cerca” e completa o autor “um outro que não é um outro, um estranho que surgiu de mim e está ligado a mim, um nada que não me deixa ir e me obceca mais do que a mim mesmo” (Ibid., p. 165),

⁸³ Tradução livre de: “Il y a cependant dans la tradition plus proprement existentialiste, qu’il s’agisse de Pascal ou de Kierkegaard, de Jaspers ou de Heidegger, et même de Sartre, une double pente, vers le solipsisme et le pessimisme, qui Pécartent parfois radicalement du personnalisme tel que nous l’enten- dons”

⁸⁴ Tradução livre de: “Le monde, dans cette perspective, comme on le dira plus tard, est vraiment de trop. Il s’oublie, ou ne se découvre que comme néant et absurdité”.

⁸⁵ Interpretação do seguinte trecho “Je suggère a Sartre d’appliquer la psychanalyse existentielle à cette phobie du Double, puisque aussi bien elle n’est pas absente des premières pages de *l’Être et le Néant*” (MOUNIER, 1962a [1947], p. 165)

assim, embora Sartre trabalhe com o dualismo ontológico em-si/para-si, ele rejeita a clivagem da consciência, vista como pura intencionalidade. Deste modo, por mais que a visão maniqueísta de Sartre seja importante para Fanon, ele rompe com essa visão ao adotar a dissociação psíquica como irreduzível sem possibilidade de síntese (RENAULT, 2011).

2.4 GUERREIRO RAMOS E O PERSONALISMO: O NASCIMENTO DO JOVEM POETA DIVIDIDO

De modo semelhante à análise realizada sobre as convergências entre Fanon e a revista *Esprit*, aplicamos o mesmo método ao pensamento de Guerreiro Ramos. Embora, a nosso ver, não seja possível uma separação rígida entre elementos explícitos e implícitos em sua obra, adotamos essa distinção com o objetivo de ampliar e evidenciar os pontos de contato entre os dois autores. Ao refletir sobre o personalismo em Ramos, reconhecemos a complexidade já apresentada por estudos anteriores, como os de Oliveira (1995), Azevedo (2006), Barbosa (2004) e Caldas (2021). Ainda assim, buscamos nos orientar prioritariamente pelos próprios escritos de Guerreiro Ramos.

2.4.1 Guerreiro Ramos e as aproximação explícitas com a revista *Esprit*

A relação de Guerreiro Ramos com o personalismo está profundamente ligada ao seu contexto de formação intelectual: foi durante a juventude que o autor entrou em contato com o “pensamento católico do grupo *Esprit*” (OLIVEIRA, 1995, p. 29). Como buscamos demonstrar no primeiro capítulo, desde a década de 1930, o campo intelectual católico brasileiro, no qual Ramos se inseriu, era atravessado por debates em torno do personalismo, especialmente por meio de instituições como o Centro Dom Vital e de figuras como Alceu Amoroso Lima. Além disso, sua trajetória social o levou a enxergar na Igreja Católica um caminho de ascensão intelectual, o que facilitou sua aproximação com repertórios filosóficos e políticos circulantes nesse meio (OLIVEIRA, 1995; BARBOSA, 2004; AZEVÊDO, 2006; CALDAS, 2021).

Entretanto, esse mesmo campo católico não pode ser compreendido apenas como um espaço de formação espiritual e intelectual: ele também se articulava, nos anos 1930, a uma gramática antidemocrática e a uma crítica sistemática à modernidade liberal, frequentemente marcada por uma retórica de “decadência” do mundo moderno e por um antagonismo radical ao comunismo (CASSIMIRO, 2025). Nesse quadro, as fronteiras ideológicas entre o tradicionalismo católico e o fascismo mostravam-se, em certos momentos, particularmente tênues, e o integralismo brasileiro emergia como alternativa política capaz de oferecer, em linguagem nacional, uma promessa de regeneração espiritual da civilização ocidental (CASSIMIRO, 2025). Trata-se de uma filosofia da história orientada por um ideal de renascimento — uma palingenesia⁸⁶ — que aproximava, em termos simbólicos, a mística católica de projetos autoritários de “revolução” e “ordem” (CASSIMIRO, 2025).

Essa ambivalência importa para o nosso argumento por uma razão decisiva: ela mostra que o personalismo não operou, no Brasil, como uma linguagem unívoca, podendo ser mobilizado tanto como justificativa de uma harmonia hierarquizada — na qual o espiritual deveria orientar o político — quanto, em momento posterior, como instrumento de crítica às alianças entre catolicismo reacionário e integralismo (CASSIMIRO, 2025). Nesse sentido, ao lado do ambiente católico em que Guerreiro Ramos se forma, deve-se reconhecer que o personalismo também participa, no pós-guerra, de uma revisão interna que associa o integralismo à violência e desloca o pensamento católico de seu “direitismo” anterior, abrindo caminho para uma cultura política mais humanista e crítica (CASSIMIRO, 2025). Esse deslocamento não ocorreu isoladamente no Brasil, mas conectava-se a um movimento intelectual mais amplo do personalismo europeu, no qual jovens pensadores buscavam reformular o humanismo cristão em chave crítica diante das crises políticas do entreguerras.

É precisamente nesse momento de reconfiguração do pensamento católico — no qual o personalismo passa de linguagem de ordem para linguagem de crítica — que se deve situar a aproximação intelectual de Guerreiro Ramos com os círculos personalistas franceses, especialmente aqueles articulados em torno das revistas *Esprit* e *L'Ordre Nouveau*. Essa aproximação constituiu elemento estruturante de sua formação intelectual durante os anos 1930.. Além da revista *Esprit*, podemos destacar também o periódico *L'ordre Nouveau*, influências que, neste período de juventude, podem ser verificadas,

⁸⁶ Renascimento espiritual, restauração moral, regeneração total de uma sociedade em crise.

sobretudo, em duas publicações de Guerreiro Ramos dos anos 1930, são elas: *O drama de ser dois*, livro de poesia, publicado em 1937 e *Introdução à Cultura* de 1939. Sobre este período, em que atuou como crítico literário no jornal *O Imparcial*, o autor argumentou: “eu era muito influenciado pela revista francesa *L’Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier, com quem mantive uma certa correspondência” e continuou: “Estava muito a par também de uma outra revista que se chamava *L’Ordre Nouveau*, dirigida por Arnaud Dandieu [sic], cujo livro — não me lembro mais do título — foi de grande importância para mim” (RAMOS, 1995a, p. 133).

O livro ao qual Guerreiro Ramos afirma não se recordar do título pode ser identificado, muito provavelmente, como *La révolution nécessaire*, obra que Dandieu escreveu em co-autoria com Robert Aron, em 1933. Arnaud Dandieu (1897-1933) foi uma figura central na fundação do movimento que se tornou a revista *L’Ordre Nouveau*, ao lado de Robert Aron. Dandieu é descrito por Aron (1973) como um pensador de notável originalidade e influência, cuja vida foi marcada por intensa atividade intelectual e engajamento com os grandes dilemas de sua época. Sua formação intelectual combinou influências do socialismo libertário com críticas contundentes ao estatismo, ao capitalismo financeiro e ao totalitarismo emergente na Europa dos anos 1930. Assim, de acordo com Aron (1973), Dandieu se destacou por uma visão política radicalmente inovadora, fundamentada naquilo que chamou de “revolução necessária” — uma transformação de cunho personalista que buscava conciliar liberdade individual, justiça social e renovação espiritual.

Se por um lado, no livro de poesias é possível aproximar Ramos de Mounier e do personalismo a partir da interpretação do sentido de sua poesia, ao que tudo indica, em *Introdução à Cultura* (1939), Guerreiro Ramos está lendo os seguintes números da revista *Esprit*: Vol.3, nº 25, 1º outubro, 1934, acreditamos que seja a esse volume que o autor se refere, pois ele faz a seguinte citação na nota de rodapé número 5, da página 17 “*Esprit* - Nº especial sobre 'reabilitação da arte'” e, o volume em questão trata-se de um número especial intitulado “*L’art et la révolution spirituelle*”. Além disso, na referida nota de rodapé, Guerreiro Ramos referencia o seguinte trecho no corpo do texto “aristocracia de direito divino” (RAMOS, 1939, p. 17) e, no artigo: *Préface a une réhabilitation de l’art de l’artiste*, de Emmanuel Mounier, aparece a seguinte frase “*Consacré par un certain romantisme dans une aristocratie de droit divin*” (MOUNIER, 1934, p. 13, grifo e negrito nosso).

Já nas notas de rodapé nº23 a 28, no subtópico 2, A Tragédia do Humanismo, página 58 e 59, acreditamos que Guerreiro Ramos cite o Vol. 4, nº 37, de 1º outubro, 1935. Em relação a essa revista, acreditamos que o autor esteja citando, sobretudo, o texto *Déclaration Colleticve*, presente na seção *Notre Humanisme*, pois, em um trecho entre aspas, encontramos os seguintes dizeres: “a ‘realidade espiritual do homem e não as ideologias’” (RAMOS, 1939, p. 58) e no texto da revista *Esprit* encontramos a seguinte passagem “*Mais il s’agit pour nous de sauver la réalité spirituelle de l’homme, et non pas les idéologies*” (MOUNIER, 1935, p. 9, grifo e negrito nosso).

Em específico na nota nº 23, Guerreiro Ramos diz: “A vocação central do homem [sic] não é, em duas palavras, a dominação das forças da natureza” e continua “Ou si se prefere uma formula mais ampla: a dominação das forças da natureza não é, nem o meio infalível, nem o meio principal para o homem [sic] realizar sua vocação” (RAMOS, 1939, p. 58). E na declaração de humanismo da revista encontram-se as seguintes palavras do filósofo, vejamos: “*La vocation centrale de l’homme n’est pas, en deux mots, la domination des forces de la nature. Ou si l’on préfère une formule plus large : la moyen principal pour l’homme de réaliser sa vocation*” (MOUNIER, 1935, p. 9. grifo nosso), a correspondência segue com as demais notas do capítulo.

Já em: Indivíduo e Pessoa Humana, na página 84, nas notas de rodapé nº 26 e 27, Guerreiro Ramos cita *Esprit* - nº 28, todavia, acreditamos que o autor esteja na verdade se referindo ao Vol. 3, nº 27, de 1º de dezembro de 1934 e, mais precisamente, ao texto *Qu’est-ce Que Le Personnalisme*, de Emmanuel Mounier. Comparemos os trechos. Diz o sociólogo brasileiro na referência da nota nº 27: “A pessoa está sempre além da personalidade atual, é supra-conciente e supra-temporal, mais vasta do que as visões que se tem dela, mais interior do que as construções que se tentam fazer dela” (RAMOS, 1939, p. 84); já o filósofo francês diz: “[...] *ma personne n’est pas ma personnalité*. Elle est au delà, supraconsciente et supratemporelle, une *unité* donnée, non construite, plus vaste que les vues que j’en prends, plus intérieure que les reconstructions que j’en tente” e continua “Elle est une *présence* en moi” (MOUNIER, 1934, p. 361, grifos do autor). Além da revista *Esprit* — que Guerreiro Ramos acesse em seu momento mais anarquista e proudhoniano, entre 1932 e 1939 (WINOCK, 1975) —, há também referência a revista *L’Ordre Nouveau*: 3º ano, nº18, fevereiro de 1935 e outros textos relevantes para a formação do personalismo francês.

A profundidade dessa relação intelectual parece se refletir também na iniciativa de Guerreiro Ramos de criar um periódico próprio. Em 1938, juntamente com Afrânio Coutinho e Antônio Osmar, ele fundou a revista *Norte*, possivelmente inspirado pelo mesmo espírito que havia levado jovens intelectuais franceses a lançarem suas próprias publicações como forma de expressar inquietações individuais e coletivas. Embora a revista tenha tido apenas um número, seus autores dedicaram-se a refletir sobre a crise do humanismo, destacando a decadência do ser humano, da cultura e da civilização. O artigo publicado por Guerreiro Ramos *O problema do humanismo*, foi republicado em seu livro *Introdução à cultura*, com um novo título: *A noção de humanismo* (OLIVEIRA, 1995; BARBOSA, 2004; AZEVÊDO, 2006).

Além das aproximações já destacadas, é válido mencionar que em 1936 o jovem poeta baiano teve um contato pessoal com Jacques Maritain, uma importante fonte para Mounier. A passagem de Maritain por Salvador e pelo Rio de Janeiro, em direção à Argentina, revelava “uma rede de relações que vinha sendo estabelecida entre intelectuais franceses, russos e brasileiros” (AZEVEDO, 2006, p. 38)⁸⁷. Vejamos as palavras do sociólogo sobre o encontro:

[Eu] tinha ligações pessoais com Jacques Maritain. Inclusive, ele passou uma vez pela Bahia, e o seu navio encostou no porto. Nós sabíamos, pelo jornal, que o navio traria o grande filósofo Jacques Maritain. Fomos lá e mandamos chamá-lo. Naturalmente, ele não esperava que pudesse ter um contato com intelectuais na Bahia. Ele veio, e nós nos apresentamos como seus leitores. [...] e ele ficou surpreso com o conhecimento acurado que nós tínhamos da sua obra. Não conteve a surpresa e nos perguntou: “Mas como é possível isto?”. O Afrânio Coutinho e eu éramos as principais pessoas que estavam lá. E nós dissemos que acompanhamos aquilo, que éramos profundamente influenciados por ele. (RAMOS, 1995a, 133-134).

Ainda sobre esse encontro, Ramos (1995a) relatou que seu livro de poemas *O drama de ser dois* (1937) foi dedicado a Nikolai Berdiaev e que, por meio de Jacques Maritain, solicitou que uma cópia fosse entregue ao filósofo, que lhe respondeu com uma carta. Anos depois, já após a morte de Berdiaev, a cunhada do pensador escreveu a Ramos pedindo que ele redigisse um artigo em homenagem ao filósofo — texto que, no entanto,

⁸⁷ Sobre a rede de intelectuais católicos que vinha se formando e o papel de Jacques Maritain nesta, veja a tese de Ariston de Azevêdo, intitulada: *A Sociologia Antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos*, de 2006. Particularmente o capítulo 2, intitulado: *Um encontro casual em Salvador*, p. 37-46.

jamais chegou a ser escrito. Apesar disso, o sociólogo sempre fez questão de reconhecer a profunda influência que Berdiaev exerceu sobre sua vida intelectual.

Assim, relativamente ao eixo central dessas aproximações, podem ser resumidas “na ideia de uma ‘revolução personalista e comunitária’, *à la* Mounier, que se contrapõe à revolução materialista configurada tanto pelo fascismo quanto pelo comunismo” e pode ser interpretada a partir das seguintes dicotomias conceituais “cultura *versus* civilização; pessoa *versus* indivíduo; orgânico *versus* mecânico; sentimento trágico da vida *versus* sentimento burguês da existência; sofrimento *versus* ressentimento”, sendo que, as primeiras, são representativas da proposta da revista *Esprit* e do “sonho” de Guerreiro Ramos; enquanto as últimas, retratam o mundo contemporâneo em crise, que deveria ser revolucionado (OLIVEIRA, 1995, p. 30, grifos da autora).

Deste modo, podemos argumentar que a “matriz do pensamento de Guerreiro Ramos [Mounier, Berdiaev, Dandieu, etc.] deixa marcas profundas mesmo em suas obras posteriores” (Ibid., p. 36), essa base filosófica será essencial para compreender a formação da *metateoria*⁸⁸ que orienta, posteriormente, de forma mais profunda, o pensamento sociológico de Guerreiro Ramos. Todavia, com certas mediações, “no lugar de cultura espiritual da pessoa, as ciências sociais, a industrialização, o papel do Estado, a consciência do povo”, assim “Guerreiro seculariza a temática das primeiras obras, mas seu discurso guardará as bases dessa matriz seminal” (Ibid., p. 36).

Dadas algumas das aproximações explícitas, abaixo buscaremos demonstrar como esse cenário filosófico orientou a maneira como Guerreiro Ramos refletiu acerca da racialização do indivíduo. Como o autor combinou personalismo, sobretudo a partir da distinção entre pessoa e indivíduo e negritude francófona, criando aquilo que Barbosa (2004) define como “personalismo negro”, um núcleo simbólico que orientou a práxis e o pensamento de Guerreiro Ramos em relação à condição do negro no Brasil e no mundo. Uma perspectiva humanista que se expressa na luta pela desalienação do negro e pela afirmação de sua dignidade como pessoa.

⁸⁸ “A metateoria compõe-se de conceitos filosóficos que desenham o plano dentro do qual a teorização social e a sociológica desenvolvem-se” (CALDAS, 2021, p. 53).

2.4.2 Aspectos teóricos da relação entre Guerreiro Ramos e a filosofia personalista

Como já mencionamos, os tons mais intensos do personalismo estão presentes nos escritos de juventude de Guerreiro Ramos, especialmente em *O drama de ser dois* (1937) e *Introdução à cultura* (1939). Adicionalmente, como os intérpretes de seus trabalhos de juventude — sobretudo de sua produção poética⁸⁹ — argumentaram, as origens de sua trajetória intelectual podem ser encontradas em seus poemas iniciais. Portanto, é por meio de sua poesia e de sua noção de cultura que podemos compreender como o jovem literato interpretava a filosofia personalista.

Antes de discutir as variações internas da recepção do personalismo entre intelectuais católicos, é importante situar que, nos anos 1930, esse repertório circulava em um campo religioso-intelectual marcado por tensões entre espiritualidade, projeto político e crítica à modernidade liberal. Conforme argumenta Cassimiro (2025), catolicismo e integralismo partilhavam, em graus variados, uma gramática comum de oposição ao individualismo liberal e ao secularismo, frequentemente articulada a uma visão de “regeneração espiritual” da sociedade. Essa proximidade não implica reduzir o personalismo a um subproduto do integralismo; ao contrário, o próprio desenvolvimento posterior do personalismo — especialmente via Maritain — ofereceu bases para uma crítica do reacionarismo e para a revisão semântica que distanciou setores católicos do fascismo e do integralismo no pós-guerra (CASSIMIRO, 2025).

Ao discutir a recepção do personalismo no Brasil, Caldas e Ribeiro (2023) demonstram que diferentes intelectuais católicos mobilizaram essa tradição filosófica de maneiras profundamente distintas. Embora figuras como San Tiago Dantas também tenham se apropriado do personalismo, sua leitura não constitui o foco deste trabalho. Vinculado ao ambiente do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* — espaços em que, nos anos 1930, a crítica católica à modernidade liberal podia também dialogar com gramáticas políticas antiliberais mais amplas (CASSIMIRO, 2025) —, Dantas operou o personalismo sobretudo como instrumento de reforma institucional e estabilização social, inspirado pelo personalismo neotomista de Jacques Maritain, no qual o Estado aparece como mediador do

⁸⁹ Os primeiros intérpretes dos trabalhos de juventude, especialmente dos poemas de Guerreiro Ramos, foram: João Eurico Matta (1983b); Gerardo Mourão (1983) e Raul Antelo (1984; 2016). Recentemente Azevedo e Albernaz (2016) publicaram artigo com esse objetivo. É válido mencionar que, com exceção de Raul Antelo e Ariston Azevedo e Renata Ovenhausen Albernaz, os demais intérpretes tiveram contato pessoal com Guerreiro Ramos.

Bem Comum e a transformação social assume caráter gradual e ordenado (CALDAS; RIBEIRO, 2023).

A relevância dessa comparação reside precisamente no contraste: enquanto, em Dantas, o personalismo tende a funcionar como linguagem de reforma moral da ordem existente, em Guerreiro Ramos ele assume caráter heterodoxo e crítico. Conforme argumentam Caldas e Ribeiro (2023), Ramos, atuando na periferia do campo católico e influenciado por vertentes existencialistas do personalismo, aproxima-se de uma interpretação militante da filosofia da pessoa, concebendo-a como instrumento de combate contra a desumanização moderna. O personalismo deixa, assim, de ser apenas fundamento ético da ordem para tornar-se princípio de contestação histórica, no qual a liberdade espiritual da pessoa não pode submeter-se passivamente às estruturas sociais estabelecidas.

É nesse sentido que o personalismo ramosiano não se traduz em conservadorismo religioso, mas em uma verdadeira práxis de ruptura. Sua trajetória social — marcada pela condição de homem negro oriundo de setores subalternizados no pós-abolição — favoreceu uma leitura do personalismo como linguagem de libertação, e não de estabilização social (CALDAS; RIBEIRO, 2023). Essa inflexão permite compreender por que, nos textos de juventude, cultura e pessoa aparecem inseparáveis da luta contra a objetividade desumanizante do mundo moderno.

Para Ramos, a cultura não se confunde com a civilização: enquanto esta corresponde às expressões materiais e temporais de um povo, aquela é de natureza espiritual, constituindo o núcleo que justifica e orienta a própria existência civilizacional. Definida como a “ideia interpretativa do mundo” (RAMOS, 1939, p. 11), a cultura é uma síntese abrangente do saber humano, que transcende especializações e se manifesta como um conhecimento integrado e generalista, essencial à formação plena da pessoa — um dos principais pontos de convergência entre Guerreiro Ramos e Emmanuel Mounier (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

A concepção da pessoa como fundamento da cultura constitui um dos eixos centrais de convergência entre Ramos (1939) e Mounier (1962a [1947]; 1974). Ramos (1939) estabelece uma distinção fundamental entre o indivíduo — figura reificada, egocêntrica e alienada — e a pessoa, entendida como um ser dotado de vocação, espiritualidade e abertura à vida comunitária. Para ele, a cultura realiza-se como expressão concreta da pessoa em sua luta contra a objetividade desumanizante do mundo e em direção à própria

humanização. Mounier (1962a [1947]; 1974), por sua vez, estrutura toda a filosofia do personalismo sobre a premissa de que a verdade do ser humano só se realiza plenamente na comunhão com os outros. Em ambos os autores, portanto, a cultura é concebida como um processo contínuo de personalização e espiritualização.

É justamente a partir dessa centralidade da pessoa que Ramos desenvolve temas como o exílio, recorrente em sua produção poética. Nesse horizonte cultural e espiritual, emerge a duplicidade da condição pessoal: simultaneamente divina e mundana, marcada tanto pela transcendência quanto pelo enraizamento histórico. Tomado pela nostalgia de uma pátria transcendente perdida, o poeta expressa sua condição com as seguintes palavras:

É uma saudade longínqua
De um céu
Que eu entrevi
Nos grotões de mim mesmo (Ramos, 1937c, p. 14).

Assim, a mediação entre interioridade e mundo externo, central tanto no pensamento de Ramos quanto no de Mounier, ecoa a influência de Maurice Blondel⁹⁰ — cuja filosofia da ação propõe que a pessoa se realiza no entrelaçamento entre imanência e transcendência (RICŒUR, 1950; MOUNIER, 1974; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025). Mounier retoma essa ideia ao afirmar que o corpo, longe de ser mero suporte da vida espiritual, é seu mediador: é pela ação no tempo e no espaço que a pessoa se constitui. Nesta perspectiva filosófica, ao contrário do *Cogito Ergo Sum* cartesiano, “Quando se parte, já se acha em marcha; está-se em plena esfera da existência humana; vive-se, sente-se viver, existe-se, portanto, é-se, se se quiser uma forma de Cogito” (Severino, 1974 p. 31).

Essa dialética (corpo versus espírito), que Mounier desenvolve mais sistematicamente após a Segunda Guerra Mundial (RICŒUR, 1950; SEVERINO, 1974), permanece presente na concepção ramosiana segundo a qual a humanização do ser humano

⁹⁰ Maurice Blondel (1861-1949) foi um filósofo católico influente, conhecido por sua filosofia da ação, sua dialética imanência-transcendência, e sua tentativa de reconciliar o pensamento moderno com a fé cristã. Sua obra teve um impacto duradouro na teologia católica e foi reconhecida por Emmanuel Mounier (1974) como uma fonte intelectual significativa para o Personalismo. Confira mais sobre a filosofia de Maurice Blondel em: <<https://iep.utm.edu/maurice-blondel/>>. Consultado em: 05/09/2023. É válido destacar que Blondel foi uma referência importante para Henri Lefebvre (1976) e Lefebvre (1976) é citado por Oliveira (1995, p. 92) como uma referência do movimento que os jovens franceses do pós-Segunda Guerra estavam empreendendo buscando distanciar-se do intelectualismo da Sorbonne e do bergsonismo (Henri Bergson - 1859-1941) do Collège de France.

depende de um “combate espiritual” contra os determinismos naturais e sociais. Assim, o poeta não rejeita a mundanidade, mas a acolhe como um fardo inerente à condição humana.

De lá vim rolando no tempo através de muitas gerações.
Sinto o peso de toda a tristeza do mundo.
Da tristeza de todas as éras (Ramos, 1940a, p. 83).

Deste modo, em seus escritos da década de 1930, Ramos concebe a “personalidade” como uma realização parcial da vocação da pessoa. Para ele, o processo de personalização ocorre por meio de uma tensão entre valores espirituais e coerções sociais. Trata-se de um esforço ativo de unificação da vida interior e dos atos cotidianos sob um conjunto coerente de valores, enfrentando, de um lado, a pressão do conformismo social necessário à sobrevivência e, de outro, a exigência da interioridade espiritual que impulsiona o ser humano à sua realização mais elevada. Essa concepção ressoa fortemente com a proposta de Mounier, que também via a pessoa como um ser em construção, orientado por uma liberdade que se afirma na ação concreta e cuja dignidade se revela na luta contra as forças de alienação e reificação impostas pela sociedade (MOUNIER, 1974; RICŒUR, 1950).

Nos textos iniciais de Mounier, entre eles aqueles aos quais Guerreiro Ramos se referencia, já estavam presentes, ainda em estado inicial, as intenções fundamentais de sua obra: a oposição ao individualismo burguês e a valorização da pessoa como unidade interior generosa, criadora e inserida na história (MOUNIER, 1974; RICŒUR, 1950). Assim como Ramos opõe a “personalidade” (em processo) à alienação do indivíduo reificado, Mounier contrapõe a pessoa ao “indivíduo” fragmentado e defensivo, típico da civilização moderna. Para ambos os autores, a verdadeira realização humana não se dá por fuga do mundo, mas por sua transfiguração ativa.

Neste universo teórico-conceitual, embora Deus permaneça como transcendência pura e jamais se revele diretamente em qualquer aspecto do mundo, Ele é, ao mesmo tempo, imanente à natureza interior do ser humano — uma presença íntima que não se impõe de fora, mas se insinua no âmago da consciência. É a essa dimensão profunda que Guerreiro Ramos se refere em sua obra poética, especialmente ao afirmar: “Tu me fizeste infeliz revelando-me a Tua presença em mim” (Ramos, 1937d, p. 254). Essa revelação interior provoca um impulso de ruptura com o mundo objetivo e reificado, pois criar, para

o jovem poeta personalista, é justamente destruir o já dado e manifestar o novo. O jovem personalista baiano assume esse destino trágico ao declarar, em *Canto de Rebeldia*:

Deus me tornou rebelde.
Deus me inspirou a Santa Rebeldia (Ramos, 1937b, p. 452).

No poema *Não*, o jovem Guerreiro Ramos ergue sua voz contra a objetificação do mundo ao afirmar: “É preciso assumir uma atitude de destruição e de inconformismo diante da ossificação da vida” (Ramos, 1937e, p. 169). Aceitando o chamado divino à criação, o poeta posiciona o transcendente em confronto com o social.

Assim, enquanto Mounier (1962a [1947]; 1974) fundamenta seu personalismo na crise histórica provocada pela Primeira Guerra Mundial, para o jovem Ramos (1937; 1939) a crise do humanismo não se limita a um fenômeno histórico, mas revela uma ruptura profunda na civilização: o ser humano moderno perdeu sua medida interior, sua vocação e espiritualidade, entrando em um processo crescente de desumanização. Com o tempo, porém, ao se debruçar sobre a questão racial no Brasil, sua abordagem torna-se mais concreta, articulando o personalismo às estruturas sociais marcadas pelo colonialismo e pelo racismo. Nesse contexto, emerge o *niger sum* como símbolo de inconformismo e força transformadora diante da exclusão e da decadência social.

2.4.2.1 Aspectos teóricos da relação entre Guerreiro Ramos e a filosofia personalista: o problema do indivíduo racializado

O primeiro esforço sistemático de Guerreiro Ramos para integrar o personalismo à análise das relações raciais emerge durante sua atuação com práticas de sociodrama e psicodrama⁹¹ no Teatro Experimental do Negro (TEN). Um marco desse momento é o artigo “Uma experiência de grupo-terapia”, publicado na Revista Quilombo em julho de 1949. O texto expressa de forma clara o dilema teórico enfrentado por Ramos à época: a

⁹¹ Para Guerreiro Ramos, o psicodrama e o sociodrama eram instrumentos terapêuticos usados no Teatro Experimental do Negro (TEN) com o objetivo de ajudar pessoas negras a superar os bloqueios psicológicos causados pelo racismo e a assumir positivamente sua identidade racial. Inspirado na psicoterapia de J.L. Moreno (1889-1974), Ramos via essas práticas como uma forma de “uso terapêutico do teatro”, voltada à afirmação da negritude e à realização plena da personalidade negra. Essa abordagem estava alinhada com seu ideal de um “personalismo negro”, em que o saber e a ação social promovem a libertação interior e a humanização do indivíduo negro (RAMOS, 1949; 1950a 1950b; 1950c). Confira também o documentário: <  ALBERTO GUERREIRO RAMOS PIONEIRO DO PSICODRAMA BRASILEIRO >, de autoria de Terezinha Malaquias. Consultado em: 10/04/2025. Veja também Malaquias (2020).

tentativa de conciliar as concepções personalistas desenvolvidas em sua formação inicial com os pressupostos da sociologia norte-americana, especialmente aqueles que o sociólogos havia assimilados nos anos anteriores⁹² (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

Nesse artigo, convivem duas perspectivas em tensão: por um lado, o paradigma da assimilação e da aculturação; por outro, a retomada de posições mais radicais sobre o papel da arte na transformação da pessoa. De um lado, Ramos identifica no TEN um instrumento de adaptação do negro aos padrões sociais da classe dominante, ao afirmar que “o conhecido líder [Abdias do Nascimento] descobriu uma pista jamais suspeitada entre nós, ou seja, de pelo teatro adestrar⁹³ os homens de cor nos estilos de comportamento de classe média e superior” (Ramos, 1949, p. 7). De outro, aproxima a proposta do TEN da experiência do grupo ligado à revista *L'Ordre Nouveau*, destacando em ambos o propósito de promover “a reconstrução social através da pessoa humana” (Ibid., p. 7).

Essa tensão reaparece no texto “Apresentação da grupo-terapia”, publicado em 1950, no qual Ramos identifica como problema central de seu tempo o “desajustamento entre a estrutura da sociedade e a natureza humana” (Ramos, 1950b, p. 6). Essa formulação ecoa diretamente a distinção entre indivíduo e pessoa tal como concebida pelo personalismo. Entretanto, no contexto brasileiro, essa distinção adquire um alcance político mais radical. Se, em determinados setores do pensamento católico dos anos 1930, a crítica ao individualismo liberal podia sustentar projetos de organização social baseados em uma “harmonia hierarquizada”, na qual o espiritual deveria ordenar o político e legitimar formas de autoridade social (CASSIMIRO, 2025), em Guerreiro Ramos o personalismo desloca-se em direção oposta. A experiência racial brasileira impede que a pessoa seja pensada como simples integração ordenada ao corpo social, pois a própria ordem social

⁹² Nos anos 1940, Guerreiro Ramos entrou em contato com os pressupostos da sociologia norte-americana, especialmente da Escola de Chicago, por meio da influência de Donald Pierson. Durante esse período, adotou conceitos como assimilação e aculturação para interpretar a situação do negro no Brasil, chegando a defender que os obstáculos enfrentados por essa população eram mais culturais e socioeconômicos do que raciais. Contudo, a partir de sua militância no Teatro Experimental do Negro (TEN), Ramos passa a desenvolver uma crítica contundente a esse modelo. Ele identifica nos conceitos de assimilação e aculturação um viés etnocêntrico e racista, que desconsidera a agência histórica dos negros e reforça a superioridade simbólica da cultura europeia. Para ele, tais categorias servem para apagar identidades e perpetuar formas de exclusão (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024).

⁹³ O uso do termo *adestrar* por Guerreiro Ramos pode gerar interpretações enviesadas à luz de seu sentido mais corrente no uso contemporâneo, geralmente associado à ideia de domesticação. No entanto, é importante elucidar que, no contexto em que Ramos escreve, o termo tem o significado mais próximo de “educar” ou “treinar”, no sentido de formar ou capacitar. Isso fica evidente, por exemplo, quando ele comenta sobre o professor Joaquim Ribeiro, designado para coordenar o Museu do Negro, criado pelo TEN. Nessa ocasião, Ramos o descreve como “um estudioso que, sendo adestrado na melhor e mais moderna metodologia científica [...]” (Ramos, 1950d, p. 50), deixando claro o uso do conceito.

aparece como produtora de alienação e mutilação interior. Desse modo, o personalismo deixa de operar como filosofia da integração e passa a funcionar como crítica da integração hierárquica.

Assim como Mounier e outros personalistas, Ramos reconhece que a conformação social exige um custo subjetivo alto. Ele afirma: “A aquisição da normalidade ocorre, porém, às custas de um certo sacrifício da originalidade, da espontaneidade e da liberdade do ser humano.” E prossegue, evidenciando a profundidade do conflito: Trata-se do “problema da automutilação que cada homem [sic] se impõe a fim de encaixar-se no sistema social.”

Nestas condições, cada ser humano socialmente ajustado, por mais perfeita que seja a sociedade em que se encontre, é vítima de um déficit de espontaneidade. Na verdade, o homem [sic] é um grande consumidor de ‘conservas culturais’. Quase todo seu comportamento é uma reprodução de moldes ou respostas conservadas, moldes ou respostas que ele não elaborou livremente (Ibid., p. 6).

Nesse ponto, a noção ramosiana de “automutilação” ganha um significado decisivo para a história do personalismo no Brasil. Diferentemente das formulações que buscavam reconciliar pessoa e ordem social mediante ajustamento moral ou disciplinamento espiritual, Ramos evidencia que a socialização pode operar como mecanismo estrutural de negação da pessoa. A crítica às “conservas culturais” deixa, assim, de ser apenas psicológica e passa a revelar uma dinâmica social mais profunda, marcada por hierarquias culturais e raciais que produzem adaptação alienada. Nesse sentido, o personalismo ramosiano assume uma inflexão crítica e anti-hierárquica, aproximando-se do movimento pós-guerra do pensamento católico que revisou suas antigas afinidades com projetos autoritários e rompeu com a ideia de regeneração social fundada na autoridade (CASSIMIRO, 2025).

Essa inflexão permite compreender o passo seguinte de Ramos: a releitura da experiência social do negro a partir das categorias personalistas de pessoa, interioridade e liberdade, em sua trajetória intelectual, pois revela seu esforço em reler a experiência social da pessoa racializada à luz de categorias personalistas — como pessoa, interioridade e liberdade — em tensão constante com as exigências de adaptação social impostas por uma ordem racial excludente. Assim, Distanciando-se da sociologia da Escola de Chicago, Ramos formula com clareza aquele que se tornaria o problema central de grande parte de

sua obra, a saber (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025):

a necessidade de descobrir um processo que torne possível a integração social do homem [sic], com um mínimo possível de economia de sua espontaneidade e, ainda, um processo de treinamento da espontaneidade naqueles que a perderam (Ramos, 1950b, p. 6).

A partir dessa perspectiva, Ramos elabora uma teoria da socialização como um processo que priva a pessoa de sua autenticidade, vejamos:

Tudo conspira, na sociedade, para reprimir a autenticidade da pessoa humana. O ser mais autêntico e espontâneo é o recém-nascido. Mas, tão logo a sociedade inicia, o exercício da tutela do novo ser é o seu olhar espiritual obnubilado. O recém-nascido encontra o mundo definido e interpretado, e esta definição e interpretação lhe é inculcada assim que, à medida que ele se integra à sociedade, mais se atrofia a sua capacidade de fruição autêntica do mundo. O preço da integração social da criança humana é, assim, a sua mutilação interior (Ramos, A. G., 2020, [1950], p. 52).

A categoria de mutilação interior permite compreender por que o personalismo, ao ser apropriado por Ramos, não pode ser interpretado como continuidade do tradicionalismo católico brasileiro. Se a pessoa é definida pela liberdade espiritual, qualquer ordem social que produza alienação sistemática deixa de possuir legitimidade personalista. Nesse sentido, o deslocamento operado por Ramos transforma o personalismo em instrumento crítico contra formas históricas de autoridade e hierarquia social, rompendo com a ideia de uma sociedade organicamente harmonizada e reafirmando a pessoa como princípio de resistência histórica (CASSIMIRO, 2025).

Assim, embora por meio do TEN o sociólogo oferecesse uma resposta concreta a essa problemática, ao viabilizar, através de práticas como a interpretação cênica e a grupo-terapia, “um processo sociológico de purgação de conservas culturais” (Ramos, A. G., 1950b, p. 6), é apenas em um momento posterior que Ramos aprofundará essa experiência. Ele o fará ao elaborar, em termos sociológicos, a distinção personalista entre

indivíduo e pessoa, articulando-a à afirmação da negritude⁹⁴, também por meio das vivências no TEN.

A partir da recepção crítica da ideia de negritude, Guerreiro Ramos abandona a perspectiva de assimilação do negro à cultura branca e aprofunda sua análise sobre a alienação estética presente nos países marcados pela colonização europeia. A colonização, entendida não apenas como um momento delimitado historicamente, mas como um processo contínuo e multifacetado, segue presente, especialmente por meio do *ethos* ou da norma, proveniente do período colonial, portanto, de certo modo, “deslocado” por ser desenraizado da cultura material, mas continuamente recolocado, sobretudo na formação dos critérios de validação estética. Vejamos como o autor se expressou à esse respeito no texto publicado primeiramente com o enfático nome de Situação étnica do Brasil contemporâneo: Uma reinterpretação sociológica:

Nas sociedades coloniais, o *ethos*, ou a norma são inculcados de fora para dentro, isto é, não chegam a formar-se como um produto dos fatores endógenos de tais sociedades. As sociedades coloniais, em sua estrutura total, são regidas por critérios heteronômicos a sua economia, como a sua psicologia coletiva. A norma ou o *ethos* que lhe são impostos não traduzem ordinariamente a sua imanência. Como adverte Georges Balandier e estas sociedades estão afetadas por um estado crônico de crise e, num grau maior ou menor, devem ser consideradas como sociedades doentes (*‘sociétés malades’*) (Ramos, 1955a, p. 4)⁹⁵.

⁹⁴ Nos anos 1950, segundo Barbosa (2013), a recepção das ideias de negritude entre os intelectuais do Teatro Experimental do Negro (TEN) foi atravessada por duas grandes tensões: de um lado, o esforço de estabelecer alianças políticas e acadêmicas visando à integração do negro no contexto pós-Estado Novo; de outro, o temor de que uma afirmação mais contundente da diferença racial fosse interpretada como racismo às avessas. A ruptura dessa aliança se deu durante I Congresso do Negro Brasileiro, de 1950, quando a tese de negritude foi apresentada por Ironides Rodrigues e criticada por cientistas sociais como Edison Carneiro e Costa Pinto, que a interpretaram como um “racismo ao contrário”. O símbolo mais visível desse rompimento foi a apresentação da “Declaração dos Cientistas”, na qual se desvinculavam de possíveis implicações políticas do Congresso e reagiam ao dito “racismo ao contrário”. Inicialmente Guerreiro Ramos foi um dos signatários da Declaração, porém, posteriormente rompeu com o pensamento sociológico dominante do período e iniciou a formulação de uma perspectiva própria e afirmativa da negritude. Voltaremos as questões políticas implicadas neste episódio posteriormente.

⁹⁵ O excerto em questão foi ampliado e republicado por Guerreiro Ramos em 1957, no livro *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, sob o título *Patologia Social do “branco” brasileiro* (1995a[1957]). Nessa versão, ao mencionar Georges Balandier na nota de rodapé nº 13, Ramos indica que se refere ao artigo “La situation coloniale: approche théorique”, publicado nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. XI, 1951. Como já argumentado, Georges Balandier escreveu uma das primeiras resenhas críticas sobre *Peau Noire, Masques Blancs*, de Frantz Fanon, publicada na revista *L'Année Sociologique* (T. 5, 1951), na seção *Psychologie de la Colonisation*. Nessa seção, além do livro de Fanon, são resenhadas obras como *Psychologie de la Colonisation*, de O. Mannoni (Éditions du Seuil), *Race et Psychologie. La Question Raciale devant la Science Moderne*, de O. Klineberg (Editions UNESCO), *Les Mythes raciaux*, de Juan Comas (Editions UNESCO), e *Viet-Nam. Sociologie d'une Guerre*, de Paul Mus (Éditions du Seuil). A presença dessas obras, com forte convergência temática e publicadas por editoras como Seuil e UNESCO, indica um universo editorial e intelectual compartilhado, no qual circulavam debates sobre colonialismo, raça e subjetividade.

Esse ponto torna-se ainda mais relevante ao considerarmos a nota de rodapé nº 39, do mesmo texto de Ramos, em que ele menciona novamente Balandier — agora referindo-se ao artigo “Contribution à une sociologie de la dépendance”, publicado nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. XII, 1952 —, e

A doença que o autor verifica seria a resistência à valorização estética do povo negro, de maneira autêntica⁹⁶, que, em todas as suas expressões, revelou-lhe o quanto o culto à branquitude operava como um mecanismo nocivo, afetando não apenas os negros, mas todos os grupos raciais no Brasil. Nesse contexto, a integração da pessoa negra à sociedade brasileira não se dava de forma plena, mas por meio de uma mutilação interior, que negava sua autenticidade. Embora Ramos já considerasse que toda forma de integração social implicasse algum grau de perda ou adaptação, ele reconhece que cada sociedade possui formas específicas de realizar esse processo. No caso brasileiro, a integração do negro ocorria sob a lógica da branquitude, valor hegemônico que estruturava o imaginário social e impunha à pessoa negra um processo de divisão subjetiva (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2025).

Destarte, de acordo com Barbosa (2004; 2013), Ramos formula uma visão dialética da negritude centrada no conceito de *niger sum* (“sou negro”). Essa afirmação da identidade negra torna-se, em sua obra, uma etapa essencial de libertação psicológica e existencial, permitindo ao negro reconstruir sua subjetividade e se tornar plenamente “pessoa”, no sentido personalista.

O percurso aqui reconstruído permite observar uma transformação decisiva do personalismo no interior do pensamento de Guerreiro Ramos. Se, em sua formulação europeia, o personalismo buscava restaurar a dignidade da pessoa diante das crises da modernidade, na experiência brasileira essa filosofia passa a confrontar uma realidade ainda mais radical: a existência de sujeitos cuja própria condição histórica impede o reconhecimento pleno de sua humanidade. A pessoa deixa, assim, de aparecer como pressuposto universal da ordem social e passa a revelar-se como problema histórico e político. Nesse deslocamento, o personalismo torna-se menos uma filosofia da harmonia e

também o livro *Psychologie de la Colonisation*, de Mannoni. Esta referência é particularmente significativa, pois é justamente a essa obra que Fanon dedica o capítulo IV de *Peau Noire, Masques Blancs*, contestando frontalmente o conceito de “complexo de dependência” formulado por Mannoni.

Além disso, no artigo *Culturalismo*, publicado em *O Jornal do Rio de Janeiro*, em 22 de abril de 1956, Ramos faz referência ao livro *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, de Georges Balandier (Paris, PUF, 1955). Embora não saibamos se a primeira edição mencionem Fanon, — como a terceira, de 1971, que inclui referências tanto a *L'An V de la Révolution Algérienne* (1959) quanto a *Les Damnés de la Terre* (1961), evidenciando que Balandier passou a incorporar a obra de Fanon à sua reflexão sociológica. Resta verificar, portanto, qual a influência de Fanon na primeira versão desse livro de Balandier.

⁹⁶ A noção de autenticidade cultural para Guerreiro Ramos será demonstrada no capítulo seguinte, todavia, convém elucidar que o sociólogo empresta o conceito do antropólogo alemão Edward Sapir e, significa, de modo genérico, uma cultura inerente e equilibrada à si mesma.

mais uma filosofia da fratura, isto é, uma reflexão sobre as condições sob as quais a pessoa pode — ou não — vir a existir.

O personalismo negro, portanto, não é apenas uma filosofia da identidade, mas uma terapêutica espiritual e um projeto de emancipação humana: trata-se de superar o medo, a vergonha e a alienação impostos pela ideologia da brancura e abrir caminho para uma ética da autenticidade, em que o negro possa viver com dignidade e autorrespeito. Vejamos as palavras do intérprete:

Alicerçado sob certa herança filosófica existencialista e personalista, o "personalismo negro" de Guerreiro coloca-se, pois, como uma teoria de práxis reprodutora de uma visão de mundo alternativa, mas como uma adequação do humanismo ocidental de origem católica à práxis do negro brasileiro (BARBOSA, 2004, p. 167).

Portanto, em termos personalistas, poderíamos argumentar que o objetivo de Guerreiro Ramos com a afirmação *niger sum* é apresentar um caminho para que o indivíduo racializado como negro possa reencontrar sua condição de pessoa. Esse indivíduo racializado deve assumir sua condição racial: de um lado, aceitando-a como consequência de “peculiaríssima compenetração de fatores históricos e biológicos”; de outro, compreendendo-a como uma manifestação da singularidade da pessoa. Como o sociólogo argumentou ao buscar explicar o que era o TEN, vejamos:

[A ideia] que define melhor o movimento do Teatro Experimental do Negro – a ideia de negritude. É todo um humanismo que se contém nessa ideia-força, um humanismo que postula um *niger sum*, na mesma acepção em que Tertuliano afirmava seu *homo sum*, isto é, uma comoção idiossincrática do universo, resultante de uma peculiaríssima compenetração de fatores históricos e biológicos (Ramos, 1952, p. 1).

E continua o autor:

Oferece êste humanismo a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual, a liberação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de desmoralizar os equívocos em torno do homem de cor, suscitados por uma longa etapa da história do Ocidente (Ramos, 1952, p. 1).

Deste modo, ao articular a negritude com o personalismo e elaborar a figura do *niger sum*, Guerreiro Ramos antevê uma “rebelião estética [...] [que] será um passo preliminar na rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino” (Ramos, 1995a [1954], p. 248). Para ele, essa é a questão fundamental: restaurar a autonomia e a autenticidade dos povos negros — nos termos existencialistas —, algo que

só se torna possível por meio do enfrentamento do racismo a partir da perspectiva do “negro desde dentro” (Ramos, 1995a [1954], p. 248).

2.5 CONCLUSÃO: FRANTZ FANON, GUERREIRO RAMOS E UM ANDARILHO NOTURNO: UM OUTRO QUE NÃO É UM OUTRO

Uma das principais conexões entre Fanon e Ramos é a influência da filosofia existencialista, sobretudo, do personalista, por meio da revista *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier. Fanon teve seus primeiros textos publicados nesse periódico e o conheceu, ao que tudo indica, por meio de Paul Balvet, além de ter contato com intelectuais ligados ao seu círculo editorial. Já Guerreiro Ramos, presente desde a juventude nos círculos católicos de Salvador - Bahia, teve contato com a filosofia personalista em suas várias versões, mas, sobretudo, a revista *Esprit* dos anos 1930, de caráter anarquista e proudhoniano (WINOCK, 1975), e ainda, com toda a filosofia do pós-guerra.

Se por um lado, Fanon desenvolve sua análise a partir do colonialismo francês, enquanto Ramos, inicialmente está afeito ao contexto das relações raciais no Brasil e

posteriormente amplia esse horizonte. Por outro, a figura de Emmanuel Mounier é um conectivo central entre ambos. Fanon cita sua obra *Le réveil de l'Afrique noire* (O Despertar da África Negra) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, apropriando-se, especialmente, de suas reflexões sobre a juventude africana para pensar a alienação colonial. Ramos, por sua vez, incorpora de forma ainda mais explícita a distinção entre “indivíduo” e “pessoa” desenvolvida por Mounier, elemento que se torna fundamental em sua crítica à alienação racial no Brasil.

Ambos também compartilham a influência de outros pensadores vinculados ao personalismo ou ao seu entorno. Fanon manteve contato com Paul Balvet e François Tosquelles, representantes da psiquiatria humanista influenciada pela *Esprit*. Ramos, por sua vez, foi influenciado por Arnaud Dandieu e pela revista *L'Ordre Nouveau*, além de dialogar com Jacques Maritain e Nikolai Berdiaev.

Outro ponto comum diz respeito à crítica ao colonialismo e ao racismo. Fanon analisa os efeitos psíquicos da dominação colonial e a produção de um complexo de inferioridade nos colonizados. Ramos, por sua vez, aplica a lógica personalista à realidade brasileira, denunciando a alienação imposta pela “brancura” e propondo a afirmação do que chamou de *niger sum* como forma de recomposição subjetiva.

Ambos elaboram, ainda, uma análise da alienação ou da divisão interna do sujeito submetido à opressão. Fanon descreve a cisão vivida pelo negro que se enxerga através do olhar branco, enquanto Ramos reflete, inicialmente em sua poesia e, posteriormente, sobre a situação concreta da pessoa negra submetida aos padrões brancos de sociabilidade. Em ambos os casos, a superação dessa cisão passa pela afirmação da “pessoa” em oposição ao “indivíduo” alienado — uma distinção central no personalismo.

No caso de Fanon, a alienação assume contornos específicos e históricos: trata-se de uma patologia social gerada pelas estruturas do colonialismo e do racismo, e não de uma condição universal do sujeito moderno, como em Mounier. A noção de “neurose situacional” explicita como o colonizado é forçado a interiorizar o olhar do colonizador, desenvolvendo um complexo de inferioridade que fragmenta sua subjetividade. A tentativa de “branquear-se” ilustra, com clareza, esse movimento de negação de si que Fanon interpreta como uma mutilação interior — experiência que, ao ser pensada em termos personalistas, revela-se como uma forma extrema de reificação do ser humano.

Guerreiro Ramos, por sua vez, desenvolve essa problemática em dois momentos distintos de sua trajetória intelectual. Em seus escritos de juventude, especialmente na produção poética, emerge uma reflexão sobre divisão interior, exílio espiritual e conflito existencial, ainda formulada em termos universalistas e personalistas, sem referência direta à questão racial. Somente em sua produção posterior, ao confrontar a realidade das relações raciais brasileiras, essa problemática ganha determinação histórica concreta. É nesse momento que Ramos passa a interpretar a alienação como experiência racializada, associando-a à interiorização de padrões sociais de branquitude e formulando, como resposta afirmativa, o *niger sum*. Assim, não se trata de uma continuidade temática simples, mas de um deslocamento teórico: categorias existenciais elaboradas na juventude são posteriormente historicizadas e reinterpretadas à luz da experiência racial brasileira.

Além disso, há forte ênfase na ideia de que a constituição plena da pessoa implica luta e ruptura. Mounier afirmava que a pessoa se forja em “forças de ruptura”, e Fanon reforça que o reconhecimento autêntico exige um confronto, muitas vezes violento, com o opressor. Enquanto Fanon valoriza o enfrentamento direto com o colonizador como momento de afirmação da subjetividade, Ramos concebe a negritude como uma forma de “rebelião estética” ou “terapêutica espiritual” contra a lógica da brancura, prelúdio de uma transformação social mais ampla.

Essa observação permite esclarecer o sentido do título deste capítulo. A noção de “pessoa em fratura” não pretende afirmar uma ontologia fragmentada da pessoa, tampouco contradizer o personalismo de Emmanuel Mounier, para quem a pessoa constitui uma unidade relacional e integral. A fratura não reside na essência da pessoa, mas nas condições históricas que impedem sua realização. Em contextos marcados pelo colonialismo e pelo racismo, aquilo que o personalismo concebia como vocação universal da pessoa torna-se experiência problemática: a pessoa existe como promessa ética, mas não como realidade socialmente garantida. Assim, Fanon e Guerreiro Ramos não negam o personalismo; eles revelam o fracasso histórico das condições modernas que deveriam torná-lo possível. A “pessoa em fratura” designa, portanto, não um sujeito ontologicamente dividido, mas a tensão entre a dignidade humana afirmada filosoficamente e sua negação concreta na história.

Ademais, ambos inscrevem seus projetos em uma perspectiva de reconstrução do humanismo. Assim como Mounier, os intelectuais verificam uma profunda crise; patologia

ou opressão, no mundo criado pelo colonizador. Assim, Fanon denuncia a desumanização estrutural do colonialismo e propõe a construção de uma sociedade em que o ser humano seja reconhecido em sua plenitude. Ramos propõem a realização plena da pessoa — por meio do *niger sum* —, articulada a um projeto ético e cultural de superação do eurocentrismo. De modo que, tanto Fanon quanto Guerreiro Ramos, inseridos em contextos de opressão colonial e racial, encontraram no personalismo — particularmente através da revista *Esprit* e da obra de Emmanuel Mounier — um vocabulário ético e filosófico para pensar a superação da alienação e a afirmação da dignidade humana. Ambos demonstram que a luta pela desalienação não consiste apenas na libertação do indivíduo, mas na criação histórica das condições nas quais a pessoa possa finalmente existir como realidade concreta e não apenas como promessa filosófica.

3 O NEGRO COMO SER EM DEVIR: FANON, GUERREIRO RAMOS E A ONTOLOGIA DA DIFERENÇA

Refletindo acerca da diáspora caribenha na Grã-Bretanha, Stuart Hall (2003) disse que a sensação de deslocamento é familiar e profundamente moderna. O autor argumentou que, nos tempos modernos, todos sentem-se como se não estivessem em casa. Said (2005) argumentou que, seja o exílio uma condição real ou metafórica, ela é produtora não só de um estilo de pensamento, mas também de uma nova morada para o intelectual inconformado, trata-se de uma angústia produtiva. Essa parece ser a situação vivenciada por Frantz Fanon e Guerreiro Ramos.

Ao longo de sua vida, Frantz Fanon viveu a experiência de não pertencer ao local em que se encontrava. Por volta de seus dezoito anos, decidiu se juntar às Forças Livres Francesas reunidas em Dominica e, após ingressar efetivamente no exército francês, percebeu que não era tratado como os franceses brancos. Essa parece ser também a experiência vivenciada em sua ambígua recusa de ficar em Paris e, no momento em que teve seu texto *Pele Negra, Máscaras Brancas*, rejeitado pelo professor Jean Dechaume. O não pertencimento é ainda a tônica de sua participação na Revolução Argelina, haja vista que Fanon era um homem “notadamente negro”, em meio a um povo socialmente lido por outros marcadores sociais, em que a cor de pele não possui a mesma relevância para o colonizador, mesmo que não sejam considerados brancos. Além disso, trata-se de um intelectual ateu em meio a uma revolução em que a religião ocupa um lugar importante para um “retorno” a uma cultura hostilizada pela colonização e que possuía fortes convicções universalistas, ou seja, diversos fatores indicam que Fanon vivenciou uma profunda sensação de não lugar.

Além de localizarmos todas essas experiências de desterro em sua biografia, podemos mencionar ainda as diversas correntes teóricas que Fanon dialoga criticamente, como o marxismo francês, o estruturalismo, o existencialismo, o surrealismo, a negritude e a fenomenologia, sempre buscando a radicalidade que essas perspectivas podiam lhe oferecer. Ademais, suas inovações no campo da psiquiatria, a vanguarda no que é considerado atualmente Movimento Antimanicomial e sua atuação clínica notadamente contrária à Escola de psicologia colonial de Argel enquanto estava como médico-chefe no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, indicam, como argumenta Faustino

(2022), que Fanon é um autor das encruzilhadas, dificilmente enquadrável em uma perspectiva teórica, sua teoria e sua política, para utilizarmos a analogia de Hall (2003), são o resultado de pensar “fora de casa”.

Antes de prosseguir, faz-se necessário um esclarecimento conceitual. Embora Fanon critique radicalmente qualquer essencialização do sujeito negro, tal gesto não deve ser confundido com as tradições anti-humanistas que marcarão parte do pensamento pós-estruturalista e pós-colonial posterior. Conforme lembra Faustino (2019), há uma diferença fundamental entre o existencialismo mobilizado por Fanon e as correntes anti-humanistas associadas a autores como Foucault, Derrida ou Deleuze.

O existencialismo permanece, apesar da crítica à essência, um humanismo filosófico. Como defendia Sartre, trata-se de afirmar o ser humano como projeto, liberdade situada e totalidade histórica aberta. Fanon herda precisamente esse horizonte: sua crítica dirige-se não ao humanismo enquanto tal, mas ao humanismo europeu que excluiu os povos colonizados da própria categoria de humano. Assim, o problema fanoniano não é a ideia de humanidade, mas a sua monopolização colonial.

Desse modo, diferentemente de leituras pós-coloniais anti-humanistas que privilegiam a fragmentação do sujeito ou a recusa do universal, Fanon busca reconstruir um horizonte universal a partir da experiência histórica dos colonizados. A crítica ao essencialismo racial não implica abandono da totalidade humana, mas a tentativa de refundá-la em novas bases históricas e políticas.

Quanto a Guerreiro Ramos, parece ter tido menor circulação internacional que Frantz Fanon, em razão dos diferentes contextos políticos circunscritos vivenciados por ambos, ainda que tenham compartilhado uma mesma época. Isso não impediu que a sensação de não lugar fosse uma constante em sua vida. Em termos teóricos, é plausível argumentar que o sociólogo brasileiro dialogou criticamente com boa parte do universo conceitual que Frantz Fanon teve acesso (GUIMARÃES, 2008), sobretudo, como buscamos demonstrar anteriormente, no que concerne ao existencialismo francês do início do século XX. Ou seja, Guerreiro Ramos também pode ser pensado como um autor das encruzilhadas teóricas, também compartilha a experiência de sentir-se deslocado, de não se sentir pertencente a lugar algum ou a nenhuma instituição e foi exatamente essa sensação que ele descreveu em sua última entrevista, realizada em 1981, por Alzira Alves de Abreu e Lucia Lippi Oliveira.

Ao ser perguntado sobre sua atuação na administração de Landolfo Alves, ainda na Bahia dos anos 1930, Guerreiro começou relatando o seu recrutamento, mas logo passou a versar sobre a sua formação intelectual. Em sua resposta o sociólogo afirmou que o seu primeiro livro: *O drama de ser dois*, um livro de poemas, revela toda a sua história, depois seguiu argumentando que a condição de estar entre dois mundos ou *in between*, é um traço fundamental de sua personalidade. Vejamos as palavras de Ramos:

Nesse poema eu me descrevia como **uma espécie de pessoa entre dois mundos que eu não sabia definir. E ainda hoje acho que esse é um traço fundamental do meu perfil: eu não pertencço a nada**. Não pertencço a instituições, não tenho fidelidade a coisas sociais; tudo o que é social, pra mim, é instrumento. Eu não sou de nada, estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de socialidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim, não são funções para mim. O meu negócio é outro.
[...]. Mas é realmente uma expressão do que eu sempre fui. **Em inglês existe uma expressão: *in betweenners*. Estou sempre *in between*. Nunca estou incluído em nada**. (OLIVEIRA, 1995, p. 134, grifo nosso).

Portanto, a condição de não pertencer a lugar algum, seja um enquadramento teórico, seja uma delimitação social ou racial, ou até mesmo um ajustamento pelo Estado Nação, é compartilhada por ambos autores. De modo que, situá-los na metáfora da encruzilhada (FAUSTINO, 2022), nos ajuda a posicioná-los, minimamente, como intelectuais profundamente deslocados e que, nos textos que observaremos aqui, identificaram, desnaturalizaram e reagiram à tentativa exterior de racialização. Assim, diante deste posicionamento, nos interessa observar a maneira como Guerreiro Ramos e Frantz Fanon se racializaram ou reagiram à racialização, aceitaram ou (re)construíram a Negritude. Interessa-nos o modo como cada um deles constrói uma análise fenomenológica, por meio de uma atitude existencial radical, seja, no caso do sociólogo, por meio da recusa daquilo que a literatura sociológica brasileira construiu como “problema do negro”, seja, para o psiquiatra, pela experiência de “estrangeiro”, a experiência de ser fixado pelo olhar do branco. Dessa forma, realizaremos tal análise investigando os caminhos tomados em *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira* e *L'expérience vécue du Noir*, com pequenos aportes de outros textos quando necessário.

Em outras palavras, levando em consideração a já destacada proximidade entre Fanon, Ramos e o sociólogo estadunidense W. E. B. Du Bois (Guimarães, 2008; Barbosa, 2004, 2006, 2013; Faustino, 2015; Medeiros, 2018 e Bernardino-Costa, 2018; Morris,

2021), podemos argumentar, para efeitos analíticos, que Fanon e Ramos recolocam, à sua respectiva maneira, a pergunta feita pelo sociólogo afro-americano no início do século XX, qual seja: “*como é a sensação de ser um problema?*” (DU BOIS, 1999, p. 52, grifo nosso).

A resposta de Du Bois demarca que ainda na infância, após ter o seu cartão de visitas recusado por uma menina que havia recém chegado à escola e que “Recusou-o peremptoriamente, *com um olhar*” (Ibid., p. 53, grifo nosso), desencadeou um processo que o marcou definitivamente em relação à forma e conteúdo de olhar as relações sociais atravessadas pela linha de cor. Daí em diante, Du Bois passou a viver a estranha sensação de ser um problema, da experiência de ser engolido pela sombra, ser separado por um véu, passou a ver a si mesmo pelos olhos dos outros, passou a ter uma “consciência dupla” (Ibid., p. 54). Mas também, de dentro do véu, passou a ter uma segunda visão, a ser dotado de uma clarividência.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Frantz Fanon reformula a questão seminal de Du Bois, nos seguinte termos: *qual a sensação de ser um objeto dissecado pelo olhar do branco?* E, se Du Bois descreve a “dupla consciência” do negro que passa a ver a si mesmo pelos olhos dos outros e estes constroem sua subjetividade de maneira “legítima”; para Fanon, o regime visual branco impõem sua verdade sobre o negro e o disseca — como ele nos diz: “Os olhares brancos, *os únicos verdadeiros*, já estão me dissecando” (FANON, 1951, p. 662, grifo nosso)⁹⁷.

Já Guerreiro Ramos reposiciona a pergunta de Du Bois direcionando-a às ciências sociais: *como o negro aparace como um objeto mumificado para a antropologia e sociologia hegemônicas?* Refletindo a partir de uma experiência não menos biográfica que a de Du Bois e Fanon, o sociólogo brasileiro julgava estranhíssimo os temas discutidos pela antropologia e sociologia do negro, tal qual a ‘patologia criminal da gente de cor’ ou as ‘sobrevivências religiosas’. Baiano e negro, Guerreiro Ramos percebeu que “Tais produções [revelavam] uma espécie de pernosticismo [pedantismo] de “brancos” [...] frutos de uma atitude postiça [falsa]” (RAMOS, 1953, p. 2). Assim o “problema do negro” era sobretudo uma projeção do espírito dos sociólogos e antropólogos na realidade, do que uma realidade efetivamente vivida.

Deste modo, sintetizando as aproximações, podemos dizer que Frantz Fanon e Guerreiro Ramos — assim como Du Bois —, refletiram acerca da formação da

⁹⁷ Tradução livre de: “Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent”.

subjetividade, partindo da experiência vivida. Ambos substituíram a soberania da visão (o olhar colonizador que objetifica) pela primazia do ser visto (a experiência corpórea da racialização) como ferramenta teórica⁹⁸.

Em Fanon, ao se colocar tal questão, o corpo ganha centralidade para a compreensão da realidade, em um sentido histórico mas também a partir da possibilidade de uma fenomenologia da consciência colonizada, isto é, a consciência passa necessariamente pela experiência vivida. A centralidade do corpo para esse percurso analítico pode ser vista por todo livro, porém, está abertamente expressa na prece de encerramento, em que o autor roga que seu corpo faça dele um homem que questiona: *Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!* (FANON, 2020, 173). Assim, a preocupação de Fanon é de objetivar os aspectos subjetivos da experiência de ser objetivado, dito de outro modo, objetivar a experiência vivida do negro. E, ainda, nas palavras do próprio autor: “De tempos em tempos, temos vontade de parar. Expressar a realidade é uma tarefa árdua. Mas quando você se propõe a expressar a existência, corre o risco de encontrar apenas o inexistente” (FANON, 1951, 677)⁹⁹. Daí a importância do capítulo cinco, aqui eleito para um olhar mais específico.

De modo semelhante, em *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*, Ramos se vê diante da necessidade de demonstrar a pertinência de sua tese sobre a criação de um “problema do negro” pela sociologia e antropologia brasileira. A resposta de Ramos apresentará um teor profundamente existencial, verificado, por exemplo, na distinção presente nos conceitos de *negro-tema* e *negro-vida*, logo, atribuindo centralidade ao corpo nessa jornada e, como veremos, por mais que *O Problema do Negro* não apresente uma narrativa não linear, de uma embaralhada descida ao inferno, com um profundo nível de sofrimento do corpo negro — como *L'expérience vécue du Noir* —, trata-se também do corpo racializado de Guerreiro Ramos em desconforto e em luta. Ademais, como demonstraremos, o autor caminha para a assunção *niger sum* (negro sou), um empreendimento teórico e existencial de alta rentabilidade científica, visto que possibilita a recusa de falsos problemas por meio da suspensão da branquitude como norma, isto é, suspensão da estética criada pelo colonizador como regra do excelso.

⁹⁸ Paráfrase de Mezzandra (2018, p. 110), referindo-se a Du Bois e Frantz Fanon, o autor diz “a soberania da visão dá lugar à primazia do ser visto”.

⁹⁹ Tradução livre de: “De temps à autre, on a envie de s'arrêter. Exprimer le réel est chose ardue. Mais quand on se met en tête de vouloir exprimer l'existence, on risque de ne rencontrer que l'inexistant”.

Retomando o texto de Fanon — mais propriamente, ‘A experiência vivida do negro’, capítulo cinco de *Pele Negra, Máscaras Brancas* —, cabe destacar que ele foi publicado pela primeira vez na revista *Esprit*, no número 179 (5), de maio de 1951. O artigo integrava um dossiê intitulado *La Plainte du Noir* (‘A queixa do Negro’), que contava com seis contribuições¹⁰⁰. Vale lembrar que, no mesmo período, Fanon concluía seus estudos na Faculdade de Medicina de Lyon (1947-1951), onde se especializou em psiquiatria.

¹⁰⁰ Os demais artigos que compõem o dossiê *La Plainte du Noir* e os respectivos autores são: *Toute la question*, de J. -F. Powers, trata-se de um conto em que o autor debate a história de uma família negra, em que a mãe é vítima da violência racial em um motim (*l'émeute*) no período de segregação dos Estados Unidos (1877 - 1964) e mesmo assim, em um profundo debate com a religião, decidem abrigar e salvar um homem branco da fúria de uma multidão negra. Vale destacar que o autor faz referência a Claude McKay, poeta e escritor jamaicano-americano do período do Renascimento do Harlem e a John Henry um herói afro-americano folclórico.; *Réflexions sur la Louisiane*, de Paule Verdet, neste artigo, a autora faz críticas a igreja católica de Louisiana por ajudar a perpetuar a segregação racial; *Negro Spirituals*, de Louis T. Achille, debate a importância dos *spirituals songs* para a libertação espiritual e resistência das pessoas escravizadas durante e após a escravidão nos Estados Unidos; *Campagne électorale au Libéria*, de Graham Greene, aqui o autor debate a influência dos Estados Unidos na campanha eleitoral na Libéria, sobre a identidade nacional e as dificuldades que o país enfrenta no contexto pós-colonial; *La Plainte du Noir* Octave Mannoni, neste artigo Mannoni debate a transformação da luta negra, de uma expressão de sofrimento para uma reivindicação por justiça, o autor da a entender que o negro saiu da infância e passou a apontar as falhas da justiça branca.

Figura 5: Revista Esprit, maio de 1951



Fonte: <[No. 179 \(5\), MAI 1951 of Esprit on JSTOR](#)>. Consultado em 10/03/2024.

Além da produção acadêmica, Fanon já havia escrito três peças teatrais até 1951: *L'oeil se noie* ('O olho se afoga', de 1949), *Les mains parallèles* ('Mãos paralelas') e *La conspiration* ('A conspiração', esta última perdida)¹⁰¹. Em 1949, conheceu Marie-Josèphe Dublé (Josie), com quem se casou em 1952. Josie foi responsável por datilografar os demais capítulos de *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, embora, segundo Macey (2015), não haja evidências de que ela tenha trabalhado no artigo da *Esprit* ou nas peças.

¹⁰¹ As peças foram publicadas em 2020 pela editora Segundo Selo, veja: FANON, Frantz. *O olho se afoga/Mãos paralelas* - Teatro Filosófico.

Já o texto *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*, foi publicado pela primeira vez de maneira integral em 1954, na revista *Cadernos do Nosso Tempo*, 2 (2): 189-220, jan./jun. Contudo, alguns tópicos já haviam sido publicados em artigos de jornal entre novembro e dezembro de 1953, aos domingos. O ensejo para essa crítica da sociologia brasileira de modo geral e específico no tema das relações racializadas é explicado pelo próprio autor:

A necessidade de rebater a **agressão de que fui alvo** no II Congresso Latino-americano de Sociologia, por parte de congressistas brasileiros em desacordo com as recomendações que ali defendi, na qualidade de presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais, serviu-me de excitante para, a despeito de minhas ocupações absorventes, escrever uma série de nove artigos dominicais, no *Diário de Notícias* desta capital, no período de 26/7/53 a 4/10/53, em que parece terem ficado claramente expressas algumas tendências fundamentais da presente fase da sociedade brasileira (RAMOS, 1995, p. 103. Grifo nosso.).

Guerreiro Ramos propõe ao Congresso 7 recomendações que tinham em vista “encorajar os esforços para a prática, nos países latino-americanos, de uma sociologia que refletisse os seus problemas” e que tinha como objetivo “estimular se cortassem os cordões umbilicais que têm tornado esta disciplina **um subproduto abortício do pensamento sociológico europeu e norte-americano**” (ibid., p. 107, grifo nosso).

Ainda sobre o ensejo para a elaboração das recomendações feitas aos sociólogos brasileiros e latino-americanos, cabe destacar o grifo que fizemos na citação longa acima, qual seja, o fato de Guerreiro Ramos verificar na desaprovação de suas recomendações mais que uma derrota política, mas sim uma agressão. O sociólogo disse ainda que suas “teses foram **ruidosamente** desaprovadas, por 22 votos contra 9” e com o agravante de Guerreiro Ramos “**ter sido francamente agredido com demonstrações de ódio e despreço por um dos seus opositores**” ademais, tais opiniões contrárias “foram coordenadas por congressistas brasileiros” (ibid., p. 106-107, grifo nosso).

Portanto, partindo da interpretação do próprio Guerreiro Ramos, é plausível supor que a oposição feita às suas ideias, era antes uma oposição ao próprio sociólogo, certamente, um dos poucos sociólogos negros daquele período. Deste modo, não podemos descartar o contexto político e pessoal vivenciado pelo autor, sobretudo ao examinarmos a

jornada existencial de Guerreiro Ramos por meio daquilo que a sociologia brasileira havia criado como “problema do negro”, assim, interessa-nos, entre as sete recomendações, a sexta, na qual lê-se:

6ª - é francamente desaconselhável que o trabalho sociológico, direta ou indiretamente, contribua para a persistência, nas nações latino-americanas, de estilos de comportamento de caráter pré-letrado. Ao contrário, no que concerne às populações indígenas ou afro-americanas, os sociólogos devem aplicar-se no estudo e na proposição de mecanismos de integração social que apressem a incorporação desses contingentes humanos na atual estrutura econômica e cultural dos países latino-americanos (*ibid.*, p. 106)¹⁰².

Partindo desta proposição Guerreiro Ramos escreveu os mencionados artigos de jornal que deram origem ao texto *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*. Todavia, como dissemos, será na publicação de 1954 que a reflexão apresentará sua versão mais completa, eleita aqui para a análise comparativa.

Outro aspecto importante para Guerreiro Ramos neste momento foi a ruptura da aliança que havia entre ‘intelectuais’ brancos e ‘militantes’ negros no interior do Teatro Experimental do Negro, na ocasião do I Congresso do Negro Brasileiro, que ocorreu entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, na cidade do Rio de Janeiro. Essa ruptura será debatida no próximo capítulo, todavia, foi um dos elementos responsáveis pela crítica que Guerreiro Ramos apresenta no texto em questão.

¹⁰² Em alguns textos Guerreiro Ramos utiliza conceitos como “pré-letrado”, “pré-lógico” e “adestrar”, estes conceitos por vezes podem ser lidos de maneira enviesada quando interpretados a partir da significação que possuem no senso comum. Contudo, na acepção guerrieriana, “pré-letrado” trata-se de sociedades ágrafas, unidas pela solidariedade mecânica e distantes dos atributos do ser humano moderno, uma vez que, para as mais diversas consequências “O homem moderno é, porém, eminentemente um homem “letrado”. Indicam-se, com o objetivo, muitos sentidos. O principal deles é o de que o homem moderno recebe a maior parte de seus conhecimentos através da aprendizagem formal, da qual a *letra* é o veículo por excelência” (RAMOS, 1952a, p. 80-81); pré-lógico, apoia-se na compreensão de que as atividades cotidianas são primeiramente rotineiras e, só diante de um problema, é que o ser humano recorre à lógica. Nas palavras do autor “a capacidade de pensar em termos lógicos, não a exerce o indivíduo de modo contínuo, mas esporádico. São as rotinas e os automatismos que constituem os mecanismos normais do seu comportamento, e só quando ele se depara com uma emergência ou uma crise é que recorre ao pensamento lógico” (*ibid.*, p. 84). Por fim, a utilização do termo adestrar é empregado como sinônimo de treinar, exercitar e etc., como quando comenta sobre o professor Joaquim Ribeiro ficar responsável pelo Museu do Negro, criado pelo TEN, o sociólogo diz: “[...] o professor Joaquim Ribeiro, depositário de uma tradição ilustre, um estudioso que, sendo **adestrado** na melhor e mais moderna metodologia científica [...]” (RAMOS, 1950c, p. 50. Grifo nosso).

3.1 OBJETIFICADO NO OLHAR, OBJETIFICADO NA TEORIA: FANON, GUERREIRO RAMOS E A DESALIAÇÃO DO NEGRO

O texto de Fanon inicia-se de uma maneira totalmente existencialista, a descrição de um ato racista em que a vítima escuta “Negro sujo” ou simplesmente: “Olha, um negro” (FANON, 1951, 657)¹⁰³. Assim, o autor narra sua chegada ao mundo, mas podemos entender como a sua chegada ao mundo dos brancos, em específico, a França do final dos anos 1940. Ainda no início do texto, Fanon apresenta um problema fenomenológico, ao chegar ao mundo, ávido de conhecer o sentido das coisas, descobriu-se um objeto em meio a outros objetos. Ou seja, o fenômeno que aparece na sua experiência é a sensação de ser um objeto, portanto, como dissemos anteriormente, o martinicano está preocupado em descrever objetivamente a experiência subjetiva de ser objetificado por meio da racialização de seu corpo, racialização que ocorre a partir do termo francês *nègre*, inicialmente.

Durante todo o texto o olhar do outro será uma ferramenta eficaz na desumanização, no aprisionamento do corpo de Fanon. Logo no início, o olhar do outro também é portador de uma certa libertação. Fanon argumenta que suplicou por esse olhar e, ao recebê-lo, pode sentir-se livre e afastar-se das imperfeições do seu corpo. No entanto, ele permanecia próximo à beira do penhasco da humanidade e, ao tropeçar, lá estava o outro para aprisiona-lo à mesma objetividade esmagadora, que o levou a explodir; a abandonar a tentativa de manter-se enclausurado, dentro das margens construídas para o objeto que fizeram dele. Assim, são os restos da explosão gerada pelo olhar do outro, reunidos em um “outro eu”, que Fanon irá apresentar ao leitor. Em suas palavras: “Eu explodi. Aqui estão os fragmentos de um outro eu reunidos” (ibid., p. 657)¹⁰⁴.

Já o texto de Guerreiro Ramos inicia-se apontando que um dos problemas do negro no Brasil é justamente a literatura que tratou do problema do negro no Brasil. Ou seja, como dissemos anteriormente, o fenômeno que aparece na experiência de Guerreiro Ramos é o negro ser feito de objeto pelas ciências sociais. Deste modo, a literatura de caráter histórico e sócio-anropológico é um problema em si, pois estuda “o negro [...], no Brasil, a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade européia”, incorrendo em contradições quando contrastada com a “situação do negro tal

¹⁰³ Tradução livre de: “Sale nègre !” ou simplement : “Tiens, un nègre !”.

¹⁰⁴ Tradução livre de: “J’explosai. Voici les menus morceaux par un autre moi réunis”.

como é **efetivamente vivida**” (grifo nosso). Assim, a preocupação central do autor é de “examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos, as suas *ficelles* e, além disso, denunciar a sua alienação” (RAMOS, 1981 [1954], p. 39). Por conseguinte, como o trecho grifado acima evidencia, a experiência de racialização tal como vivida pelas pessoas é o ponto de inflexão e denúncia à alienação da literatura sociológica e antropológica.

Assim, para Guerreiro Ramos, ao não se debruçarem na experiência vivida do negro, a sociologia e antropologia demonstram que o trabalho científico no Brasil carecia de funcionalidade e autenticidade, pois não contribuem para a autodeterminação da sociedade demonstrando que o cientista social brasileiro é “um *répétiteur*, hábil muitas vezes, [mas é] um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente **vividas** e, portanto, uma vítima dos “prestígios” dos centros europeus e norte-americanos de investigação” (Ibid., p. 39, grifo nosso). Na sequência, o autor explica sua concepção de universalismo científico ao dizer que, ainda que os princípios gerais da ciência sejam universais, “existe, em vários sentidos, uma ciência nacional em todo país de cultura autêntica”, todavia, é preciso termos atenção ao sentido empregado para a ideia de *ciência nacional*, o significado de tal termo pode ser percebido quando o sociólogo diz “Os problemas científicos radicam-se em situações historicamente concretas, embora possam ser intrinsecamente abstratos” (Ibid., p. 40). Ou seja, não se trata de delimitar o problema científico por um moroso nacionalismo metodológico, antes sim, buscar compreender os dilemas sociais de maneira concreta e historicamente amparada.

Desta forma, a antropologia brasileira do período, carente de experiências cognitivas, por um lado, dava exemplo da inobservância da realidade em que estava inserida e, por outro lado, demonstrava a extensa importação de conceitos e problemas. Constatação que o sociólogo anunciou dessa maneira: “a antropologia, no Brasil, está fortemente alienada do meio brasileiro, já por suas categorias, já pela sua temática” (Ibid., p. 40). À vista disso, as consequências da importação de categorias pela antropologia do período, não apenas contribuiu para o desconhecimento concreto do “problema do negro”, mas também funcionou como representante colonial e imperialista, contribuindo para a manutenção e renovo de seus interesses. Vejamos as palavras de Guerreiro Ramos:

Com efeito, as categorias de nossa antropologia têm sido literalmente transplantadas de países europeus e dos Estados Unidos. Ora, de todas as chamadas ciências sociais, a antropologia,

naqueles centros, é a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos. **De modo geral, a antropologia européia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial. Este fato marca nitidamente o seu início, pois ela começou fazendo dos povos “primitivos” o seu material de estudo.** Entre outras, a noção de **raça** assinalou, durante muito tempo, as implicações imperialistas da antropologia. Sob o signo desta categoria, fortemente impregnada de conotações depressivas, elaboraram-se no Brasil alguns trabalhos considerados representativos de nossa antropologia, entre os quais se incluem principalmente os de Nina Rodrigues e *Raça e Assimilação*, de Oliveira Viana (Ibid., p. 40, grifo nosso).

No trecho acima é possível observar o destaque que a antropologia européia e estadunidense possuiu na tarefa de racionalizar ou despistar a espoliação colonial e imperialista. Guerreiro Ramos localiza que no nascimento da disciplina, antes de tudo, como as aspas indicam, ela mesma chancelou os povos como primitivos, posteriormente, fez dos “primitivos” seu material de estudo por excelência, estabelecendo uma hierarquia entre as distintas populações do globo terrestre. Além disso, o sociólogo identifica que foi por meio da categoria *raça* que ocorreu o avanço dos interesses imperialistas e aponta Nina Rodrigues e Oliveira Viana como dois de seus representantes.

Além do conceito de *raça*, o autor verifica que as noções de estrutura social, aculturação e mudança social “supõem uma concepção quietista da sociedade e, assim, contribuem para a ocultação da terapêutica decisiva dos problemas humanos em países subdesenvolvidos” (Ibid., p. 41), constituindo-se como poderosos fatores de alienação. Guerreiro Ramos identifica que, a noção de aculturação presente nesta antropologia pressupõe uma hierarquia entre as culturas, bem como entre as *raças*. Aplicando-se não mais por meio da eugenia ou pelo controle de natalidade e matrimônios, mas sim “pela inculcação de estilos de comportamento através de processos sociais formais e informais, diretos e indiretos” porém, nestes processos de aculturação “admite-se sempre uma variável cultural quase independente e outra ou outras dependentes”(Ibid., p. 41), ou seja, um racismo que vem por meio da cultura. Ademais, o olhar para a mudança social volta-se apenas para os aspectos superestruturais, negligenciando as alterações econômicas e políticas da comunidade, portanto, negligenciando a agência dos sujeitos. Assim, ao aplicar tais categorias de maneira passiva, os antropólogos incorrem em uma atitude imperialista e espoliativa diante da comunidade em que se encontram.

Guerreiro Ramos segue perscrutando a antropologia brasileira e identifica nos trabalhos de Sylvio Romero e Euclides da Cunha “os primeiros esforços em prol da criação de uma antropologia nacional” (Ibid., p. 40), isto é, radicada em uma situação historicamente concreta, ainda que não estivessem inteiramente livres da obnubilação do conceito alienígena de raça. Além disso, o autor verifica muito relevo na contribuição antropológica de Alberto Torres e Álvaro Bomilcar pois ambos “formularam indicações fundamentais para a compreensão do problema racial no Brasil” (Ibid., p. 40).

Ainda nas linhas introdutórias, Guerreiro Ramos disserne três perspectivas fundacionais do campo dos estudos sobre o negro no Brasil. O autor põe à parte escritos de natureza folclórica e de caráter histórico, bem como, as obras de brasilianistas, apresentando uma primeira corrente fundada por Sylvio Romero (1851-1914) e continuada por Euclides da Cunha (1866-1909), Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951), nomeada autonomista¹⁰⁵; a segunda escola de pensamento, denominada monográfica, é fundada por Nina Rodrigues (1862-1906) e continuada por Arthur Ramos (1903-1949), Gilberto Freyre (1900-1987) e outros¹⁰⁶; já a terceira corrente configura-se por comportamentos tomados diante do problema do negro e não por escritos. Vejamos a maneira como o autor caracteriza cada uma dessas vertentes:

[A segunda corrente teórica]. Interessava-lhes o passado da gente de cor ou as sobrevivências daquele no presente. Enquanto a primeira corrente viu o elemento de cor preponderantemente em *devenir*, em processo; esta [a segunda] inclinava-se a adotar um ponto de vista estático, acentuando minuciosamente o que na gente de cor a particularizava em comparação com os restantes contingentes étnicos da comunidade nacional.

[Já a terceira perspectiva]. Caracteriza-se pelo propósito antes de transformar a condição humana do negro na sociedade brasileira do que de *descrever* ou *interpretar* [...] (Ibid., p. 42).

¹⁰⁵ Em O Processo da Sociologia no Brasil, de 1953, Ramos dirá que essa corrente é caracterizada pelo esforço de *dessatelação histórica*, que pode ser entendido como uma metáfora da relação entre a Lua, como satélite natural da terra, e a colônia como satélite da metrópole. Assim, os representantes e os discípulos ligados a essa corrente se caracterizam por um esforço e por uma tendência política direcionada para denunciar essa relação e rompê-la.

¹⁰⁶ Essa escola de pensamento também foi denominada de “litorânea”, “consular” e “transoceânica”. O primeiro termo advém da antropogeografia de Ratzel presente na obra de Euclides da Cunha, interpretado como a concepção européia (racista e xenófoba) dos aspectos mais genuínos do Brasil. A segunda é oriunda da ideia de que esses autores agiam como cônsules em seus países, ou seja, verdadeiros representantes dos interesses das metrópoles. A terceira perspectiva reflete a mesma ideia, isto é, algo importado, alheio aos interesses de determinada formação social. Ramos (1953) incluía a essa corrente autores como: Tobias Barreto, Pontes de Miranda, Tristão de Ataíde, Pinto Ferreira e Mario Lins.

Assim, seguindo as correntes caracterizadas acima, Guerreiro Ramos apresentará aos leitores uma profunda análise do campo do dito “problema do negro” e, por mais que, como dissemos anteriormente, o autor se ocupe de demonstrar como o negro aparece como um objeto mumificado para as ciências sociais, portanto, voltado para um edifício literário, sua análise não deixa de ter um teor profundamente existencialista e fundado na própria experiência vivida.

Em síntese, este capítulo demonstrará como Fanon e Guerreiro Ramos construíram uma análise fenomenológica da experiência de ser fixado pelo olhar do homem branco, contestando assim o eurocentrismo e o humanismo nas Ciências Humanas. Ambos revelaram como conceitos supostamente universais — como ‘raça’, ‘aculturação’ ou *nègre* — operam como instrumentos de dominação epistêmica, convertendo o negro em objeto (seja pela racialização do corpo, seja pela mumificação científica). Nesse sentido, a crítica a sensação de ser objetificado (em Fanon) e ao processo de ser feito objeto (em Ramos), funcionam como ferramentas teóricas para desvelar outra possibilidade de existência: um ser em devir histórico, cuja experiência incorporada resiste à fixidez das categorias coloniais e se afirma como eterno fazer-se no mundo. Assim, para ambos, a experiência vivida não é apenas denúncia, mas potência transformadora, partindo da objetificação para a reconstrução epistemológica e existencial.

3.2 FANON E A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA: A EXPERIÊNCIA VIVIDA DO NEGRO

Fanon dirá que “O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco” (FANON, 1951, p. 658)¹⁰⁷, isto é, o aprisionamento do corpo negro pelo olhar do branco é um reflexo da impossibilidade de realização ontológica. O que leva Fanon a declarar a impossibilidade de uma ontologia do negro é justamente o fato de tratar-se de uma categoria construída pelo branco, por meio da qual, possivelmente, os povos racializados como negros não se identificavam previamente ao contato colonial. Todavia, ainda que, de certo modo, Fanon rejeite a possibilidade de uma ontologia do negro, de um estudo do “Ser

¹⁰⁷ Tradução livre de: “Le noir n’a pas de résistance ontologique aux yeux du blanc”.

negro”, isso não significa que os povos racializados não possuam uma história anterior ao contato colonial.

A recusa fanoniana de uma ontologia do negro não deve ser interpretada como uma posição anti-humanista. Ao contrário, trata-se de uma crítica interna ao humanismo europeu. Fanon não abandona o problema do humano; ele denuncia o fato de que o colonialismo produziu aquilo que ele próprio chamou de uma “zona de não-ser”, na qual determinados sujeitos foram excluídos da universalidade humana.

Como argumenta Ato Sekyi-Otu, leituras pós-modernas tendem a “eviscerar” Fanon ao transformá-lo em precursor do anti-humanismo contemporâneo, ignorando aquilo que o autor denomina sua *deep hunger for humanism* — uma profunda fome de humanismo (SEKYI-OTU, 1996, p. 45). Para Fanon, a crítica ao sujeito metafísico europeu não conduz à morte do humano, mas à necessidade de sua reinvenção histórica por meio da luta anticolonial. Assim, enquanto certas leituras pós-coloniais e pós-estruturalistas posteriores enfatizam a dissolução do sujeito, Fanon insiste na reconstrução de uma universalidade humana concreta, produzida na práxis política de libertação.

Nesse sentido, a crítica fanoniana à ontologia tradicional não visa abandonar a questão do ser, mas recolocá-la a partir da experiência vivida do sujeito racializado. É precisamente no plano fenomenológico — isto é, na descrição da existência concreta — que Fanon demonstra como a ontologia clássica falha ao tentar compreender a condição negra, uma vez que ignora o modo pelo qual o ser é constituído historicamente no encontro violento com o olhar colonial.

Vejamos mais um trecho em que o autor argumenta que a ontologia tradicional não abarca a experiência vivida da pessoa racializada:

A ontologia, uma vez que admitimos de uma vez por todas que ela deixa de fora a existência, não nos permite entender o ser do negro. Porque o negro não precisa mais ser negro, mas precisa ser negro em face do branco (Ibid., p. 658)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Tradução livre de: “L’ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu’elle laisse de côté l’existence, ne nous permet pas de comprendre l’être du noir. Car le noir n’a plus à être noir mais à l’être en face du blanc”.

Assim, ao colocar entre parênteses a ontologia do negro, isto é, ao buscar explorar, por meio de algo próximo a uma redução eidética¹⁰⁹ a categoria negro, Fanon encontrará apenas o inexistente, o “fato da negritude”, isto é, ele encontrará apenas a reposição da história de desumanização do negro sendo apresentada novamente para aprisionar o ser do indivíduo racializado. Em outras palavras, não há essência¹¹⁰, em termos husserlianos, na categoria negro. Fanon não encontra o ser do indivíduo racializado, antes sim, como dissemos, ele encontra a reposição de um passado inventado pelo colonizador. Deste modo, “o ‘fato da negritude’ exclui qualquer explicação ontológica”¹¹¹ (GORDON, 1995, p. 24).

A ontologia atua portanto como uma repressão da diferença espontânea ao ocultar o trabalho de construção da imagem da negritude, ou de construção do “fato da negritude”, realizado por “um *mito* branco [que] se insere entre o corpo negro e sua autoimagem, tornando-se os ‘elementos utilizados’ numa compreensão reflexiva da subjetividade negra”¹¹² (WEATE, 2022, p. 165, grifo do autor). É preciso ter atenção ao ‘fato da negritude’, uma vez que ele pode ser confundido com o movimento de negritude, porém, tratam-se de coisas distintas e, podemos entender o ‘fato da negritude’ como a construção branca da diferença significada no corpo. Mais adiante veremos a relação de Fanon com o movimento de negritude concernente ao percurso exploratório da subjetividade racializada.

Ainda que Fanon declare a fragilidade da ontologia do negro, ele não ignora a sua experiência, não ignora aquilo que ele vivencia (GORDON, 1995). De modo que, a conclusão do autor acerca da ontologia do negro, isto é, a afirmação da debilidade desta, decorre notadamente de sua experiência vivida, especialmente do momento em que ele passa de uma compreensão intelectual das diferenças entre os *békaille*, os *mulâtraille* e a *négraille*¹¹³, para a percepção vivida. No contexto da Martinica, Fanon não vivenciava as questões que passou a vivenciar quando foi para a metrópole, ou seja, quando adentrou o

¹⁰⁹ De acordo com o próprio Gordon (1995), a redução eidética implica em reduzir o fenômeno aquilo em que ele se diferencia de outro fenômeno, isto é, diferencia-lo daquilo que ele não é, buscando sua essência, sua particularidade em relação a outro fenômeno.

¹¹⁰ De acordo com Gordon (1995), o sentido husserliano de essência, não se trata da relação de identidade sem a qual uma coisa deixa de ser o que ela é, antes sim, da sua relação com a atividade de redução fenomenológica, isto é, a essência está no movimento que reflexão ativa em direção à clareza epistêmica. Por isso o filósofo estadunidense dirá que o sentido husserliano de essência é de caráter práxis-epistêmico.

¹¹¹ Tradução livre de: “Fanon claims, as we have seen, that the ‘fact of blackness’ outlaws any ontological explanation”.

¹¹² Tradução livre de: “A white *mythos* inserts itself between the Black body and its self-image, becoming the ‘elements used’ in a reflexive understanding of Black subjectivity”.

¹¹³ O termo *béké* refere-se aos brancos descendentes dos colonos europeus que habitavam a Martinica. Assim, podemos pensar os termos *mulâtraille* e *négraille* como grupos divididos racialmente.

“mundo branco”, a cidade de Paris dos anos 1940. O autor passou a vivenciar as dinâmicas pré-intelectualistas do contato interracial. Essa maneira existencial do aparecimento da questão fica evidente quando o autor diz, referindo-se a diferença e desigualdade racial dos grupos mencionados acima:

Mas nós nos contentávamos com uma compreensão intelectual dessas diferenças. De fato, não era nada dramático. E então...
E então tivemos que enfrentar o olhar branco. Um peso desconhecido nos oprimiu (FANON, 1951, 658)¹¹⁴.

Assim, ao não abrir mão da experiência vivida, Fanon realiza um movimento de inserir a diferença na ontologia, no Ser unificado — em termos filosóficos, se trata de inserir a transcendência na imanência, “o ‘ser’, como categoria ontológica unificada, não pode mais se destacar em termos epistemológicos como as condições dadas a priori para a experiência”(WEATE, 2022, p. 169)¹¹⁵. Isso significa que é preciso mudar a ontologia para poder ir além do Ser, construindo-o como forma ideal, ou seja, um Ser que abarca a diferença seria o ideal de Ser para Fanon, construído nos termos de uma “ontologia fenomenológica” (Ibid., p. 169)¹¹⁶.

Portanto, “o que é necessário é menos uma rejeição da ontologia e da fenomenologia e mais uma crítica dos meios pelos quais elas foram utilizadas” (WEATE, 2022, p. 168)¹¹⁷. Ao debater essa questão, Jeremy Weate (2022) consolida o argumento com uma passagem de *Pele Negra* que, de fato, sintetiza o intento de Fanon de ir para além da ontologia tradicional. Mesmo não fazendo parte do capítulo que nos concentramos neste momento, nos permitimos trazê-la aqui, dada a sua pertinência. Diz Fanon: “Sou solidário com o Ser na medida em que o ultrapasso” (FANON, 2011 [1952], p. 250)¹¹⁸. Em outras palavras, é possível reconstruir a ontologia de modo a abarcar a experiência existencial.

O percurso existencial rumo à liberdade culmina na explosão que rompe o círculo vicioso de sujeição do negro. Assim como a explosão já havia sido anunciada no início do capítulo, é também nas primeiras páginas que Fanon anuncia o ‘esquema epidérmico

¹¹⁴ Tradução livre de: “Mais nous nous contentions d’une compréhension intellectuelle de ces divergences. En fait, ça n’était pas dramatique. Et puis...”

Et puis il nous fut donné d’affronter le regard blanc. Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa”.

¹¹⁵ Tradução livre de: “In this way “being” as a unified ontological category can no longer cash out in epistemological terms as the a priori given condition- als for experience”.

¹¹⁶ Tradução livre de: “phenomenological ontology”.

¹¹⁷ Tradução livre de: “What is required is less a rejection of ontology and phenomenology outright and more a critique of the means to which they have been put”.

¹¹⁸ Tradução livre de: “Je suis solidaire de l’Être dans la mesure où je le dépasse”.

racial’, isto é, a percepção da racialização do mundo, que lhe causa náusea. Vejamos, então, os embates teórico-existenciais que levam a esse ponto de chegada e sua significação.

Fanon explica que a passagem de uma compreensão intelectual das desigualdades raciais para o enfrentamento do mundo branco, faz com que a pessoa racializada tenha “dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” (FANON, 1951, 658)¹¹⁹. A noção de esquema corporal, questionada por meio da ideia de esquema histórico-racial e esquema epidérmico racial, ainda que não possua referência explícita, trata-se de um debate que Fanon desenvolveu em diálogo com o filósofo francês Merleau-Ponty. Por sua vez, o pensamento de Ponty foi informado por textos psicológicos do início do século XX, os quais apresentam conceitos como *esquema postural* (H. Head), *esquema corporal* (P. Schilder), *autoimagem* (Van Bogaert), *somatopsique* (Wernicke-Foerster), e *imagem corporal do eu* (Lhermitte), para designar a necessidade de pensar a essência da experiência por meio de uma teoria da corporificação (COLMAN, 2022).

Consequentemente, a discussão que Fanon avança está subsumida ao debate entre a perspectiva fenomenológica kantiana, hegeliana e husserliana. Enquanto para Kant o fenômeno é aquilo que aparece para nós mediado por nossa percepção e por nossas categorias do entendimento e o ‘ser’ não pode ser conhecido diretamente; “inversamente, na fenomenologia hegeliana, o fenômeno é reabsorvido num conhecimento sistemático do ser” (DARTIGUES, 2002, p. 3), isto é, o fenômeno é uma manifestação do ‘ser’ e ao compreender os fenômenos estamos também compreendendo o ‘ser’. Já Husserl propõe que a própria fenomenologia seja uma ontologia, isto é:

[...] segundo Husserl, o sentido do ser e o do fenômeno não podem ser dissociados. Husserl procura substituir uma fenomenologia limitada por uma ontologia impossível [kantiana] e outra que absorve e ultrapassa a fenomenologia [hegeliana] por uma fenomenologia que dispensa a ontologia como disciplina distinta, que seja, pois, a sua maneira, ontologia - ciência do ser (ibid., p. 3).

Deste modo, contrapondo-se a perspectiva conceitual abstrata hegeliana, mas, sobretudo à perspectiva intelectualista, representada pela metafísica kantiana do corpo, que sustenta que “um sujeito consciente e conhecedor representa o mundo, incluindo o próprio

¹¹⁹ Tradução livre de: “l’homme de couleur rencontre des difficultés dans l’élaboration de son schéma corporel”.

corpo, através de atividades mentalistas como objetos representáveis espalhados diante do sujeito” (MAHENDRAN, 2022, p. 144)¹²⁰, Merleau-Ponty caminhará com Husserl (e para além dele), propondo uma fenomenologia que inicia-se da experiência concreta do corpo no mundo. Portanto, o filósofo francês dissolve a dicotomia entre sujeito e objeto ao afirmar o corpo como “terceiro termo”, o local em que a percepção e o mundo se encontram.

Assim, o esquema corporal, trata-se de um conhecimento tácito, pré-reflexivo, do próprio corpo, do espaço que ele ocupa no mundo, seus movimentos em direção a pessoas e objetos, sua temporalidade, não se trata de hábito ou da simples repetição, mas de um conhecimento corpóreo subjacente. O esquema corporal é a reorientação fenomenológica de Merleau-Ponty a Husserl que permite localizar o ‘ser’ no mundo, possibilita identificar o sujeito na indissociabilidade com o corpo, o outro e o mundo. Vejamos a descrição de Merleau-Ponty sobre a percepção da espacialidade do corpo:

[...] não é, como a dos objetos externos ou como a das “sensações espaciais”, uma espacialidade de posição, mas uma espacialidade de situação... Se eu estiver segurando meu cachimbo em minha mão fechada, a posição da minha mão não é determinada discursivamente pelo ângulo que ela faz com meu antebraço, e meu antebraço com meu braço, e meu braço com meu tronco, e meu tronco com o chão. Eu sei indubitavelmente onde meu cachimbo está, e assim eu sei onde minha mão e meu corpo estão. (PONTY, 2002, p. 114–115)¹²¹.

Fanon descreve o esquema corporal de maneira próxima à Merleau-Ponty. Diz o martinicano:

Eu sei que, se quiser fumar, terei de esticar meu braço direito e pegar o maço de cigarros na outra extremidade da mesa. Os fósforos estão na gaveta da esquerda, então preciso me afastar um pouco. E todos esses gestos não são feitos por hábito, mas por conhecimento implícito. A lenta construção do meu eu como um corpo dentro de um mundo espacial e temporal - **esse parece ser o esquema**. Ele não se impõe a mim, mas é uma estruturação definitiva do eu e do mundo - definitiva, porque uma dialética

¹²⁰ Tradução livre de: “where a conscious, knowing subject represents the world, including one’s body, through mental activities as representable objects splayed out before the knowing subject”.

¹²¹ Tradução livre de: “spatiality is not, like that of external objects or like that of “spatial sensations,” a spatiality of position, but a spatiality of situation ... If I stand holding my pipe in my closed hand, the position of my hand is not determined discursively by the angle which it makes with my forearm, and my forearm with my upper arm, and my upper arm with my trunk, and my trunk with the ground. I know indubitably where my pipe is, and thereby I know where my hand and my body are”.

efetiva é estabelecida entre meu corpo e o mundo (FANON, 1951, p. 658, grifo nosso)¹²².

Assim, ainda que concorde com o esquema-corporal de Merleau-Ponty, é válido retomar que o argumento de Fanon é de que a experiência concreta do seu corpo no mundo é mediada pelo peso descomunal do olhar branco, ao ponto de encontrar dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. Nesse sentido, a crítica de Fanon à Merleau-Ponty e à fenomenologia de modo geral, destaca-se pela acusação da não universalidade da perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty e pelo ‘local’ teórico-existencial em que Fanon verifica a racialização. Mas, mais que isso, as reflexões da Fanon sobre o esquema corporal, apresentam aspectos fundamentais para a compreensão da jornada existencial da pessoa racializada rumo à desalienação. Trata-se de um ponto fulcral de sua embaralhada descida ao inferno do negro no mundo do branco.

Para Fanon, a noção de um esquema corporal pré-reflexivo, informado por um dado biológico, compartilhado entre todos os seres humanos, com alterações mediadas pela cultura, língua e etc., não se sustenta quando contraposto à história do racismo e à existência no mundo branco, marcada pelo peso da racialização “Em suma, Fanon acusa implicitamente que a teoria do esquema corporal normativo de Merleau-Ponty se baseia no homem europeu, um homem branco” (MAHENDRAN, 2022, p. 144)¹²³. Assim, ao apontar a não universalidade do esquema corporal, Fanon atinge profundamente o modelo de humanismo europeu, haja vista a importância do esquema para a teoria da corporificação. O esquema corpóreo é aquilo que possibilita a comunicação entre o corpo e o mundo e, ao mesmo tempo, cria o eu (a subjetividade) e o mundo. Logo, uma perspectiva fortemente husserliana, uma vez que, para Husserl, o mundo está em conformidade com a teoria intencional da consciência (DARTIGUES, 2002).

Portanto, partindo das elaborações de Merleau-Ponty, o esquema corporal está incorporado a um horizonte histórico-cultural e, assim sendo, revela a relação entre agência (a possibilidade do corpo agir de acordo com a subjetividade), liberdade e temporalidade.

¹²² Tradução livre de: “Je sais que si je veux fumer, il me faudra étendre le bras droit et saisir le paquet de cigarettes qui se trouve à l’autre bout de la table. Les allumettes, elles, sont dans le tiroir de gauche, il faudra que je me recule légèrement. Et tous ces gestes je les fais non par habitude, mais par une connaissance implicite. Lente construction de mon moi en tant que corps au sein d’un monde spatial et temporel. tel semble être le schéma. Il ne s’impose pas à moi, c’est plutôt une structuration définitive du moi et du monde - définitive, car il s’installe entre mon corps et le monde une dialectique effective”.

¹²³ Tradução livre de: “In short, Fanon implicitly charges that Merleau-Ponty’s theory of the normative corporeal schema is based upon European man, a white man”.

Evidencia-se também uma concepção de história caracterizada pela diferenciação constante, pela destruição e reconstrução incessante, haja vista que a cultura se perpetua por meio da agência e os corpos produzem diferença no processo de transferência cultural. Deste modo, a subjetividade é livre no momento em que o corpo pode participar da inflexão do seu horizonte de expressão. Vejamos as palavras de Jeremy Weate.

Em última análise, o conceito de esquema corpóreo de Merleau-Ponty revela a relação entre agência, liberdade e temporalidade. Para Merleau-Ponty, a capacidade corpórea do corpo permite uma “comunicação” com os padrões expressivos das tradições culturais às quais ele pertence ou se anexou. Dentro da interação entre corpo e mundo anterior à representação intelectual, a possibilidade da inflexão criativa entre ambos engendra uma concepção corporificada de liberdade (WEATE, 2022, p. 164)¹²⁴.

Diante deste esquema, Fanon está apontando que, no momento em que o meu ‘eu’ (subjetividade) entra em contato com o mundo branco ele encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. Ou seja, a diferença de pele é significada no corpo e ao invés de possibilitar uma comunicação com o mundo, ou não ser levada em consideração, a imaginação à respeito de seu corpo, anterior à representação intelectual, fecha a possibilidade de livre agência, inibe a viabilidade de participar da esquematização do mundo de forma simétrica. Logo, a censura de sua agência criativa é também a censura de sua liberdade, pois a possibilidade de transformação de seu horizonte expressivo é interrompida.

Examinemos de modo mais preciso a diferença conceitual entre Merleau-Ponty e Fanon para melhor compreender o local teórico em que o martinicano insere sua dinamite na torre existencialista centrada na experiência do homem branco europeu. Nas palavras de Ponty:

Nós apreendemos o espaço externo por meio de nossa situação corporal. Um “esquema corporal ou postural” nos dá a cada momento uma noção global, prática e implícita da relação entre nosso corpo e as coisas, de nosso domínio sobre elas. Um sistema de movimentos possíveis, ou “projetos motores”, irradia de nós para nosso ambiente. **Nosso corpo não está no espaço como as**

¹²⁴ Tradução livre de: “Ultimately, Merleau-Ponty’s concept of the corporeal schema reveals the relation between agency, freedom, and temporality. For Merleau-Ponty, the corporeal capacity of the body allows for a “communication” with the expressive patternings of the cultural traditions to which it belongs or has attached itself. Within the interplay between body and world prior to intellectual representation, the possibility of the creative inflection between both engenders a corporealized conception of freedom”.

coisas; ele habita ou assombra o espaço. Ele se aplica ao espaço como uma mão a um instrumento, e quando desejamos nos mover, não movemos o corpo como movemos um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos como por mágica, já que ele é nosso e porque através dele temos acesso direto ao espaço. Para nós, o corpo [...] é nossa expressão no mundo, a forma visível de nossas intenções. (PONTY, 1964, p. 5, grifo nosso).¹²⁵

Todavia, a experiência do eu incorporado de Fanon no mundo branco, faz com que ele se contraponha diretamente ao excerto acima, com ênfase nos trechos grifados, vejamos as palavras de Fanon:

E então tivemos que enfrentar o olhar branco. Um peso desconhecido nos oprimiu. **O mundo real estava disputando nossa parte.** No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades para desenvolver seu esquema corporal. **O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negativa. É um conhecimento na terceira pessoa. Em torno do corpo há uma atmosfera de incerteza** (FANON, 1951, p. 658, grifo nosso)

¹²⁶

Ao contrário do corpo para Merleau-Ponty, que apreende o espaço externo, o corpo de Fanon perde espaço para o mundo branco. Aqui é válido reforçar que Fanon não escreve em abstrato, como Ponty, de modo que, trata-se verdadeiramente do corpo *de* Fanon. Além disso, para Ponty o corpo não está no espaço com as demais coisas, mas ele habita ou assombra o espaço, isto é, o corpo interage com o espaço, enquanto que, Fanon, ao chegar ao mundo branco, descobriu-se “um objeto em meio a outros objetos” (Ibid., p. 657)¹²⁷ e conheceu seu corpo por meio de uma atividade de negação, em terceira pessoa, um outro de si mesmo, uma entidade distante e nebulosa pois, ao redor do seu corpo, há uma atmosfera de incerteza.

¹²⁵ Tradução livre de: “We grasp external space through our bodily situation. A “corporeal or postural schema” gives us at every moment a global, practical, and implicit notion of the relation between our body and things, of our hold on them. A system of possible movements, or “motor projects,” radiates from us to our environment. Our body is not in space like things; it inhabits or haunts space. It applies itself to space like a hand to an instrument, and when we wish to move about we do not move the body as we move an object. We transport it without instruments as if by magic, since it is ours and because through it we have direct access to space. For us the body [...] is our expression in the world, the visible form of our intentions”.

¹²⁶ Tradução livre de: “Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa. Le véritable monde nous disputait notre part. Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du corps règne une atmosphère d'incertitude certaine”.

¹²⁷ Tradução livre de: “je me découvrais objet au milieu d'autres objets”.

Retornando brevemente a tradição filosófica em que Merleau-Ponty está inserido, para melhor identificar o local em que Fanon plantou seu artefato explosivo, observamos que, ao dizer que seu corpo não está no espaço como as demais coisas, mas que ele habita ou assombra o espaço, Ponty está criticando o dualismo cartesiano, que separa a mente (res-cogitans) do corpo (res-extensa). Ou seja, Ponty está afirmando que há uma relação direta e inseparável entre o corpo e o mundo, não há separação entre mente e corpo, um passo além do movimento que Husserl inaugurou em sua fenomenologia, com a ideia da intencionalidade, de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Em outras palavras, “Merleau-Ponty defende uma ontologia pré-dualista que afirma a sinergia reprodutiva entre corpo e mundo” (WEATE, 2022, p. 163)¹²⁸.

Este é o edifício que Fanon busca explodir. O mundo branco não está em interação com seu esquema corpóreo, mas sim, disputando o seu espaço, portanto, negando-lhe espaço. Seu corpo não possibilita a comunicação entre sua subjetividade e o mundo, mas nega-lhe. O conhecimento do seu corpo, isto é, o conhecimento da imagem que o outro construiu sobre o seu corpo, em outro sistema de referências, outra metafísica, nega a sua subjetividade. O esquema corporal que lhe é apresentado revela e repõe sobre sua subjetividade, um mundo histórico incompatível com sua subjetividade, com a imagem que ele tem de si mesmo, uma vez que lança sobre ele a história de uma atávica inferioridade racial, que nunca foi sua, Fanon passa a ser “a um só tempo responsável pelo [seu] corpo, por [sua] raça e pelos [seus] ancestrais” (FANON, 1951, p. 659)¹²⁹. Deste modo, se Fanon está de acordo com Merleau-Ponty de que o esquema corpóreo possibilita a transformação do mundo, ao ter seu esquema desabilitado no mundo branco, a pessoa racializada perde sua liberdade, pois ela é vivenciada como negação.

A subjetividade negra é constituída por meio da negação do seu esquema corporal, o que leva Fanon a construir, abaixo deste esquema, o esquema histórico racial e, posteriormente, o esquema epidérmico racial:

Abaixo do esquema corporal, eu havia criado um esquema histórico-racial. Os elementos que usei não foram fornecidos por “resíduos de sensações e percepções de ordem principalmente tátil,

¹²⁸ Tradução livre de: “Merleau-Ponty espouses a pre-dualistic ontology which affirms the reproductive synergy between body and world”.

¹²⁹ É importante lembrarmos que Fanon escreve em primeira pessoa. O trecho trata-se de uma tradução livre de: “J’étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres”.

vestibular, cinestésica e visual”, mas pelo outro, o branco, que me teceu mil detalhes, anedotas e histórias (Ibid., 659)¹³⁰.

Como Fanon explica no decurso do capítulo, o que desabilita o seu esquema corporal e, ao mesmo tempo, constrói o esquema histórico-racial, é o olhar do menino branco que teme e treme de medo diante dele. O olhar da criança repõe o imaginário branco racista, responsabiliza Fanon por uma história, construída por brancos, igualmente racista e nega a possibilidade de inflexão do negro no mundo.

Vejamos o encontro de Fanon com a negação de sua subjetividade:

“Vejam, um negro!” Era um estímulo externo que me fazia cócegas quando eu passava. Eu sorri.

“Olha, um negro!” Era verdade. Eu estava me divertindo.

“Aqui está um negro! “O círculo estava se fechando gradualmente. Eu estava me divertindo abertamente.

“Mamãe, olhe o negro, estou com medo! Medo! Medo! Agora as pessoas estavam começando a me temer. Eu queria me divertir até me engasgar, mas isso era impossível (Ibid., 659)¹³¹.

E, pouco mais adiante, do encontro com a negação da sua subjetividade, Fanon recebe seu corpo “desmembrado, desarticulado, despedaçado, todo enlutado” (Ibid., 660)¹³², então, o esquema corporal desmorona novamente, dando lugar ao esquema epidérmico racial. Nas palavras do autor: “Então, o esquema corporal, atacado em vários pontos, entrou em colapso, dando lugar a um esquema epidérmico racial” (Ibid., 659)¹³³.

A passagem de um esquema histórico racial, para o esquema epidérmico racial, pode ser entendida como a passagem de um momento em que a imagem que Fanon tem de si, sua subjetividade, o conhecimento espacial de seu corpo, entre em contato com o imaginário que a história branca construiu sobre o seu corpo. O menino branco tem medo

¹³⁰ Tradução livre de: “J’avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historique-racial. Les éléments que j’avais utilisés ne m’avaient pas été fournis par “des résidus de sensations et perceptions d’ordre surtout tactile, vestibulaire, cinesthésique et visuel”, mais par l’autre, le blanc, qui m’avait tissé de mille détails, anecdotes, récits”.

¹³¹ Tradução livre de: “Tiens, un nègre !” C’était un stimulus extérieur qui me chiquenaudait en passant. J’esquissai un sourire.

“Tiens, un nègre !” C’était vrai. Je m’amusai.

“Tiens, un nègre !” “Le cercle petit à petit se resserrait. Je m’amusai ouvertement.

“Maman, regarde le nègre, j’ai peur !” Peur ! Peur ! Voilà qu’on se mettait à me craindre. Je voulais m’amuser jusqu’à m’étouffer, mais cela m’était devenu impossible”.

¹³² Tradução livre de: “Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé”.

¹³³ Tradução livre de: “Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s’écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial”.

de Fanon pois ele encarna, dentre tantas outras, a história do canibalismo e tantas outras que sua cultura cuidadosamente lhe ensinou. É neste instante, ao encarnar uma história, ao ser responsável pelo seu corpo, por sua raça e seus ancestrais, que o esquema histórico racial da lugar a um esquema epidérmico racial. O esquema é “naturalizado” na epiderme de Fanon, a cor de pela passa a possuir um significado intrínseco. “A epiderme marca o estágio em que a construção histórica e a contingência são eliminadas e substituídas pela facticidade da carne” (WEATE, 2022, p. 167)¹³⁴.

Fanon está argumentando que a fixação do imaginário na pele, o essencialismo, surge como um discurso desumano, fruto da supressão deliberada da história. Ao descrever os estágios histórico-racial e epidérmico-racial, ele rejeita a ideia de que o essencialismo negro se baseia em uma problemática biológica. Para ele, a essencialização da negritude é resultado de uma distorção histórica oculta. Somente quando essa distorção se cristaliza — por meio da epidermalização — é que a noção de raça como constructo biológico ganha força. Assim, a separação epistêmica entre histórico e epidérmico-racial possibilita “que os discursos biologistas sobre a raça sejam vistos como fenômenos derivados de uma perversão anterior da história que é posteriormente ocultada (Ibid., p. 167).

Aos nossos olhos, após demonstrar a insuficiência do esquema corporal e a dinâmica de alienação do negro — bem como a possibilidade de desalienação proposta pelo esquema epidérmico-racial —, Fanon passa a expor os percalços de sua própria jornada intelectual até o reencontro com a liberdade do sujeito racializado por meio da Negritude à la Césaire. Antes, porém, de afirmar essa via, Fanon enfrenta o que considera o último obstáculo teórico decisivo: a interpretação apresentada por Jean-Paul Sartre em *Orphée Noir* (1948), na qual a Negritude aparece apenas como um momento negativo da dialética histórica destinado a desaparecer na universalidade da luta de classes.

A reação de Fanon a Sartre não deve ser compreendida como defesa essencialista da Negritude, mas como recusa de sua neutralização prematura. Como argumenta Rabaka (2015), Fanon percebe na leitura sartreana o risco de retirar do sujeito negro a possibilidade de viver plenamente a experiência histórica da racialização. A Negritude torna-se, assim, uma forma de essencialismo estratégico: uma afirmação provisória necessária para enfrentar o racismo antes de poder superá-lo.

¹³⁴ Tradução livre de: “The epidermal marks the stage where historical construction and contingency is effaced and replaced with the facticity of flesh”.

Fanon se revolta: “Dessa vez, esse hegeliano inato havia se esquecido de que a consciência precisa se perder na noite do absoluto, a única condição para alcançar a autoconsciência” (FANON, 1951, p. 674). E prossegue: “[...] o erro de Sartre foi querer não apenas ir à fonte da fonte, mas de certa forma secar essa fonte” (Ibid., p. 674)¹³⁵, acrescentando que “ao devir histórico havia a imprevisibilidade a ser contraposta” (Ibid., p. 675)¹³⁶. Sua resposta, portanto, não consiste numa afirmação ontológica definitiva da Negritude, mas num gesto estratégico de reinscrição da experiência negra contra a redução universalizante proposta por Sartre. Como observa Rabaka (2015), a relação de Fanon com a Negritude é complexa e ambivalente: ele não a assume como essência permanente, mas como estágio necessário de desalienação no qual o sujeito colonizado inverte provisoriamente os valores coloniais para recuperar sua humanidade.

Nesse sentido, a aproximação de Fanon com Aimé Césaire não representa adesão irrestrita ao programa da Negritude, mas aquilo que Rabaka (2015) descreve como uma apropriação crítica do movimento. Césaire exerce influência decisiva como mentor intelectual, oferecendo a Fanon os instrumentos poéticos e políticos da desalienação colonial; contudo, Fanon mobiliza a Negritude como momento dialético de reconstrução subjetiva, e não como identidade final. A Negritude aparece menos como celebração imediata da identidade negra do que como resposta a uma condição histórica imposta: Fanon aceita a racialização porque o mundo colonial lhe impede de existir simplesmente como homem entre outros homens. O retorno à Negritude constitui, portanto, um momento necessário de enfrentamento da alienação racial, destinado a abrir caminho para um humanismo novo e descolonizado.

Minha Negritude não é uma torre nem uma catedral,
ela mergulha na carne vermelha do solo,
ela mergulha na carne ardente do céu,
ela perfura a escuridão opaca de sua paciência inabalável (Ibid., p. 677)¹³⁷.

¹³⁵ Tradução livre de: “Pour une fois cet hégélien né avait oublié que la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l’absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi. [...] Mais l’erreur de Sartre a été de vouloir non seulement aller à la source de la source mais en une certaine façon de tarir cette source”.

¹³⁶ Tradução livre de: “Contre le devenir historique il y avait à opposer l’imprévisibilité”.

¹³⁷ Tradução livre de: “Ma Négritude n’est ni une tour, ni une cathédrale, elle plonge dans la chair rouge du sol, elle plonge dans la chair ardente du ciel, elle troue l’accablement opaque de sa droite patience...”

3.3 ANALISANDO O TEXTO: “O PROBLEMA DO NEGRO NA SOCIOLOGIA”

Como mencionado anteriormente, ao analisar o “problema do negro” — ou, mais precisamente, o que a socioantropologia brasileira então entendia como o problema do negro —, Guerreiro Ramos identificou, desde o início, três correntes fundamentais. Conforme já discutido, a primeira tendência intelectual, denominada autonomista caracteriza-se por uma postura crítico-assimilativa e orientou-se pelo que o sociólogo chamou de *dessatelitização histórica*. Isso significa que seus representantes — Sylvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Viana — não aceitaram passivamente os pressupostos científicos construídos com base em outras realidades.

A segunda escola de pensamento, denominada monográfica, é fundada por Nina Rodrigues (1862-1906) e continuada por Arthur Ramos (1903-1949), Gilberto Freyre (1900-1987) e outros considerados modernos, como Donald Pierson, Charles Wagley, Florestan Fernandes e Thales de Azevedo¹³⁸, deste prisma, o negro é mirado como algo estranho, como um ser exótico, problemático por natureza.

Por fim, a terceira corrente de pensamento configura-se por atitudes tomadas diante do problema do negro e não por escritos, essa perspectiva focalizou o negro como *ser humano*, dinâmico e em constante transformação. Essa concepção remonta as confrarias e aos fundos de emancipação, que visavam a compra das cartas de alforrias das pessoas escravizadas; remonta aos quilombos e às associações e clubes negros e, à época de Guerreiro Ramos, era representada pelo Teatro Experimental do Negro que, guardadas as devidas diferenças entre as distintas iniciativas elencadas na terceira corrente, com todo o aporte sociológico que o sociólogo baiano lhe emprestou, buscou fazer uma “condição humana para o negro, em que ele pudesse ser sujeito de um ato de liberdade” (RAMOS, 1981 [1954], p. 65). Vejamos de maneira mais aproximada cada uma dessas perspectivas.

3.3.1 A perspectiva autonomista: crítica à transplantação

Ao questionar: *Como o negro aparece como um objeto mumificado para as Ciências Sociais?*, Ramos identificou nessa primeira escola de pensamento que era

¹³⁸ Guerreiro Ramos inclui nessa perspectiva autores como: Jean-Baptiste Debret, Maria Graham, Johann Moritz Rugendas, Henry Koster, Daniel Parish Kidder, Manoel Querino, Roger Bastide.

necessário desconfiar do conceito de raça formulado pela antropologia europeia. Afinal, o processo colonizador implantou um sistema econômico, político e social distinto dos já existentes, inviabilizando a preservação das supostas “raças inferiores”. Sobre esse conceito, Sylvio Romero argumentou que o critério linguístico — quase o único utilizado para distinguir raças — era frágil, uma vez que os povos modernos resultam da fusão de diversas raças.

Ramos também creditou a Romero a percepção do caráter inautêntico da cultura brasileira, decorrente da transplantação intensiva e extensiva de categorias europeias. Essa prática, impulsionada por um “sentimento de vergonha da camada letrada em relação às origens raciais da população” (Ibid., p. 44), importava ideologias antropológicas da época, criando uma cultura artificial, distante da realidade do povo.

Portanto, ao depurar os equívocos induzidos pelo contexto histórico, pelos instrumentos científicos disponíveis e pelos estereótipos vigentes, Guerreiro Ramos concluiu que Sylvio Romero foi “um ambivalente” diante da questão. Apesar das contradições, ele “esboçou indicações fundamentais para o estudo e o tratamento do nosso problema do negro” (Ibid., p. 43). Em síntese: “Há, certamente, duplicidade na posição de Sylvio Romero. Mas, apesar disso, é indiscutível que em sua obra se delinearam algumas das tendências mais acertadas no estudo do negro” (Ibid., p. 44).

No que se refere à obra de Euclides da Cunha, Ramos concluiu que, embora o autor tenha incorporado os preconceitos da antropologia racista de seu tempo, ele reconheceu os mestiços como brasileiros — como “patrícios”. Mesmo considerando-os atrasados no processo de evolução racial, Euclides os tratava “como 'nossos irmãos' e não como um elemento exótico, estranho ou mumificado” (Ibid., p. 46). Em outras palavras, ainda que Euclides da Cunha tenha aderido à teoria da luta de raças de Ludwig Gumplowicz e, a partir dela, aceito que a evolução cultural se define pela evolução étnica, ele não ignorou o elemento dinâmico inerente ao social. Dessa forma, nenhuma “condição de atraso” poderia ser atribuída à natureza intrínseca do grupo analisado, condição que o grupo abandonaria com o processo civilizatório.

Além disso, Euclides da Cunha foi o primeiro pensador a considerar a “heterogeneidade social do país, decorrente de sua diversidade geográfica” – fator que, associado às formações históricas particulares das distintas regiões, levou Guerreiro Ramos a considerá-lo “um dos fundadores de nossa sociologia regional” (Ibid., p. 45). Esse

aspecto ganha relevo porque, a partir dessa percepção, Euclides questiona a ideia do Brasil como uma nação unificada e, por outro lado, aponta que a nação é uma ficção criada por parte dos intelectuais brasileiros.

Portanto, o cerne do pensamento do jornalista carioca, quando levado a sério, implicaria uma maior complexidade no estudo do “negro”. Ou seja, questionar a homogeneidade da nação exigiria necessariamente um olhar atento às distintas origens e tradições dos diversos grupos étnicos africanos que formaram o que se tornou o “negro”. Não menos importante, o elemento dinâmico presente no social – destacado pelo autor – poderia indicar como os grupos identificados reelaboram suas tradições.

Alberto Torres é considerado um “vulto proeminente da sociologia brasileira” (Ibid., p. 48) por Guerreiro Ramos. O sociólogo destaca que poucos autores posteriores trataram das relações raciais com igual rigor, considerando as reflexões sobre o conceito de raça como o principal acerto do pensador. Torres derivou suas observações sobre o tema dos fatos concretos da vida brasileira, denunciando assim o viés da antropologia europeia — em particular, as teorias de Weissmann (sobre a diferença inflexível das raças) e de O. Ammon (sobre a superioridade das raças germânicas), as quais “nada mais são do que justificações do ‘direito de dominação’, em apoio da ‘política de expansão colonial’” (Ibid., p. 48).

Se, por um lado, a obra de Torres chama a atenção de Ramos por denunciar como a ciência foi instrumentalizada para justificar e legitimar a colonização, por outro, destaca-se por ter defendido (entre o final do século XIX e início do século XX) a superação do conceito de raça — movimento que o sociólogo brasileiro considerava profundamente avançado para sua época. Como conceito estranho à sociedade brasileira, a noção de raça era utilizada por intelectuais e políticos para caluniar o povo, mediante teses como as da antropologia criminal de Nina Rodrigues, consideradas inválidas por Torres.

Ao criticar Nina Rodrigues, Torres demonstrava sua originalidade e antecipava pensadores como Arthur Ramos e Gilberto Freyre, questionando os fundamentos científicos da ideia de degenerescência da “raça mestiça”. Além disso, já em 1916, acreditava que as “raças escuras” eram as raças próprias dos trópicos e poderiam (ou mesmo deveriam) ser as raças superiores nesses ambientes, transformando os trópicos em sociedades de figuras como Luiz Gama e os irmãos Rebouças.

Por fim, cabe destacar dois aspectos do pensamento de Torres que Guerreiro Ramos ressalta. Primeiramente, o sociólogo brasileiro enfatiza que Torres rejeitou a validade da etnologia (atitude que Ramos faz questão de destacar em seu texto), argumentando que tal tese conduzia à condenação do mestiço — conclusão oposta aos esforços empreendidos em seus estudos. Em segundo lugar, Ramos observa que Torres estava “familiarizado com a obra do mestre de Gilberto Freyre, Franz Boas. Assim é que, tanto quanto qualquer sociólogo de hoje, distinguiu o conceito de cultura do de raça” (Ibid., p. 48).

Embora Guerreiro Ramos não esconda sua admiração por Oliveira Viana, isso não o impede de criticá-lo severamente no que diz respeito aos estudos sobre relações raciais. Segundo Ramos, Viana baseou suas pesquisas no pressuposto da inferioridade do negro e do mestiço, seguindo a tese das “seleções étnicas” de Georges Lapouge¹³⁹. Contudo, utilizou a tese da “evolução arianizante” como contraponto àquela, o que levou o sociólogo fluminense a interpretar as relações raciais como um processo dinâmico e não como uma condição definitiva. Em outras palavras, embora considerasse o povo brasileiro inferior, entendia essa característica como transitória. O caráter provisório dessa inferioridade fundamentava-se em outro equívoco: confundia o âmbito biológico com o social, acreditando que a presença do “sangue ariano” poderia promover um aprimoramento cultural no país.

Para Guerreiro Ramos, Viana foi vítima de uma de suas próprias qualidades: a assimilação crítica da ciência estrangeira. Ao tentar transformar a sociologia em instrumento de autodeterminação nacional, deparou-se com a “inferioridade atávica do povo” e acabou por produzir uma “reação infeliz do orgulho nacional ofendido [...] ao invés de fazer ciência, fez apologia” (Ibid., p. 50) da arianização. Não obstante, Ramos classifica Viana na corrente autonomista, pois, apesar dos equívocos nessa temática, o sociólogo fluminense “soube vencer a tentação de tratar o negro no Brasil como um elemento exótico e petrificado. Tratou-o como brasileiro” (Ibid., p. 51-52).

¹³⁹ Georges Vacher de Lapouge (1854 - 1936) foi um antropólogo francês teórico da eugenia.

3.3.2 A corrente “litorânea”, “consular” ou “transoceânica”: o negro como tema

Guerreiro Ramos denomina de corrente consular a segunda vertente analisada em seu estudo. Diferentemente da abordagem autonomista, essa perspectiva socioantropológica atuava como instrumento de perpetuação, em novo contexto, dos paradigmas dos antigos impérios coloniais. Constituíam-se como uma forma de imperialismo, um imperialismo mimético “um imperialismo não baseado na coerção, mas assegurado pelo próprio fascínio que exercem sobre os colonizados as instituições dos povos colonizadores” (RAMOS, 1953, p. 11). Estes intelectuais operavam, assim, como legítimos porta-vozes do projeto civilizatório europeu sobre a realidade brasileira.

Ao propor a seguinte questão: “Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema na medida em que discrepa de que norma ou valor ?” (RAMOS, 1981 [1954], p. 57), Guerreiro Ramos constata que a socioantropologia construiu a anormalidade do negro a partir de dois eixos principais: a religião e a criminalidade. No primeiro caso, o autor demonstra a fragilidade desse argumento, pois, à época das pesquisas, a maioria dos negros era católica e tanto brancos quanto negros frequentavam religiões de matriz africana — não havendo base objetiva para tal afirmação. Quanto ao segundo eixo, Ramos refuta a ideia de que existiria um tipo de crime específico do negro e de seus descendentes, argumentando que o fato de os negros serem maioria “na estatística de certos crimes decorre necessariamente de sua predominância em determinadas camadas sociais” (Ibid., p. 57). Assim, o sociólogo conclui que não há fundamentação empírica para sustentar que “o negro no Brasil manifesta tendências específicas essenciais na vida associativa” (Ibid., p. 57).

Diante da carência científica da socioantropologia consular e de seu distanciamento da realidade, Ramos nega-lhe pertinência teórica e identifica o real problema do negro para essa literatura. Vejamos as palavras do autor:

[...] o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é **portador** de uma pele escura. A cor de pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” (Ibid., p. 57, grifo nosso).

A constatação da naturalização do branco como padrão, associada ao argumento de que o negro é ‘portador de uma pele’, revela o aspecto existencialista da argumentação de Guerreiro Ramos: o Ser não se define pela cor de sua pele, mas a socioantropologia consular reduz o “problema do negro” ao corpo — à não brancura. Como não há essência em tais categorias, é correto afirmar que o problema do Ser racializado é não ser socialmente lido como branco. Não obstante, Ramos detecta profunda capilaridade social das teses defendidas por essa escola de pensamento ao frisar que há um sentido arraigado na cultura brasileira, “a cultura brasileira tem uma conotação clara” (Ibid., p. 57), ou seja, orienta-se para a valorização positiva do branco como norma estética.

Deste modo, o sociólogo se esforça para demonstrar que essa tendência é alheia à formação histórica e à realidade circunscrita do país. Em outras palavras, a pele não branca, característica da maioria da população brasileira, só se torna um problema à luz do estabelecimento do branco como norma. Portanto, a valoração estética não emerge da realidade vivida (como ocorre em sociedades de cultura autêntica¹⁴⁰), mas sim da adesão ao padrão estético europeu, logo, o autor conclui que o processo de colonização abalou os alicerces da cultura brasileira e criou um “defeito socialmente padronizado, que o indivíduo reparte com os outros, o que lhe diminui o caráter de defeito e o transforma em verdadeira virtude” (Ibid., p. 60), no entanto, esta alienação estética é, na verdade, uma patologia socialmente compartilhada.

Portanto, o processo de colonização cria uma patologia no campo da estética social das sociedades colonizadas, a patologia em questão ocorre nesta esfera pois nas demais não se verificam evidências das acusações orientadas pela socioantropologia ao negro, por exemplo, não há uma forma específica de religião, direcionada somente a negros ou uma forma determinada de crime que seja exclusivamente exercido por pessoas negras. Assim, os critérios, as normas e os padrões estéticos, em razão do abalo provocado à cultura autóctone pela invasão colonial, passam a ser exógenos às circunstâncias naturais

¹⁴⁰ Ramos utiliza o conceito de cultura autêntica partindo da definição do antropólogo alemão Edward Sapir, vejamos: “Entende-se aqui “cultura autêntica” no sentido delimitado por Edward Sapir. “A cultura autêntica não é necessariamente alta ou baixa, é apenas inerentemente harmoniosa, equilibrada, a si mesma satisfatória. É a expressão de uma atitude ricamente variada e, entretanto, de certo modo unificada e consistente em face da vida, uma atitude que vê o significado de qualquer elemento de civilização em sua relação com todos os outros. É, falando de modo ideal, uma cultura em que nada deixa espiritualmente de ter sentido, em que nenhuma parte importante do funcionamento geral traz em si senso de frustração, de esforço mal dirigido ou hostil. Não é um híbrido espiritual de elementos contraditórios, de compartimentos estanques de consciência que evitam participar de uma síntese harmoniosa” (Ibid., p. 59, nota de rodapé nº 16).

e historicamente vividas por determinadas populações. Dessa alienação estética deriva o desejo de ser branco, fenômeno verificado em sociedades colonizadas por europeus.

Essa distorção estética verificada no âmbito do desejo é resultado do plano teórico. A sociologia do negro produzida pela corrente consular, partindo de modelos de pesquisa europeus, focou em “diluir o contingente negro a fim de assegurar a liderança do país pelos brancos” (Ibid., p. 61), assim caracterizava-se como uma glosa das teorias dos antigos impérios e não um esforço de criação de categorias a partir de suas próprias idiossincrasias. De acordo com Guerreiro Ramos, tal perspectiva foi fundada pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues e seguida por Oscar Freire e outros que acreditavam na permeabilidade dos aspectos biológicos sobre os culturais. Porém, com a propagação da distinção entre raça e cultura no âmbito das ciências humanas, o negro deixou de ser visto como representante de uma raça inferior e passou a ser o símbolo do atraso, um elemento carente de cultura, que, portanto, deveria ser aculturado.

O alagoano Arthur Ramos foi o continuador de Nina Rodrigues e responsável por realizar a “passagem” do problema do âmbito biológico para o cultural, ou seja, Arthur Ramos passou a enquadrar o negro como significante do atraso cultural. A “virada” em questão, situada por Guerreiro Ramos em 1934, decorre da mudança de referencial teórico, Arthur Ramos abandonou os modelos europeus e importou os norte-americanos, assim, atuou como divulgador da sociologia e antropologia estadunidense e difundiu os conceitos de aculturação, homem marginal, estrutura, função e outros, garantindo o prestígio dessas perspectivas sobre os cientistas sociais em formação no Brasil dos anos 1940. Contudo, subsumido a tais teorias, Arthur Ramos promoveu o processo de expansão da brancura, de supervalorização da herança cultural europeia. Além disso, o alagoano não percebeu que havia um limite para a adoção de tais conceitos, eles não poderiam “fazer do homem de cor um autoflagelado, dividi-lo interiormente” (Ibid., p. 55).

Além dos pensadores já mencionados, Guerreiro Ramos verifica que autores como Jean-Baptiste Debret, Maria Graham, Johann Moritz Rugendas, Henry Koster, Daniel Parish Kidder, Manoel Querino, Roger Bastide, Gilberto Freyre e outros considerados modernos, como Donald Pierson, Charles Wagley, Florestan Fernandes e Thales de Azevedo, caracterizam-se por ver o negro do mesmo ângulo, “todos o vêem como algo estranho, exótico, problemático, como não-Brasil” (Ibid., p. 56). Assim, desde

os antigos pensadores até os modernos cientistas sociais, todos produziram registros da visão alienada sobre o negro. Vejamos as palavras de Guerreiro Ramos:

[...] os documentos de nossa socioantropologia do negro devem ser considerados como materiais clínicos.

Tais documentos são frutos de uma visão alienada ou consular do Brasil, de uma visão desde fora do país. Embora redigidos por brasileiros, eles se incluem na tradição dos antigos relatórios para o Reino..., ainda que, hoje, **o Reino se metamorfoseie na UNESCO**, sediada em Paris... (Ibid., p. 61, grifo nosso)¹⁴¹.

Diante dessa constatação, Guerreiro Ramos se interessou tanto por “focalizar a questão do ângulo psicológico, enquanto socialmente condicionado”, haja vista que o real problema do negro era ser portador de uma pele socialmente entendida como escura, quanto por “atingir uma sociologia funcional e científica do negro, inteiramente por fazer”, visto que “os estudos da questão [...] não são mais do que documentos ilustrativos da ideologia da brancura ou da claridade” (Ibid., p. 61). Assim, o pesquisador deveria buscar o entendimento da questão por meio de uma redução eidética da socioantropologia do negro, deveria demonstrar o sentido desta literatura diferenciando o fenômeno daquilo que ele não é, e então “tentar o entendimento do tema, a partir de uma situação vital” (Ibid., p. 62). Para o sociólogo brasileiro, a melhor situação vital para a compreensão do tema seria a do pesquisador negro, uma vez que este, assumindo-se legitimamente desta maneira, estaria suscetível a nuances que de outro modo, ele não notaria. Vejamos as palavras do autor:

[...] começa-se a melhor compreender o problema quando se parte da afirmação — *niger sum*. Esta experiência do *niger sum*, inicialmente, é, pelo seu significado dialético, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos, um procedimento de alta rentabilidade científica, pois introduz o investigador numa perspectiva que o habilita a ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas (Ibid., p. 62).

Aqui portanto, Guerreiro Ramos está assumindo dialeticamente a sua condição de pessoa racializada. A assunção autêntica desta situação vital, diz respeito a uma tomada de consciência com relação a alienação em que estava submetido e não uma valorização essencial das características fenóticas. Em outras palavras, o procedimento do *niger sum* possibilita ao negro ver o branco, já que este último gozou do privilégio de ver o negro sem

¹⁴¹ Guerreiro Ramos afirma que o Reino se metamorfoseia na UNESCO em uma alusão ao projeto de pesquisas patrocinado por essa instituição, no Brasil, em meados dos anos 1950, que buscava conhecer os motivos para a existência de relações raciais harmonicas entre brancos e negros, pressuposto que era conhecidamente falso.

pro esse ser visto — como afirmou Ramos incorporando Sartre as suas disputas sociológicas e políticas.

A afirmação *niger sum* é possivelmente traduzida como: negro sou. Ou seja, como veremos adiante, o sociólogo brasileiro não afirma-se como mestiço ou como mulato, mas sim como negro. A asserção requer autenticidade daquele que lhe pronuncia — leia-se: consciência da construção de um falso “problema do negro” — e possui um significado dialético, haja vista que é feita em um contexto em que todos querem ser brancos. Este aspecto requer maior atenção pois segundo Guerreiro Ramos as relações de raça no Brasil só se elucidam à luz da *ambiguidade dialética*. Vejamos as palavras do autor:

É a idolatria da contradição que tem conduzido alguns estudiosos influenciados pelo marxismo a explicar as relações de raça no Brasil em termos de puras relações de classe. **Não percebem nelas a incidência de uma ambiguidade, como tenho procurado mostrar em mais de um estudo, ou seja, não percebem que a chamada questão do negro brasileiro, originalmente condicionada, de fato, pelas relações de classe, é, entretanto, em nossos dias, secundariamente econômica e essencialmente psicológica; só se esclarecendo à luz da ambiguidade dialética** (RAMOS, 1955, p. 1, grifo nosso).

No artigo de que provém a citação, Guerreiro Ramos afirma que coube ao sociólogo russo, radicado na França, Georges Gurvitch formular pela primeira vez o pluralismo dialético. Gurvitch considera que a contradição não é o único processo de dialetização, nem mesmo o principal, haja vista que a realidade social é constantemente fluida e renovada, não sendo jamais completamente imediata ou totalmente construída, mas sempre intermediada. Caberia à dialética hiper-empírica buscar apreender a experiência em todos os seus graus e, para isso, Gurvitch preconiza a pluralidade de técnicas de dialetização, como: procedimentos de complementariedade, polaridade, reciprocidade de perspectivas e a ambiguidade. Sobre a ambiguidade dialética, categoria pela qual o sociólogo brasileiro diz ter buscado estudar a questão do negro brasileiro, disse Guerreiro Ramos:

A ambiguidade dialética é um processo específico do campo social ou das relações humanas. **A ambiguidade aí aparece frequentemente quando as contradições não se polarizam**, em “conjunturas concretas nas quais os amigos podem tornar-se mais perigosos que os inimigos”, “a atração transmudar-se em repugnância e vice-versa, o interesse transformar-se em negligência, a simpatia conduzir ao arbitrário, a indiferença à polidez e mesmo à justiça” e assim por diante. **São em geral**

ambíguas as situações sociais que, na terminologia dos sociólogos norte-americanos, se identificam como “acomodação” (RAMOS, 1955, p. 1, grifo nosso).

Como temos demonstrado, no estudo em questão, Guerreiro Ramos apresenta como patológica a situação do brasileiro, sobretudo o letrado, que “adere psicologicamente a um padrão estético europeu” (RAMOS, 1981 [1954], p. 60) resultando em um “autodesprezo, [...] um sentimento coletivo de inferioridade” (Ibid., p. 61). Nestas constatações acerca do que seria o “problema do negro”, evidencia-se a perspectiva da ambiguidade dialética, sobretudo quando o autor trata, em outro estudo, da patologia social do branco brasileiro. Afirmo o sociólogo brasileiro:

É interessante observar que as oscilações de auto-estimação nos indivíduos que *protestam*, com frequência, exprimem a **“coexistência de dois polos opostos - inferioridade sentida com excessiva intensidade e superioridade, desejada mas fictícia”**, Tal coexistência é o substrato do que tenho chamado de complexo gíldico¹⁴², cuja presença tenho verificado em intelectuais da minoria “branca” do Estado da Bahia. . . (RAMOS, 1995 [1955], p. 227, *itálicos do autor*, grifo nosso)¹⁴³.

¹⁴² Guerreiro Ramos desenvolve o conceito de “complexo gíldico” a partir de suas observações realizadas no I Congresso do Negro Brasileiro, que ocorreu no Rio de Janeiro, em 1950. No referido Congresso, o sociólogo brasileiro tomou nota das reações dos participantes que se autoafirmavam brancos na relação com os demais participantes e analisou um desses casos. O complexo constitui-se a partir de um choque dos “brancos” que se vêem impelidos a competir com negros em igual posição social e econômica, contudo, a educação familiar inculcou-lhes uma imagem do negro como inferior e subserviente que não condiz com a atual fase da estrutura econômica do Estado. Ou seja, julgando que os negros são inferiores, os “brancos” se chocam ao terem que competir com eles em iguais condições, deste choque advém um forte trauma que faz destes “brancos” pessoas ressentidas, deste ressentimento os “brancos” atacam com frases como “Negro, procura o seu lugar”. Vejamos as palavras do autor: “Ocorreria aqui uma espécie do que os sociólogos americanos têm chamado de “*lag*”, ou, em vernáculo, “demora”. As gerações novas de “claros”, educadas pelas gerações antigas, não se dão conta, em larga margem, de que a posição de uma parcela de negros e mestiços na estrutura social se modificou e, consequentemente, a psicologia destes últimos. Na medida em que “*mores*” e “*folkways*” antigos persistem no comportamento dos baianos “claros” sem que lhes correspondam já situações concretas, entram em descompasso emocional” (RAMOS, 1953c, p. 2). O caso que Guerreiro Ramos analisou foi protagonizado pelo sociólogo Luiz de Aguiar Costa Pinto. Voltaremos a essa questão mais adiante.

¹⁴³ O conceito de “protesto” (em *itálico* originalmente), advém do psicólogo austriaco Alfred Adler e refere-se ao ato de reação dos indivíduos que se sentem inferiorizados ou desvalorizado e buscam, por meio de seu protesto, reivindicar sua superioridade, seu domínio em determinada situação. No caso em tela, trata-se do “*protesto* racial de uma minoria [“branca”] interiormente inferiorizada” (RAMOS, 1995 [1955], p. 226), ou seja, sentindo-se inferiorizados em suas origens étnicas, as elites “brancas”, sobretudo de estados do Norte e Nordeste, protestam afim de afirmar sua brancura e, para isso, utilizam como processo de disfarce étnico, a tematização do negro. “Ao tomar o negro como tema, elementos da camada “branca” minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se de seu arquétipo estético - que é o europeu” (Ibid., p. 226) Guerreiro Ramos adiciona duas notas de rodapé no trecho selecionado para citação. Na primeira delas, após a palavra fictícia, a nota de nº 19 diz: “Vide BRACHFELD, Oliver. *Inferiority Feelings: in the Individual and the Group*. p. 127. London, 1951” e a nota seguinte, após a palavra: gíldico, de nº 20 diz “Vide GUERREIRO RAMOS, A. *Sociologia clínica de um baiano “claro”*. In *O Jornal*, Rio, 27 de dezembro de 1953” (RAMOS, 1995 [1955], p. 237).

No excerto acima, observamos que os polos opostos — inferioridade e superioridade — não se sublimam em uma terceira posição, contudo, se mantem em constante tensão. Ou seja, as antinomias presentes no caso em questão, mas também podemos expandir para a análise das relações sociais racializadas a partir da perspectiva de Guerreiro Ramos, não são necessariamente superáveis em um esquema triádico hegeliano, de tese, antítese e síntese. Vejamos a crítica de Gurvitch à Hegel:

Antes de prosseguir, é necessário, embora insistindo no espiritualismo indisfarçável de Hegel, perceber que a interação hegeliana de teses e antíteses é muito artificial e constantemente confunde verdadeiras antinomias com simples opostos, que muitas vezes são revelados como complementares ou até mesmo mutuamente implicantes. Hegel se entrega a uma verdadeira inflação de antinomias, e essa inflação o leva a um fetichismo da negação que serve para divinizar as sínteses (GURVITCH, 1962, p. 82)¹⁴⁴.

Portanto, ao rejeitar o esquema hegeliano, Gurvitch insiste que a experiência social é formada por tensões permanentes, não apresentada somente na forma de contradições que não exibem resoluções definitivas. Assim, é válido lembrarmos o um trecho da citação de Guerreiro Ramos feita anteriormente, diz o autor: “São em geral ambíguas as situações sociais que, na terminologia dos sociólogos norte-americanos, se identificam como “acomodação” (RAMOS, 1955, p. 1). Todavia, o sociólogo brasileiro não exitou em fazer a sua afirmação existencial dentro das condicionantes socialmente impostas ao homem negro, vejamos:

Sou negro, identifico como *meu* o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal — eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil (RAMOS, 1981 [1954], p. 62)

Portanto, partindo de uma autoidentificação do ‘Ser’ com o seu corpo, aberto criticamente as condicionantes do meio social e como um suporte para a formação do orgulho pessoal, isto é, base positiva de autoestima, por meio deste processo, o pesquisador

¹⁴⁴ Tradução livre de: “Avant d’aller plus loin, il faut, en insistant sur le spiritualisme non déguisé de Hegel, se rendre compte du fait que le jeu des thèses et des antithèses hégéliennes se montre très artificiel et confond sans cesse de vraies antinomies et de simples contraires se révélant souvent comme des complémentaires ou même des implications mutuelles. Hegel se livre à une véritable inflation des antinomies, et cette inflation le conduit à un fétichisme de la négation qui lui sert à diviniser les synthèses”.

estaria manejando uma metodologia que lhe possibilitaria um ponto de partida para acessar o significado subjetivo das experiências humanas. Deste modo, a autoafirmação existencial enquanto negro é um procedimento de “alta rentabilidade científica”, como o autor afirmou anteriormente. Neste sentido, o historiador Joel Rufino dos Santos parece ter elaborado a melhor interpretação do significado deste conceito na obra guerrieriana, vejamos:

Para Guerreiro Ramos, pois, negro não é uma raça, nem exatamente uma condição fenotípica, mas um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra. [...] Guerreiro Ramos descobriu que o negro ele próprio é um lugar de onde descrever o Brasil. Penso ser essa idéia – o negro como lugar – a mais original contribuição de Guerreiro Ramos à compreensão do dilema nacional (SANTOS, 1995, p. 28).

É a partir deste ‘topo lógico’, deste momento permeado por diversas condicionantes que se transformam de maneira dialeticamente ambígua, sem encontrar um paradeiro tranquilo traçado por um esquema teleológico predeterminado e, portanto, constantemente tensionado, que Guerreiro Ramos descortina todo processo de criação do “problema do negro”; faz aparecer a mumificação do negro e revela a agressão criada pela socioantropologia contra o povo no Brasil. Nestas palavras se expressou o autor:

Pois bem, a partir daí se tornam perceptíveis, de repente, as falácias estéticas da socioantropologia do negro no Brasil. Então, em primeiro lugar, percebo a insuficiência postiça do socioantropólogo brasileiro quando trata do problema do negro no Brasil. Então enxergo o que há de ultrajante na atitude de quem trata o negro como um ser que vale enquanto ‘aculturado’. Então identifico o equívoco etnocentrismo do ‘branco’ brasileiro ao sublinhar a presença do negro mesmo quando perfeitamente identificado com ele pela cultura. Então descortino a precariedade histórica da brancura como valor. Então converto o ‘branco’ brasileiro sôfrego de identificação com o padrão estético europeu, num caso de patologia social. Então passo a considerar o preto brasileiro, ávido de embranquecer-se, embaraçado com a sua própria pele, também psicologicamente dividido. Então descobre-se-me a legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra. Então se me afigura possível uma sociologia científica das relações étnicas. Então compreendo que a solução do que, na sociologia brasileira, se chama o ‘problema do negro’, seria uma sociedade em que todos fossem brancos. Então capacito-me para negar validade a esta solução (RAMOS, 1981 [1954], p. 62–63).

Assim, empreendida a “liquidação de equívocos de parte a parte”, isto é, do branco que busca identificar-se com o padrão europeu e do preto brasileiro que almeja embranquecer, por meio de uma sociologia científica das relações étnicas, a sociedade brasileira caminhará para “tornar-se, do ponto de vista étnico, uma *conjunctio oppositorum*” (Ibid., p. 64, grifo do autor), isto é, uma conjunção de opostos.

Uma interpretação influente desse movimento foi proposta por Muryatan Barbosa (2004; 2006; 2013; 2023), para quem o conceito de *niger sum* consolidaria, em Guerreiro Ramos, uma visão dialética da negritude estruturada segundo um esquema hegeliano de tese, antítese e síntese. Nesse modelo, a tese corresponderia à autoafirmação da negritude por meio do *niger sum*; a contradição à suspensão da brancura dominante; e a síntese à tomada de consciência da negrura enquanto valor. Por meio desse percurso, homens e mulheres racializados poderiam tornar-se pessoa, sendo a apropriação da negritude um passo fundamental para a constituição de uma brasilidade nacional-popular fundada na afirmação estética e existencial de um povo mestiço (BARBOSA, 2013, p. 181). Em termos semelhantes, o autor afirma que a assunção da negritude constituiria condição necessária para o reconhecimento do Brasil “real”, objetivamente mestiço (BARBOSA, 2004, p. 150), uma vez que o racismo derivaria da introjeção de uma perspectiva colonial alienante sobre uma população historicamente miscigenada (BARBOSA, 2006, p. 223). Mais recentemente, Barbosa reiterou que, para Guerreiro Ramos, não existiriam identidades raciais biologicamente fixas, sendo as categorias de negritude e brancura pertencimentos históricos e circunstanciais (BARBOSA, 2023, p. 22).

Aos nossos olhos, contudo, a leitura proposta por Barbosa tende a estabilizar em excesso o movimento dialético presente em Guerreiro Ramos. Se, por um lado, o *niger sum* expressa um gesto de autoafirmação necessário, por outro, o pensamento ramosiano parece operar menos por meio de um esquema rígido de tese-antítese-síntese orientado rumo a uma síntese final — identificada por Barbosa com a sociedade mestiça — e mais por uma ambiguidade dialética permanente, na qual polos aparentemente opostos coexistem em tensão sem resolução teleológica definitiva. A mestiçagem, denunciada por Ramos (1954) como possível subterfúgio da ideologia do branqueamento físico e cultural, não se apresenta necessariamente como síntese reconciliadora de um processo iniciado com a afirmação “sou negro”.

Uma crítica semelhante foi formulada por Brito (2012), que identifica limites na leitura dialética proposta por Barbosa. Segundo o autor, a interpretação baseada num único movimento rumo à unificação deixa escapar elementos constitutivos das relações étnico-raciais e obscurece a “abertura ontológica” decorrente da finitude humana. Além disso, Brito argumenta que o *niger sum* não constitui propriamente a tese do processo dialético, mas antes o momento antitético que confronta a brancura previamente essencializada, sendo a síntese a constituição objetiva da humanidade que passa a incluir a negritude como valor humano (BRITO, 2012, p. 37-38).

3.3.3 A “Nova Fase”: o Negro-Vida

A terceira corrente descrita por Guerreiro Ramos, à qual o autor se alia, “se configurou predominantemente sob a forma de comportamentos antes que sob a forma de escritos” (Ibid., p. 42), desse modo, essa corrente de pensamento observada à luz das atitudes tomadas diante da questão; é marcada “pelo propósito antes de transformar a condição humana do negro na sociedade brasileira do que de *descrever* ou *interpretar*” (RAMOS, 1954, p. 42).

Entre os antecedentes históricos desta perspectiva, Guerreiro Ramos relaciona as iniciativas de compras de alforrias para pessoas escravizadas; as insurreições no estado da Bahia; os Quilombos; Luiz da Gama e José do Patrocínio como intelectuais que se sobressaíram no movimento abolicionista; o Clube do Cupim (uma associação abolicionista); as Frentes Negras de São Paulo e da Bahia; e, o Teatro Experimental do Negro. À parte as divergências que um olhar minucioso para cada uma dessas iniciativas poderia revelar, o autor verifica um sentido transgeracional, diz o autor:

Salva-se, porém, em todas elas, o esforço da camada pigmentada, sozinha ou aliada com patrícios claros, como foi o caso do abolicionismo, **na busca de uma condição humana para o negro,**

em que ele pudesse ser sujeito de um ato de liberdade” (Ibid., p. 65, grifo nosso)

É importante termos atenção ao trecho grifado acima, pois, como argumentamos, ele revela o sentido que Guerreiro Ramos encontra na luta por transformação da condição da pessoa racializada ao longo da história. Este seria a liberdade instituída pelo próprio sujeito racializado.

De acordo com o sociólogo, os antecedentes teóricos mais próximos da posição assumida pelo TEN, seriam Joaquim Nabuco e Alvaro Bomilcar. Nabuco foi o inaugurador da “fase dinâmica do tratamento de nossa questão negra” (Ibid., p. 65), isto porque, além de advogar pela abolição do regime escravocrata, Nabuco falava na necessidade de adaptar as pessoas escravizadas à liberdade em prejuízo de, fazendo-se o contrário, a escravidão continuar existindo mesmo que não houvessem mais escravizados. Já Bomilcar seria considerado pioneiro no tema por colocar “à mostra o culto da brancura vigente nas classes dominantes do Brasil” (Ibid., p. 66). Ainda que o principal livro do autor sobre o tema (Preconceito de Raça no Brasil), na visão de Ramos, fosse frágil do ponto de vista metodológico, Bomilcar descobriu que as elites viviam no Brasil um sentimento coletivo de inferioridade e que, a partir deste, legitimavam como “intelectual” apenas o europeu, que possuía liberdade e legitimidade para explicar Brasil de acordo com sua própria vontade. Em decorrência desta atitude — que Guerreiro Ramos denominou de imperialismo mimético —, não formava-se no Brasil uma autoconsciência da realidade nacional.

Com estes antecedentes, a nova fase, encarnada no TEN, caracteriza-se sobretudo pela ação de desmascarar o racismo; pela atitude de denúncia da tentativa de alienação por parte da antropologia e da sociologia, para com o negro; reeducar os brancos, visando libertá-los dos padrões de comportamento exógenos; constitui-se por buscar meios para oferecer oportunidades de ascensão social para os negros, almejando que estes possam exercer plenamente sua democracia.

Por fim, é válido notarmos dois aspectos que o sociólogo baiano verifica na atuação do TEN, quais sejam: a possibilidade do negro de reencontrar a autenticidade de sua condição racial e um mecanismo de integração social do negro. Sobre o primeiro aspecto, diz o autor:

O TEN tem sido um campo de exercitação psicológica onde muitos negros, expurgando-se do sentimento de inferioridade e da vergonha de sua côr [sic], reencontram a autenticidade de sua condição racial. Essa autenticidade, tornando-os positivos, não os fazem contra os brancos. **Fazem-nos livres da ambivalência interior**, ou da autoflagelação (RAMOS, 1953, p. 2, grifo nosso).

E, um pouco adiante, o sociólogo diz:

Para que seja superada a fase que representa o TEN na evocação do [es]tudo e do tratamento do problema do negro é necessário que se crie um outro **mecanismo de integração social**, mais avançado, qualitativamente, do que êle [sic] (RAMOS, 1953, p 2, grifo nosso).

Os trechos citados acima evidenciam não só as características da ‘nova fase’, encarnada no TEN. Evidenciam, sobretudo, a possibilidade de resolução da ambivalência interior de que a pessoa racializada seria vítima, livrando-se da autoflagelação por meio da autenticidade racial — é significativo observar que o autor não utilizou autenticidade étnica. Em tempo, destaca-se que ao constituir o TEN como um ‘mecanismo de integração social’ Ramos está também “cumprindo” o sentido que verificou em seus próprios antecedentes históricos, isto é, o TEN como meio de integração social da pessoa racializada seria o mesmo que assegurar que indivíduos autenticamente negros estariam conduzindo o processo de inserção dos pares na sociedade de classes, logo, os primeiro e os últimos seriam “sujeitos de um ato de liberdade” (Ibid., p. 65).

3.4 CONCLUSÃO

Como argumentamos no início deste capítulo, Frantz Fanon e Guerreiro Ramos, à sua maneira, recolocaram a pergunta feita por Du Bois no início do século XX. O sociólogo estadunidense se perguntou: *“como é a sensação de ser um problema?”* (DU BOIS, 1999, p. 52, grifo nosso); enquanto o psiquiatra martinicano, aos nossos olhos, questionou-se: *qual a sensação de ser um objeto dissecado pelo olhar do branco?* Já o sociólogo baiano, no nosso entendimento, indagou-se: *como o negro aparece como um objeto mumificado para a antropologia e sociologia hegemônicas?* Entre as diversas aproximações e distanciamentos que estas inquietações similares produziram, o ponto nevrálgico subjacente é a problemática da ambivalência subjetiva da pessoa racializada.

O tema constitui o pano de fundo das elocubrações dos intelectuais e, vez ou outra, emerge explicitamente. Em Fanon, com um teor profundamente filosófico e uma forma poética e vividamente existencial, escuta-se:

“Vejam, um negro!” Era um estímulo externo que me fazia cócegas quando eu passava. Eu sorri.
 “Olha, um negro!” Era verdade. Eu estava me divertindo.
 “Aqui está um negro! “O círculo estava se fechando gradualmente. Eu estava me divertindo abertamente.
 “Mamãe, olhe o negro, estou com medo! Medo! Medo! Agora as pessoas estavam começando a me temer. Eu queria me divertir até me engasgar, mas isso era impossível (FANON, 1951, p. 659)¹⁴⁵.

Das gargalhadas ao ódio antecedente à sua entrada no campo de batalha:

Veja, ele é lindo, esse negro...
 Esse negro bonito quer que a senhora vá se foder! (Ibid., 661)¹⁴⁶

¹⁴⁵ Tradução livre de: “Tiens, un nègre !” C’était un stimulus extérieur qui me chiquenaudait en passant. J’esquissai un sourire.

“Tiens, un nègre !” C’était vrai. Je m’amusai.

“Tiens, un nègre !” “Le cercle petit à petit se resserrait. Je m’amusai ouvertement.

“Maman, regarde le nègre, j’ai peur !” Peur ! Peur ! Voilà qu’on se mettait à me craindre. Je voulais m’amuser jusqu’à m’étouffer, mais cela m’était devenu impossible”.

¹⁴⁶ Tradução livre de: “Regarde, il est beau, ce nègre...
 Le beau nègre vous emmerde, madame!”

Em Guerreiro Ramos, é no embate com a socioantropologia do negro que o assunto vem à tona, ouçamos:

Arthur Ramos adotou literalmente o *approach* da aculturação e não percebeu que ela teria um limite: não pode fazer do homem de cor um autoflagelado, dividi-lo interiormente, como acontece em toda a parte onde áreas de populações coradas estão sendo colonizadas ou politicamente dominadas por contingentes europeus (RAMOS, 1981 [1954], p. 55, grifo do autor).

E em seguida argumenta:

[...] o processo de europeização do mundo tem abalado os alicerces das culturas que alcança. A superioridade prática e material da cultura ocidental face às culturas não europeias promove, nestas últimas, manifestações patológicas. Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de uma determinada sociedade de um padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida. **É, por exemplo, esse fenômeno patológico o responsável pela ambivalência de certos nativos na avaliação estética.** O desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus (Ibid., 59, grifo nosso).

Em outro lugar, nestas palavras o sociólogo brasileiro se manifestou sobre o tema da ambivalência:

Por toda parte, onde culturas negras estabeleceram comércio com os valores ocidentais, ela se registra. **Mas essa ambivalência, embora dolorosa, é a matéria-prima da subjetividade negra.** Ela têm sido para o homem de cor o aguilhão que o mantém vivo, esperto e criador. As fôrças da alma negra longamente represadas constituem atualmente a maior reserva de vitalidade de nossa civilização (RAMOS, 1950 [1949], p. 41).

Para ambos autores, veremos que a ambivalência sentida pela pessoa racializada é resultante da história que seu corpo, especificamente a sua pele, representa. Em ambos os casos, é a pele — adjetivada de diferentes maneiras — que sustenta a reposição da história pervertida pelas lentes do racismo. Fanon coloca a questão ao debater o esquema histórico-racial e o esquema epidérmico-racial. O primeiro, construído por ele por meio do relato do branco, adjetiva o corpo da pessoa racializada de diversas formas — ‘o cheiro do negro, a roupa do negro, a boca do negro e etc. —, porém, de certa forma afirma que essa

história pervertida ficou no passado, ao argumentar que o negro atualmente¹⁴⁷ é “tão civilizado quanto nós” (FANON, 1951, p. 660)¹⁴⁸; já o segundo momento, o esquema epidérmico-racial, marca o instante em que a construção histórica e contingente tornam-se “reais”, marca a naturalização do esquema na epiderme.

De maneira semelhante, para Guerreiro Ramos “o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de uma pele escura” e continua “a cor de pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” (RAMOS, 1981 [1954], p. 57). Deste modo, em ambos autores, se por um lado a pele é o local da naturalização da história posta no corpo, por outro lado, é também o locus de anúncio da autenticidade¹⁴⁹ negra, desessencializada, fluída, dinâmica e universal, dentro da contingência do Ser encarnado.

A possibilidade de assumir-se — portanto no plano da existência — autenticamente negro, em ambos autores, vem do contato e da reconstrução do Movimento Negritude. Fanon diz:

Mas a constância de meu amor foi esquecida. Eu me defino como a tensão absoluta da abertura. **E pego essa negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstruo seu mecanismo.** O que havia sido despedaçado foi reconstruído e edificado por minhas mãos, lianas intuitivas.

Meu clamor é mais alto: eu sou um negro, eu sou um negro, eu sou um negro (FANON, 1951, p. 678, grifos nossos)¹⁵⁰.

De Guerreiro Ramos, ouvimos:

¹⁴⁷ Na França dos anos 1940.

¹⁴⁸ Trecho retirado de “Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous”.

¹⁴⁹ Karl Jaspers, referência importante para Fanon e Ramos, emprega o conceito de autenticidade entendendo que a existência possível só se concretiza dentro de condições-limite — contingências inalteráveis que devem ser assumidas e exploradas. Nesse contexto, o sujeito transforma tais limites em matérias-primas para a construção de sentido na vida (HERSCH, 1982). Não por acaso, no tema da autenticidade negra e, mais propriamente, no tema das dores vivenciadas por pessoas negras que ascendem socialmente, debatido pela psicanalista Neuza Santos Souza (1983), Caldas (2021) aponta a maneira como a autora da continuidade a temas trabalhados por Guerreiro Ramos — ainda que ele não seja uma referência explícita — e Faustino (2015) demonstre como a autora se utiliza de Fanon para pensar o sofrimento psíquico das pessoas racializadas.

¹⁵⁰ Tradução livre de: “Mais on a oublié la constance de mon amour. Je me définis comme tension absolue d’ouverture. Et je prends cette négritude et, les larmes aux yeux, j’en reconstitue le mécanisme. Ce qui avait été mis en pièces est par mes mains, lianes intuitives, rebâti, édifié”.
Plus violente retentit ma clameur : je suis un nègre, je suis un nègre, je suis un nègre.

Sou negro, identifico como *meu* o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal (RAMOS, 1981 [1954], p. 62).

No texto de Fanon, este contato aparece também como uma resposta à leitura de Jean-Paul Sartre acerca do próprio Movimento Negritude. O psiquiatra argumenta que Sartre “se esqueceu que a consciência precisa se perder na noite do absoluto” (Ibid., p. 674)¹⁵¹ e completa dizendo que “ao devir histórico, havia a imprevisibilidade a ser contraposta” (Ibid., p. 675)¹⁵². Ou seja, Fanon está argumentando que Sartre dissolveu a negritude na dialética hegeliana, isto é, “Sartre, o filósofo da existência, intelectualizou a existência negra; ele fez isso através de seu desejo ‘à vouloir dire l’orientation de mon action’ ([de] ‘querer dizer a direção que minha ação deve tomar’)” (BERNARSONI, 2005, p. 106, grifo nosso)¹⁵³.

Em outras palavras, Fanon está argumentando que Sartre anuncia a transformação da Negritude, de uma atitude existencial, para um momento na filosofia da história, nos termos de Fanon “mostraram-me que minha atitude era apenas um termo na dialética” (FANON, 1951, p. 673)¹⁵⁴, ou seja, no modelo hegeliano a negritude seria a antítese; passaria de uma noção subjetiva e existencial a uma condição objetiva, de proletariado, que, neste modelo teleológico, caminharia para uma síntese predeterminada. Assim, para Sartre, a raça deixa de ser uma atitude existencial positiva e passa a ser um devir (BERNARSONI, 2005), ao qual Fanon irá contrapor a imprevisibilidade, isto é, a abertura para a diferença.

É necessário, contudo, evitar uma leitura que aproxime diretamente Fanon do anti-humanismo contemporâneo. Embora ele critique o universal abstrato europeu e denuncie a violência produzida em nome da humanidade, Fanon não abandona o horizonte humanista. Conforme demonstra Sekyi-Otu (1996), o projeto fanoniano permanece orientado por um princípio de esperança e regeneração humana, sustentado pela recuperação dos “valores permanentes da realidade humana” e pela aposta na criação

¹⁵¹ Tradução livre de: “Pour une fois cet hégélien né avait oublié que la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l’absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi. [...] Mais l’erreur de Sartre a été de vouloir non seulement aller à la source de la source mais en une certaine façon de tarir cette source”.

¹⁵² Tradução livre de: “Contre le devenir historique il y avait à opposer l’imprévisibilité”.

¹⁵³ Tradução livre de: “Sartre, the philosopher of existence, intellectualised black existence; he did so through his desire ‘à vouloir dire l’orientation de mon action’ (by ‘saying the orientation of my action’).”

¹⁵⁴ Tradução livre de: “On me démontrait que ma démarche n’était qu’un terme dans la dialectique”.

histórica de novos seres humanos. Nesse sentido, Fanon reconhece a destruição colonial do Homem europeu, mas recusa concluir pela impossibilidade do humano. Seu pensamento situa-se, portanto, numa posição singular: entre a crítica radical do humanismo colonial e a recusa do anti-humanismo relativista. Como observa Sekyi-Otu, mesmo diante da devastação histórica produzida pelo colonialismo, Fanon recorre a um fundamento simultaneamente anamnésico e profético, buscando recuperar “os valores permanentes da realidade humana” e reinscrever a libertação anticolonial no horizonte de uma renovação ainda por realizar (SEKYI-OTU, 1996, p. 234, tradução nossa). Desse modo, a crítica fanoniana à dialética não visa abandonar a ideia de humanidade ou de totalidade histórica, mas impedir que a experiência negra seja dissolvida prematuramente em um universal abstrato.

Pensar o aprisionamento da diferença na dialética sartreana envolve, necessariamente, um passo atrás, uma vez que Sartre se nega “a romper completamente com a tradição hegeliana” (GURVITCH, 1962, p. 157). No terreno da crítica à dialética hegeliana, Nietzsche é um importante aliado. “O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade” (DELEUZE, 1976, p. 7). Ao construir sua teoria das forças, o autor irá afirmar que a relação essencial entre elas “não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença” (Ibid., p. 7). Assim, “Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo” (Ibid., p. 7, grifo do autor). Portanto, a crítica de Nietzsche à dialética hegeliana é uma rejeição radical da negação e da síntese em favor da afirmação da vida e da diferença. Enquanto Hegel vê a dialética como o caminho para a totalidade, para o absoluto, Nietzsche a vê como uma negação da multiplicidade e da criatividade (DELEUZE, 1976).

Retornando à Sartre, o filósofo reconhece que a dialética não se reduz a negação ou a síntese, contudo, apesar de reconhecer a complexidade dos movimentos dialéticos, ele elimina toda diversificação dos procedimentos dialéticos, realizando um movimento que — como na crítica de Nietzsche à Hegel —, aprisiona a diferença ou, minimamente, a diversificação dos movimentos dialéticos reais, vejamos:

[Sartre] **não faz uso de sua própria observação de que a dialética não pode ser reduzida apenas a antinomias e sínteses**, mas que também envolve reciprocidades, ambiguidades e opostos, para não mencionar complementaridades e implicações mútuas (pp. 77, 82, 152). Ora, essa observação deveria ter levado Sartre a

distinguir entre diferentes processos de dialetização indispensáveis ao método dialético em seu esforço para seguir as variedades dos movimentos dialéticos, tanto mais que ele fala, como acabamos de ver, da “dialética dentro da dialética”. Mas como nosso autor sabe de antemão que esta última leva ao triunfo necessário da liberdade e da razão, que são ao mesmo tempo universais, singulares e históricas, **a síntese de Sartre finalmente elimina toda diversificação possível, tanto dos procedimentos dialéticos quanto dos movimentos dialéticos reais** (GURVITCH, 1962, p. 175, grifos nossos)¹⁵⁵.

Assim, é válido retornarmos as ponderações de Guerreiro Ramos acerca do pluralismo dialético, levando em consideração que o sociólogo brasileiro valeu-se da ambivalência dialética para pensar as relações sociais racializadas, no Brasil e, Fanon, diante das críticas de Sartre à Negritude, afirmou a necessidade de contrapor a imprevisibilidade ao devir.

O pluralismo dialético, se bem o compreendo, admite a possibilidade de $n + 1$ processos de análise dialética do real e, além disso, não atribui a nenhum deles um caráter principal a priori. Não é uma dialética fechada; é uma dialética aberta. Para usar uma observação de Brunshvicg sobre as matemáticas, diríamos nesta oportunidade que o pluralismo dialético (o hiperempirismo, segundo Gurvitch) repudia toda tentativa lógica que pretenda dominar **a priori** o desenvolvimento do real (RAMOS, 1955, p. 1, grifo do autor).

Em outras palavras, Guerreiro Ramos está argumentando que o real está aberto; é imprevisível e a negação, como único procedimento dialético, aprisiona ou determina a priori o devir. Assim, ao recusarem a antinomia como o único movimento dialético possível, Fanon e Ramos afirmam a autenticidade da negritude enquanto uma atitude existencial — que para o sociólogo brasileiro configura-se também como um procedimento

¹⁵⁵ Tradução livre de: “L’ensemble des points que nous avons relevés conduit Sartre à une cinquième difficulté. Il n’utilise pas sa propre constatation que la dialectique ne se réduit pas uniquement aux antinomies et aux synthèses, mais qu’elle implique également des réciprocitys, des ambiguïtés et des contraires, sans parler des complémentarités et des implications mutuelles (pp. 77, 82, 152). Or, cette constatation aurait dû amener Sartre à distinguer différents procédés de dialectisation indispensables à la méthode dialectique dans son effort pour suivre les variétés des mouvements dialectiques, d’autant plus qu’il parle, comme nous venons de le voir, « de la dialectique dans la dialectique ». Mais comme notre auteur sait d’avance que cette dernière aboutit au triomphe nécessaire de la liberté et de la raison, à la fois universelle, singulière et historique, la synthèse sartrienne élimine finalement toute la diversification possible aussi bien des procédés dialectiques que des mouvements dialectiques réels”.

metodológico¹⁵⁶. Deste modo, a rejeição da diferença, ou a negação do aprisionamento que a dialética hegeliana e sartreana representa em Fanon, pode ser entendido como aquilo que Ramos chamou de “negro-tema”, uma vez que Fanon traduz sua crítica a tal aprisionamento — que Sartre impõe à negritude — quando afirma que “Sartre se esqueceu de que o negro sofre em seu corpo de uma maneira diferente do homem branco” (FANON, 1951, p. 677).

Por fim, se a imprevisibilidade advogada por Fanon ao recusar a negação que constitui-se como um aprisionamento da diferença, pode ser aproximada daquilo que Guerreiro Ramos descreve como “negro-tema”, isto é, a mumificação¹⁵⁷ causada pela teoria que busca dizer ao negro qual direção a sua ação deve tomar. Já o conceito de “negro-vida” de Guerreiro Ramos pode ser observado na afirmação da poesia de Césaire, por Fanon, para contrapor-se à Sartre. Vejamos, nas palavras de Guerreiro Ramos, o conceito de negro-vida:

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, proteico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje. [...] o negro-vida é como o rio de que fala Heráclito, em que não se entra duas vezes (RAMOS, 1995 [1957], p. 216).

Fanon, por meio da poesia de Césaire, argumenta:

Minha Negritude não é uma torre nem uma catedral,
ela mergulha na carne vermelha do solo,
ela mergulha na carne ardente do céu,
ela perfura a escuridão opaca de sua paciência inabalável (FANON, 195, p. 677)¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Ainda que o estudo em tela não tenha buscado compreender os desenvolvimentos metodológicos nas obras de Frantz Fanon e Guerreiro Ramos, convém apontar a proximidade, até mesmo neste assunto, verificada nas seguintes afirmações: “Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem (FANON, 2008, p. 29). Já o sociólogo brasileiro afirma: “os métodos são consubstanciais a uma motivação especulativa, são coetâneos do interesse do pesquisador, crescem e amadurecem simultaneamente com um teoria. Daí que, embora seja útil a consulta ao patrimônio metodológico já acumulado, todo verdadeiro pesquisador é sempre autor de sua própria metodologia” (RAMOS, 1953, p. 20-21).

¹⁵⁷ É válido lembrarmos aqui que ao discursar no 1º Congresso de Escritores e Artistas Negros, que ocorreu em Paris, em setembro de 1956, Fanon chamou atenção para o fato de que o regime colonial impõe uma “mumificação cultural [que] leva à mumificação do pensamento individual (FANON, 1956, p. 124)”. Tradução livre de: “La momification culturelle entraîne une momification de la pensée individuelle”. Já em Ramos a mumificação vem por meio da mimetização que os teóricos autoctones realizam das teorias estrangeiras.

¹⁵⁸ Tradução livre de: “Ma Négritude n’est ni une tour, ni une cathédrale, elle plonge dans la chair rouge du sol, elle plonge dans la chair ardente du ciel,

Sabemos que, em outra obra, Fanon (1955) refletiu sobre a grande ‘miragem negra’ como uma resposta ao ‘erro branco’ — ou seja, ao racismo praticado por marinheiros franceses brancos que, ao permanecerem na Martinica, impunham seu racismo à população local. Em reação a essa opressão, o povo voltou-se para a negritude como forma de afirmação. No entanto, não entendemos essa crítica — nem outras semelhantes feitas por Fanon — como uma rejeição ao diálogo com a negritude. Ao contrário, alinhamo-nos à perspectiva de Rabaka (2015), que sustenta que a Negritude não foi uma influência passageira na obra de Fanon, mas uma base conceitual e política essencial a partir da qual ele desenvolveu sua teoria crítica. Ignorar ou minimizar essa ligação é incorrer em uma leitura incompleta e distorcida de seu pensamento.

Para ser mais claro, nem o marxismo, nem o surrealismo, nem o estruturalismo, nem o existencialismo, nem a fenomenologia, nem a psicanálise representaram "movimentos culturais conscientes da raça negra" que "levantaram questões" sobre "raça, identidade, cor, assimilação, alienação e exílio". Obviamente, Fanon transportou conceitualmente essas importantes questões de sua base inicial e de seu eventual envolvimento crítico com a Negritude (RABAKA, 2015, p. 250, grifos do autor)¹⁵⁹.

Assim, afirmar a autenticidade negra trata-se de um movimento existencial e político que reinterpreta da Negritude distanciando-se tanto do essencialismo racial quanto da dissolução histórica proposta por Sartre. Constitui-se em afirmar a diferença contingenciada, não essencializada, antes sim, constantemente transformadora, não sobredeterminada do exterior, portanto, não como uma atitude reativa, mas como uma afirmação existencial positiva da subjetividade negra, um modo de ser no mundo que afirma a autonomia da pessoa.

Nas palavras do poeta acima mencionado “*Minha Negritude não é uma torre nem uma catedral*”, ou seja, a autenticidade negra reivindicada por meio da negritude, não é um momento estático, reativo ao colonialismo, mas uma força vital e interior pois o lócus de sofrimento do negro é o corpo, é a pele racializada, logo, irredutível a categorias universais como as de Sartre, tendo em vista que, como o sociólogo brasileiro argumentou em outro

elle troue l'accablement opaque de sa droite patience...

¹⁵⁹ Tradução livre de: “To put it plainly, neither Marxism, nor surrealism, nor structuralism, nor existentialism, nor phenomenology, nor psychoanalysis represented “[black] race-conscious cultural movement[s]” that “raised questions” concerning “race, identity, color, assimilation, alienation, and exile.” Obviously, Fanon conceptually carried these important issues over from his initial grounding in, and eventual critical engagement of Negritude”.

lugar: “*nenhuma pessoa e nenhuma raça específica deve ser destituída de suas características para merecer as prerrogativas do universal*” (RAMOS *apud* NASCIMENTO, 1995, Orelha do livro).

4. A CRÍTICA DE FRANTZ FANON E GUERREIRO RAMOS AO REPOSICIONAMENTO DO RACISMO NO PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

A obra de Frantz Fanon e de Guerreiro Ramos responde a problemas específicos de seus respectivos contextos históricos e sociais. O vínculo entre as respostas que esses autores formularam e a persistência desses problemas revela tanto a ação quanto a inação de diversos agentes. Essa conexão também evidencia os caminhos escolhidos para enfrentar essas questões e, diante da continuidade de problemas como o racismo em diferentes sociedades, permite avaliar não apenas o êxito ou o fracasso das medidas adotadas, mas também as formas pelas quais os problemas foram transformados, reconfigurados ou deslocados, muitas vezes persistindo sob novas roupagens. Com as devidas contextualizações e mediações, perguntas que à primeira vista podem parecer fora de lugar revelam, na verdade, o quanto Fanon e Guerreiro Ramos estavam profundamente sintonizados com seu tempo. Ambos foram capazes de antever que muitas das ‘saídas’ propostas para os problemas de sua época, longe de resolvê-los, acabavam por reinscrevê-los sob novas formas e fundamentos.

A partir do momento em que o pensamento moderno deixou de se orientar pela ideia de infinitude para se concentrar na finitude da existência humana, a reflexão sobre o presente tornou-se uma de suas tarefas centrais. Pensar o presente como acontecimento, situar-se nessa temporalidade e agir a partir dela passou a constituir o que Foucault (2010) chamou de “ethos” moderno. Nesse sentido, Frantz Fanon e Guerreiro Ramos não apenas estavam profundamente sintonizados com seu tempo, mas imersos nos dilemas históricos que atravessavam os espaços nos quais transitaram. Suas obras emergem do confronto direto — e da negociação crítica — com os impasses políticos, sociais e epistemológicos de seu presente, oferecendo diagnósticos contundentes e proposições que tensionavam tanto perspectivas conservadoras quanto posições tidas como progressistas no âmbito do antirracismo.

Nesse sentido, este capítulo teve como objetivo evidenciar a proximidade entre as abordagens de Frantz Fanon e Guerreiro Ramos no tratamento das dimensões teóricas ligadas às questões políticas da descolonização e da desalienação da pessoa racializada — em especial, os debates que ambos travaram com interpretações construídas no imediato pós-Segunda Guerra Mundial, contudo, primeiramente, buscou-se demonstrar como a formulação da agenda da UNESCO foi permeada por tensões políticas e epistemológicas

— desde as contradições que atravessaram o reconhecimento das relações raciais como um objeto legítimo de investigação, até os pressupostos ideológicos que orientaram a seleção dos contextos empíricos, concebidos como representações exemplares de convivência racial harmoniosa

4.1 A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA DE PESQUISA: Um caminho errático

Os embates teóricos que os intelectuais em relevo estiveram envolvidos estavam profundamente vinculados às iniciativas internacionais, como as promovidas pela UNESCO, que, diante da tragédia das guerras mundiais, procuravam compreender as raízes do conflito e propor caminhos para a paz. Partia-se, então, da hipótese de que motivações raciais estavam na origem das guerras, o que levou à busca por exemplos considerados ‘bem-sucedidos’ de integração racial, com o intuito de promovê-los como modelos replicáveis. Contudo, tais interpretações não apenas idealizavam experiências históricas profundamente marcadas pela desigualdade racial, como também promoveram um reposicionamento do racismo: a inferioridade biológica foi substituída por uma noção de ‘atraso cultural’, justificando práticas de aculturação e intervenção civilizatória. Assim, as respostas teóricas de Fanon e Ramos devem ser compreendidas como contrapontos críticos a esse esforço de reescrever o racismo no pós-guerra — respostas dirigidas tanto às novas formulações acadêmicas quanto às condições materiais e políticas que continuavam a sustentar as hierarquias coloniais e raciais.

Contudo, é necessário dar um passo atrás. Antes de avançarmos na análise, é preciso considerar, ainda que brevemente, as dinâmicas históricas que levaram a mutação da lógica imperial e colonial de “civilização” em novas formas de intervenção global, agora apresentadas sob o signo da “paz” — iniciativas que, no entanto, não enfrentaram as causas profundas dos conflitos armados. Segundo Du Bois (1945), a Primeira e a Segunda Guerra Mundial revelaram ao mundo o colapso moral e político da crença de que os padrões civilizatórios europeus e norte-americanos poderiam continuar a funcionar como modelo universal para a humanidade. Esses conflitos globais — frutos diretos das rivalidades imperialistas, do colonialismo e da lógica de dominação racial — expuseram de forma contundente a falência do projeto ocidental de civilização, tal como fora imposto ao mundo. De acordo com o sociólogo norte-americano “A guerra atual [Segunda Guerra Mundial] deixou claro que não podemos mais considerar a Europa Ocidental e a América

do Norte como o mundo para o qual a civilização existe” e continuou “nem podemos considerar a cultura europeia como a norma para todos os povos” (Ibid., p. v)¹⁶⁰.

Assim, somente a democracia poderia garantir o progresso humano, a socialização da riqueza e “assegurar a paz entre os homens [sic], pela abolição da pobreza, pela educação das massas, pela proteção contra doenças e pelo tratamento científico do crime” (Ibid., p. v)¹⁶¹. No entanto, a exclusão de quase metade da população mundial da participação democrática¹⁶² era uma ameaça direta à propagação da democracia e uma “certa promessa de guerra futura” (Ibid., p. 57). Não somente “como uma revolta justificável por parte dos povos coloniais [...], mas também de guerras recorrentes de inveja e ganância por causa da atual distribuição desigual do ganho colonial entre as nações civilizadas”(Ibid., p. 57)¹⁶³. Dessa maneira, ao avaliar a iniciativa da Liga da Nações¹⁶⁴ e, especialmente, as propostas da Conferência de Dumbarton Oaks¹⁶⁵, que resultaram na Organização das Nações Unidas, Du Bois argumentou que:

[...] na medida em que tais esforços deixam praticamente intocada a atual propriedade imperial das colônias privadas de direitos e, desta e de outras maneiras, procedem como se a maioria dos homens [sic] pudesse ser considerada principalmente como fonte de lucro para a Europa e a América do Norte, estamos planejando não a paz, mas a guerra, não a democracia, mas o controle oligárquico contínuo da civilização pela raça branca (Ibid., p. v).

Diante das proximidades entre Du Bois, Fanon e Ramos apresentadas ao longo desta tese, ainda que o foco esteja nos dois últimos, é significativo demonstrar o modo de fazer sociologia do autor estadunidense, em específico, ao tratar do surgimento da ONU.

¹⁶⁰ Tradução livre de: “The present war has made it clear that we can no longer regard Western Europe and North America as the world for which civilization exists; nor can we look upon European culture as the norm for all peoples”.

¹⁶¹ Tradução livre de: “become copartners in that democracy which alone can ensure peace among men, by the abolition of poverty, the education of the masses, protection from disease, and the scientific treatment of crime”

¹⁶² “Por volta da primeira década do século XX, a Europa já dominava 90% da África, 56% da Ásia e 99% das ilhas do Oceano Pacífico. Em meados do século XX, 90% da superfície terrestre do planeta já estava ocupada por potências imperialistas” (PALLISSER SILVA; SANTOS; CALDAS, 2023, p. 2).

¹⁶³ Tradução livre de: “is a direct threat to the spread of democracy and a certain promise of future war — and of war not simply as justifiable revolt on the part of colonial peoples who are increasing in intelligence and efficiency, but also of recurring wars of envy and greed because of the present inequitable distribution of colonial gain among civilized nations”.

¹⁶⁴ Criada após a Primeira Guerra Mundial, em 1919, a Liga das Nações ou Sociedade das Nações tinha o objetivo de impedir novos conflitos e manter a paz entre as nações.

¹⁶⁵ A Conferência de Dumbarton Oaks ocorreu em Washington, capital dos Estados Unidos, entre 21 de agosto e 7 de outubro de 1944 e foi dirigida pelos Estados Unidos, Reino Unido, antiga União Soviética e a República da China, além das quatro principais potências, participaram delegados de outras nações.

Du Bois articula a história da propriedade Dumbarton Oaks e o significado político da conferência realizada em seu interior. Ao narrar a origem da propriedade — concedida pela Coroa britânica a Ninian Beall¹⁶⁶ em 1702 e cuja mansão foi erguida no mesmo período em que a Carolina do Sul intensificava o tráfico de escravizados africanos — o sociólogo estadunidense insere essa historicização num diagnóstico mais amplo da lógica de dominação colonial. Ou seja, Ele identifica em Dumbarton Oaks o símbolo de uma “curiosa combinação de escravidão negra e imperialismo britânico” e este se torna o pano de fundo para suas reflexões. Vejamos:

Esta orgulhosa propriedade viveu para ver o fogo da guerra e uma nação nascida do caos da teoria colonial do século XVIII. Viu um progresso rápido e impressionante, além de amargas lutas civis e a emancipação dos escravos no século XIX e, finalmente, no século XX, testemunhou a queda da civilização moderna em duas guerras mundiais tão amplas, amargas e custosas que toda a questão do futuro da humanidade subitamente se tornou crítica (DU BOIS, 1945, 4)¹⁶⁷.

Então, relacionando passado e presente, sentimentos e interesses, continuou o sociólogo:

Talvez ainda hoje algum resquício sombrio dos problemas coloniais entrelaçados com problemas de raça e cor, nos quais Dumbarton Oaks nasceu, permaneça nesta conferência realizada para buscar a reconstrução de um mundo devastado. Sentados à mesa de Dumbarton Oaks estavam medos, ciúmes e esperanças: medos de uma nova agressão alemã e revolta asiática; medos da pobreza e do desespero do pós-guerra; ciúmes dos direitos nacionais e do poder imperial; e esperanças de paz e progresso finais (DU BOIS, 1945, 4)¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Coronel Ninian Beall (cerca de 1625 – a 1717) foi um imigrante escocês proeminente que se tornou um grande proprietário de terras, líder militar e figura pública em Maryland no final do século XVII e início do século XVIII. Confira em: <<https://www.wikitree.com/wiki/Beall-75>>. Consultado em: 10/02/2025.

¹⁶⁷ Tradução livre de: “This proud estate lived to see the fire of war and a nation born out of the chaos of the colonial theory of the eighteenth century. It saw swift and impressive progress and bitter civil strife and emancipation of slaves in the nineteenth century, and finally in the twentieth century it witnessed the fall of modern civilization into two world wars so widespread, bitter, and costly that the whole question of the future of mankind suddenly became critical”.

¹⁶⁸ Tradução livre de: “Perhaps again today some brooding residue of colonial problems intertwined with problems of race and color, into which Dumbarton Oaks was born, lingered at this conference held to seek the rebuilding of a stricken world. There sat at the table of Dumbarton Oaks, fears, jealousies, and hopes: fears of renewed German aggression and Asiatic revolt; fears of postwar poverty and despair; jealousies of national rights and imperial power; and hopes for eventual peace and progress”.

Deste modo, o sociólogo estadunidense está observando que a proposta de um governo mundial era desenhada não apenas para conter agressões futuras, mas, sobretudo, para preservar e ampliar o poder imperial. Assim, as propostas da Conferência, longe de enfrentarem de modo significativo as causas profundas dos conflitos globais, ignoraram deliberadamente a centralidade da questão colonial e racial. E ainda pior, desconsideraram até mesmo os limitados avanços introduzidos anteriormente pela Liga das Nações, configurando um retrocesso que reforçaria as bases históricas da dominação.

A Assembleia Geral das Nações Unidas deveria “começar insistindo para que se sentem na Assembleia não apenas representantes das nações livres, mas com elas representantes de todos os povos coloniais sobre os quais reivindicam controle” (Ibid., p. 140)¹⁶⁹. Por conseguinte, em contraste, Du Bois propõe uma nova organização internacional que incluía efetivamente a representação dos povos coloniais e disponha de poder real para garantir sua autodeterminação e seu desenvolvimento em bases igualitárias, temas que fogem ao escopo deste trabalho.

Não obstante, mesmo com as críticas de Du Bois (1945) à Conferência de Dumbarton Oaks (1944) — especialmente pela negligência em relação às questões do colonialismo —, entre 25 de abril e 26 de junho de 1945, representantes de cinquenta países reuniram-se em São Francisco, nos Estados Unidos, para redigir e assinar a Carta das Nações Unidas. Com a ratificação do documento, em 24 de outubro de 1945, foi oficialmente criada a Organização das Nações Unidas (ONU), formada por 51 países, incluindo os cinco membros permanentes do Conselho de Segurança. A ONU passou a ter como missão promover a paz, o desenvolvimento e os direitos humanos, com base na justiça e na dignidade humana¹⁷⁰.

Em 1946, foi criada a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), com a missão de contribuir para a construção de uma ordem política mais estável por meio da promoção da educação, da cultura e da ciência. Segundo Maio (1997), como o genocídio nazista havia sido cometido com base em uma suposta pureza racial, a instituição já nascia com uma preocupação explícita em relação ao problema do racismo. Interpretando o preâmbulo do Ato Constitutivo da instituição, o

¹⁶⁹ Tradução livre de: “The General Assembly of the United Nations should begin by insisting that there sit in the Assembly not simply representatives of the free nations, but with them representatives of all colonial peoples over whom they claim control”.

¹⁷⁰ Confira mais sobre o assunto em: <[História da ONU - Nações Unidas](#)> Consultado em: 10/02/2025.

autor argumenta que “Desde a fundação da UNESCO, a instituição esteve preocupada com o problema do racismo” (MAIO, 1997, p. 22)¹⁷¹.

Contudo, é ao menos intrigante que o racismo tenha se tornado um dos temas centrais de uma de suas agências, considerando que as problemáticas levantadas por Du Bois (1945) foram amplamente ignoradas nas conferências fundadoras da ONU. Dada a relação de dependência entre o sistema colonial e a inferiorização do outro com base no corpo — processo essencial à manutenção da dominação —, como seria possível questionar o racismo sem questionar as dinâmicas que o produzem, transformam e reproduzem? A não ser que o racismo não fosse, de fato, um tema central para a agência.

De acordo com Elisabeth Cunin, o combate ao racismo não figurou como uma prioridade institucional da UNESCO no período de 1946 a 1952, ainda que, como ela mesma aponta, “as inúmeras pesquisas realizadas dentro da instituição sobre a ‘questão racial’ contribuam, indiretamente, para associá-la à luta contra o racismo” (CUNIN, 2020, pp. 25–26)¹⁷². A autora argumenta que tornou-se lugar comum recorrer ao preâmbulo do Ato Constitutivo da organização para sustentar a ideia de que a UNESCO teria “nascido antirracista”. Segundo a autora, é lugar comum referir-se ao preâmbulo do Ato Constitutivo da organização para sustentar a ideia de que a UNESCO teria “nascido antirracista”. No entanto, uma análise mais detida dos arquivos e das práticas institucionais revela que “o antirracismo da UNESCO é objeto de controvérsias” (Ibid., p. 26)¹⁷³.

Apesar da imagem consolidada posteriormente de que a UNESCO teria sido um símbolo do antirracismo internacional desde sua criação, os registros históricos revelam uma atuação marcada por improvisações, instabilidade interna e forte influência de pressões externas — em especial da Subcomissão das Nações Unidas sobre discriminação e proteção das minorias. As iniciativas sobre a temática racial foram frequentemente relegadas a um segundo plano, subordinadas a programas considerados mais urgentes, como os voltados para as “tensões entre as nações”. Além disso, as dificuldades na

¹⁷¹ O trecho do preâmbulo que o autor cita, diz: “the great and terrible war which has now ended was a war made possible by the denial of the democratic principles of the dignity, equality and mutual respect of men, and by the propagation, in their place, though ignorance and prejudice, of the doctrine of the inequality of men and race” [trad. livre: a grande e terrível guerra que agora terminou foi uma guerra possibilitada pela negação dos princípios democráticos da dignidade, igualdade e respeito mútuo entre os homens e pela propagação, em seu lugar, da ignorância e do preconceito, da doutrina da desigualdade entre os homens e as raças] (UNESCO, 1950, p. 1, *apud* MAIO, 1997, p. 22).

¹⁷² Tradução livre de: “De même, les très nombreuses recherches menées au sein de l’institution sur la “question raciale” contribuent, indirectement, à l’associer à la lutte contre le racisme”.

¹⁷³ Tradução livre de: “Pourtant, l’antiracisme de l’Unesco est objet de controverses et subit des échecs”.

formulação e divulgação de materiais sobre raça, somadas às controvérsias em torno das declarações produzidas, indicam que não houve uma política clara, coesa e sistemática de enfrentamento ao racismo.

No entanto, com base na trajetória institucional da UNESCO entre 1946 e 1952, é possível afirmar, de acordo com Cunin (2020), que a questão racial, embora não tenha sido uma prioridade inicial, passou progressivamente de uma posição marginal para se consolidar como um tema de pesquisa dentro da organização, antes de voltar a perder espaço. Esse deslocamento torna-se mais evidente a partir de 1949, quando, sob a direção de Arthur Ramos no Departamento de Ciências Sociais, foi anunciada a criação de uma Divisão específica para o estudo das questões de raça. Com essa nova estrutura, a UNESCO lançou iniciativas concretas, como a publicação de declarações científicas e a realização de pesquisas empíricas, entre as quais se destaca o emblemático projeto sobre as relações raciais no Brasil.

A consolidação dessa Divisão ocorreu em abril de 1950, com a nomeação de Alfred Métraux para sua liderança, poucos meses após a morte de Arthur Ramos, em 31 de outubro de 1949. Embora não tenha sucedido Ramos na chefia do Departamento — função assumida por Robert Angell —, Métraux ficou encarregado de desenvolver o projeto que vinha sendo delineado. Cabe destacar que ele não participou da concepção original da proposta, e Ramos faleceu antes de reunir o comitê de especialistas que pretendia convocar. Impulsionado também por figuras como o representante brasileiro na UNESCO, Paulo Carneiro¹⁷⁴, o projeto tinha como objetivo inicial compreender os fatores que favoreciam a convivência entre grupos étnicos, partindo da premissa de que o Brasil representava um modelo de “harmonia racial”¹⁷⁵, ou seja, trata-se pressupostos que

¹⁷⁴ Paulo Carneiro foi um diplomata brasileiro com uma trajetória marcada por grandes acontecimentos mundiais e teve papel determinante na definição do Brasil como campo de investigação para os estudos sobre relações raciais promovidos pela UNESCO. Representante permanente do país na organização, foi ele quem indicou o antropólogo Arthur Ramos para chefiar o Departamento de Ciências Sociais da instituição. Além disso, sua atuação nos bastidores diplomáticos foi decisiva para consolidar a imagem do Brasil como um exemplo de ‘harmonia racial’, o que favoreceu sua escolha como “caso-piloto”. Carneiro manteve ainda estreito diálogo com Alfred Métraux, que posteriormente assumiu a coordenação do projeto após a morte de Ramos, evidenciando sua influência na agência (MAIO, 1997).

¹⁷⁵ A expressão “laboratório civilizacional” com um resultado harmonioso, é utilizada por Arthur Ramos para se referir ao Brasil em diversos contextos, bem como por Otto Klineberg e Paulo Carneiro. De acordo com Marcus Chor Maio, a expressão foi cunhada pelo historiador alemão, radicado nos Estados Unidos, Rudiger Bilden. Sobre a expressão, vejamos: “Essa expressão, cunhada pelo historiador Rudiger Bilden em 1928, foi utilizada em diversas ocasiões pelo antropólogo brasileiro [Arthur Ramos]. Como diversos viajantes, historiadores e sociólogos norte-americanos e brasileiros, Bilden observava que a cultura ibérica, em terras brasileiras, criara um país cujo perfil miscigenado da população, a mobilidade vertical de mulatos e negros e a ausência de preconceito racial o transformava num modelo civilizatório para o mundo” (MAIO, 1997, p. 57).

constituem a base de uma versão da ideia de ‘democracia racial’. Inicialmente centrado em comunidades tradicionais da Bahia, o plano foi reformulado após a visita de Métraux ao Brasil e discussões com especialistas como Charles Wagley, passando a incluir também contextos urbanos em transformação, como Recife, São Paulo e Rio de Janeiro, o que permitiu uma abordagem mais ampla e crítica das dinâmicas raciais no país. Sobre essa ampliação do projeto inicial, Métraux explicou que:

Minha missão no Brasil, ao me dar a oportunidade de examinar mais de perto os problemas inter-raciais, me obrigou a modificar profundamente os planos que eu havia concebido à distância. Dada a importância da população negra no estado da Bahia e a atmosfera favorável que envolve as relações entre as raças, essa região me pareceu a mais indicada para realizar o projeto piloto previsto pela resolução 3.22 (...). No entanto, após examinar o problema no local e após longas discussões com o professor Wagley e seus colaboradores, cheguei à conclusão de que o projeto, tal como o havíamos concebido à distância, corria o risco de nos levar a conclusões válidas apenas para a Bahia e não para o Brasil como um todo (MÉTRAUX, 1951 *apud*, CUNIN, 2020, p. 41)¹⁷⁶

De acordo com Pallares-Burke (2012), Rüdiger Bilden antecipou, já nos anos 1920, várias ideias centrais que mais tarde seriam consagradas por Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala* (1933), como a valorização da miscigenação, a crítica à escravidão como causa dos males sociais e a concepção do Brasil como um “laboratório de civilização tropical”. Ambos foram colegas na Universidade de Columbia, onde se tornaram amigos próximos — Bilden, mais velho, atuava até como mentor de Freyre. Freyre teve acesso ao manuscrito de Bilden antes de escrever sua obra e admitiu ter se inspirado em “valiosas sugestões” do amigo. A relação pessoal e intelectual entre ambos foi duradoura e significativa, embora pouco reconhecida.

Rüdiger Bilden “fazia parte, direta ou indiretamente, desse movimento de intelectuais negros e brancos que, em colaboração, desafiavam o status quo. Como aluno e amigo de Frantz Boas, Bilden pode ser incluído entre o pequeno “grupo Boas” que se associava à comunidade intelectual que floresceu em Harlem nos anos 1920 e apoiou, desde então, seus esforços para o desenvolvimento e a valorização da cultura negra” (PALLARES-BURKE, 2012, p. 250). Bilden manteve fortes relações com os principais expoentes do Movimento Harlem Renaissance, entre eles, com o pintor Jacob Lawrence. Bilden desempenhou “o importante papel de mediador entre a intelligentsia de Harlem e pessoas interessadas em questões raciais - Gilberto Freyre e Arthur Ramos, por exemplo, dentre os brasileiros -, Bilden fez com que vários de seus amigos conhecessem importantes membros da Renascença de Harlem nos anos 1930” (Ibid., 2012, p. 251). Segundo Silva (2012), a atuação de Rüdiger Bilden esteve profundamente ligada ao Instituto de Relações Raciais (IRR) da Universidade de Fisk, importante centro acadêmico voltado ao estudo das questões raciais. O IRR congregava intelectuais como Robert Park, W. E. B. Du Bois e Donald Pierson, com quem Bilden manteve interlocuções diretas. Fundado na década de 1930 por Charles S. Johnson — ex-orientando de Park e então diretor do Departamento de Ciências Sociais de Fisk —, o instituto articulava uma ampla rede de colaboração envolvendo universidades como Columbia, Chicago, Atlanta e Pensilvânia, além de instituições europeias e organizações engajadas na defesa dos direitos civis da população negra nos Estados Unidos.

¹⁷⁶ Tradução livre de: “Ma mission au Brésil, en me donnant l’occasion d’examiner les problèmes interraciaux de plus près, m’a contraint à modifier très profondément les plans que j’avais conçus à distance. Étant donné l’importance de la population de couleur dans l’État de Bahia, et l’atmosphère favorable qui entourent les rapports entre races, cette région m’était apparue comme la mieux indiquée pour y réaliser le projet pilote prévu par la résolution 3.22 (...). Or, après examen du problème sur place, et après de longues discussions avec le professeur Wagley et ses collaborateurs, je suis parvenu à la conclusion que le projet tel que nous l’avions conçu à distance risquait de nous conduire à des conclusions valables uniquement pour Bahia et non pas pour l’ensemble du Brésil”.

Assim, nesse contexto contraditório em que o estudo das relações raciais ganha centralidade na agenda da UNESCO, foram financiadas diversas pesquisas regionais no Brasil¹⁷⁷. Esse esforço, porém, não se restringiu ao território brasileiro. Ao analisar a atuação de Alfred Métraux e Michel Leiris no âmbito dos projetos desenvolvidos pela UNESCO na década de 1950, Goyatá (2014) demonstra que a busca da organização por apresentar, em termos oficiais, “exemplos felizes de assimilação racial” foi também estendida às Antilhas Francesas, em particular aos departamentos ultramarinos da Martinica e Guadalupe. Segundo Leiris, o objetivo da investigação era realizar:

um inventário crítico dos métodos e técnicas que devem ser empregados para facilitar a integração social dos grupos que não participam plenamente da vida da comunidade nacional devido às suas características étnicas e culturais ou à sua chegada recente no país (LEIRIS, 1955, p. 5 *apud*, GOYATÁ, 2014, p. 8).

Ainda que justificada pelo discurso da “integração social” e financiada por recursos da agência internacional, é evidente o interesse do Estado francês no projeto. Como observa a autora, “tratava-se de entender melhor as regiões que compunham a nova extensão de seu território” e, sobretudo, “demonstrar interesse pela população originária das Antilhas para que as lutas pela independência, que acontecem justamente a partir da Segunda Guerra Mundial nos países africanos e asiáticos, não tomassem conta das regiões” (GOYATÁ, 2014, p. 8).

Esse uso estratégico dos projetos da UNESCO ilustra como, mesmo quando guiados aparentemente por princípios universalistas, os programas da organização foram moldados por interesses nacionais específicos. Nesse sentido, a inflexão nas prioridades da própria UNESCO pode ser observada com a nomeação da diplomata e socióloga sueca

¹⁷⁷ Thales de Azevedo conduziu os estudos em Salvador, com foco em mestiçagem, desigualdades de classe e mobilidade social. Em Recife, René Ribeiro investigou as influências das religiões sobre as dinâmicas raciais. No Rio de Janeiro, Luiz de Aguiar Costa Pinto, seguiu o modelo do que foi aplicado em Salvador, porém abordou a segregação urbana e o papel das favelas e das associações populares. Em São Paulo, Roger Bastide e Florestan Fernandes coordenaram os trabalhos, evidenciando a persistência do preconceito racial, mas dando ênfase a possibilidade de superação por meio da classe. Por fim, as pesquisas em áreas rurais e semiurbanas foram incluídas no projeto por iniciativa de Charles Wagley.

Alva Myrdal¹⁷⁸ para a direção do Departamento de Ciências Sociais¹⁷⁹. Em uma carta ao seu antecessor, Myrdal “considerou que, tendo a questão racial sido o tema central do Departamento em 1950 e 1951, as prioridades deveriam agora evoluir”; a atenção deveria se voltar à “inclusão da questão dos direitos da mulher em vez da igualdade racial”, pois esse tema “responderia mais às orientações do Diretor-Geral mas também às novas solicitações feitas pelo Conselho Econômico e Social” (CUNIN, 2020, p. 39)¹⁸⁰.

Desse modo, procuramos evidenciar como o processo de constituição da agenda da UNESCO esteve atravessado por tensões políticas e epistemológicas — desde as críticas formuladas por W. E. B. Du Bois (1945) à ONU na Conferência de Dumbarton Oaks (1944), passando pelas contradições que marcaram a incorporação das relações raciais como objeto legítimo de pesquisa, até os pressupostos ideológicos que orientaram a escolha de locais como o Brasil e as Antilhas, concebidos como supostos modelos de convivência racial harmoniosa. Esses elementos, como se verá a seguir, dialogam diretamente com as reflexões de Frantz Fanon e Guerreiro Ramos.

Assim, de acordo com Valter Silvério, a atuação da UNESCO no período pós-Segunda Guerra Mundial foi fortemente marcada pela influência das potências ocidentais, que impuseram seus próprios modelos culturais como padrão universal. “O projeto da Unesco era, portanto, extremamente influenciado pelas potências ocidentais, bem como tomava por referência, por razões óbvias, o seu modelo paradigmático de civilização e cultura” (SILVÉRIO, 2018, p. 57).

¹⁷⁸ Na nota de rodapé nº 50, na página 39, Cunin (2020) traz a seguinte explicação sobre Alva Myrdal “Ava Myrdal é conhecida principalmente por sua ação em prol do desarmamento e da paz (Prêmio Nobel em 1982), bem como por seu engajamento feminista (ela foi a primeira mulher a ocupar um cargo de responsabilidade na UNESCO). Seu marido, Gunnar Myrdal, é autor da famosa obra *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. Ainda não foi realizada uma pesquisa sobre as redes interpessoais dos cientistas que participaram da criação da UNESCO” [trad. livre: Ava Myrdal est surtout connue pour son action en faveur du désarmement et de la paix (prix Nobel en 1982) ainsi que pour son engagement féministe (elle a d’ailleurs été la première femme à occuper un poste à responsabilités à l’Unesco). Son mari, Gunnar Myrdal, est l’auteur du célèbre ouvrage *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*. Une étude sur les réseaux interpersonnels des scientifiques ayant participé à la naissance de l’Unesco reste à faire].

¹⁷⁹ Alva Myrdal foi nomeada diretora do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO na 5ª Conferência Geral da organização, realizada em Florença, em junho de 1950, substituindo Robert Angell, que ocupava o cargo interinamente após a morte de Arthur Ramos. Na mesma ocasião, foi aprovada a realização do projeto de pesquisa sobre as relações raciais no Brasil.

¹⁸⁰ Tradução livre de: “Dans une lettre à son prédécesseur, elle estime que, la race ayant constitué la thématique centrale du Département en 1950 et 1951, les priorités doivent désormais évoluer. L’« inclusion de la question des droits de la femme au lieu de l’égalité raciale » répondrait ainsi davantage aux orientations du Directeur général mais aussi aux nouvelles demandes faites par le Conseil économique et social”.

Embora a organização promovesse o intercâmbio cultural como solução para as tensões herdadas do colonialismo, evitava confrontar diretamente a continuidade das estruturas de dominação, deixando essa tarefa aos povos colonizados ou às antigas metrópoles. Adotando uma postura dita “neutra”, a UNESCO tratava as culturas não ocidentais como relíquias de um passado distante, destacando seu valor apenas no âmbito da preservação. Ao mesmo tempo, investia na difusão de tecnologias e conhecimentos modernos, por meio de políticas de comunicação e educação, com o objetivo de “atualizar” as sociedades das ex-colônias, reforçando, assim, uma hierarquia cultural implícita e a permanência de lógicas coloniais sob uma nova roupagem (SILVÉRIO, 2018).

Na próxima seção, analisaremos como ambos autores denunciam as formas pelas quais o racismo foi ressignificado e reproduzido após a Segunda Guerra Mundial. No caso de Fanon, isso envolve suas reflexões sobre a cultura e seu diálogo com Michel Leiris, posições que de certo modo podem ser sintetizadas em sua rejeição à antropóloga Margaret Mead (CHERKI, 2022). Quanto a Guerreiro Ramos, será discutida a maneira como, por meio do Teatro Experimental do Negro (TEN), o autor busca inicialmente uma compatibilização política que permitisse mobilizar, em favor da população negra, o ideário de democracia racial — uma estratégia que pode ser considerada hábil, dado o forte apelo internacional dessas noções no contexto do pós-Segunda Guerra e da afirmação dos direitos humanos. Também serão analisadas suas críticas ao ‘Projeto UNESCO’ no Brasil e, especialmente, suas reflexões sobre os limites das tentativas de aculturação do negro para a assimilação.

4.2 ALFRED MÉTRAUX, MICHEL LEIRIS, FRANTZ FANON E O PROJETOS UNESCO

Duas figuras importantes conectam Frantz Fanon ao contexto das pesquisas desenvolvidas no âmbito do Projeto UNESCO: o antropólogo suíço radicado nos Estados Unidos Alfred Métraux e o escritor e etnólogo francês Michel Leiris. Fanon também

manifestou rejeição à antropóloga Margaret Mead, mais especificamente a uma vertente da antropologia culturalista estadunidense por ela representada.

Em 15 de setembro de 1953, Alfred Métraux e Michel Leiris receberam Frantz Fanon para um jantar. Os antropólogos estavam interessados no tema da posseção e sabiam que Fanon havia debatido o assunto em sua monografia. Além disso, sabiam também que o martinicano havia publicado, pouco tempo antes, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Por seu turno, Fanon conhecia o artigo de Leiris sobre a Martinica, Guadalupe e o Haiti¹⁸¹. Vejamos o relato de Alfred Métraux, nas palavras de Aliette Armel, biógrafa de Leiris:

Os jantares com Alfred Métraux às vezes têm como tema a posseção, como quando recebem juntos Frantz Fanon, psiquiatra negro das Antilhas que publicou em 1952 *Pele negra, máscaras brancas* e acredita nas virtudes do eletrochoque. Em outras ocasiões, eles discutem teatro italiano (ARMEL, 1997, p. 533-534)¹⁸².

Como já mencionado, Métraux¹⁸³ foi quem substituiu Arthur Ramos na coordenação das pesquisas financiadas pela UNESCO sobre relações raciais no Brasil,

¹⁸¹ Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon cita: Michel Leiris, “Martinique, Guadeloupe, Haïti”. *Les Temps Modernes*, n. 52, 1950, p. 1347” (FANON, 2020, p. 42, NOTA Nº 20).

¹⁸² Tradução livre de: “Les diners avec Alfred Métraux ont parfois pour sujet la possession, comme lorsqu’ils reçoivent ensemble Frantz Fanon, psychiatre noir antillais qui a fait paraître en 1952 *Peau noire, masques blancs* et croit aux vertus de l’électrochoc. En d’autres occasions, ils discutent de théâtre italien”. Na citação acima, após o nome Fanon, consta a nota nº 25, na qual a autora faz a seguinte referência: “Le mardi 15 septembre 1953, si l’on en croit le journal d’Alfred Métraux. (Alfred Métraux, *Itinéraires 1, Carnets de notes et journaux de voyage [1935-1953]*, op. cit.)”. Já após a palavra ‘italiano’, conta a nota nº 26, que faz referência ao segundo encontro: “Dîner du vendredi 7 mars 1952, chez Alfred Métraux, réunissant «les Leiris, Cabrini, Lebas». (Alfred Métraux, *Itinéraires 1, Carnets de notes et journaux de voyage [1935- 1953]*, op. cit.)”.

¹⁸³ Michel Leiris e Alfred Métraux estabeleceram uma relação intelectual e profissional duradoura, que começou em 1934 através do escritor Georges Bataille, amigo de ambos. A partir desse encontro, passaram a compartilhar interesses etnográficos e políticos, especialmente no estudo das culturas afro-diaspóricas no Caribe e nas Antilhas. Essa colaboração os levou, entre o final dos anos 1940 e o início dos 1950, a realizar pesquisas de campo em locais como Haiti, Martinica e Guadalupe (GOYATÁ, 2012; GOYATÁ, 2014).

enquanto Leiris¹⁸⁴ desempenhou um papel semelhante em Guadalupe e Martinica, embora ele próprio tenha conduzido o estudo em questão.

Michel Leiris e Alfred Métraux estabeleceram uma relação intelectual e profissional duradoura, que começou em 1934 através do escritor Georges Bataille, amigo de ambos. A partir desse encontro, passaram a compartilhar interesses etnográficos e políticos, especialmente no estudo das culturas afro-diaspóricas no Caribe e nas Antilhas. Essa colaboração os levou, entre o final dos anos 1940 e o início dos 1950, a realizar pesquisas de campo em locais como Haiti, Martinica e Guadalupe.

Métraux esteve no Haiti entre 1948 e 1949 como representante da UNESCO, antes de assumir a Divisão dedicada ao estudo de questões raciais no Departamento de Ciências Sociais da organização. Seu trabalho, focado em um projeto educacional para áreas rurais carentes, resultou em uma pesquisa aprofundada sobre o vodu, mais tarde publicada em *Le vaudou haitien* (1958). Leiris, por sua vez, incentivado por Métraux, fez sua primeira viagem ao Caribe em 1948, visitando Martinica, Guadalupe e Haiti, com financiamento do governo francês por meio da Comissão Nacional do Centenário da Revolução de 1848. O objetivo era investigar elementos culturais de origem africana e promover o diálogo entre intelectuais locais e franceses. No entanto, Leiris foi criticado

¹⁸⁴ Michel Leiris manteve uma relação próxima e engajada com intelectuais negros na França, especialmente com os fundadores da revista *Présence Africaine*. Aliado de figuras como Aimé Césaire, com quem estabeleceu forte vínculo intelectual e pessoal desde 1946, Leiris foi convidado por Alioune Diop a integrar o comitê de patrocínio da revista em 1947, contribuindo com textos e apoiando seu propósito de demarcar uma “presença africana” na França. Admirado por sua abertura teórica e ética, era visto por Césaire como um etnólogo disposto a colocar seu saber a serviço das culturas africanas e antilhanas. Essa postura se refletia também em seu cotidiano: Leiris e sua esposa, Louise Godon (Zette), mantinham o hábito de receber amigos e visitantes em sua residência no cais des Grands-Augustins, em Paris, que funcionava como espaço de acolhimento, encontro intelectual e articulação política. Entre os episódios marcantes, destaca-se a estadia de três semanas da escritora guadalupeana Michèle Lacrosil, apresentada pelo casal a figuras como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Georges Limbour, Picasso e Giacometti. Durante a Segunda Guerra Mundial, acolheram clandestinamente Laurent Casanova e Daniel-Henry Kahnweiler, e hospedaram Sartre e Beauvoir em julho de 1944 e em setembro de 1946 organizou um jantar no qual apresentou Georges Bataille e Pablo Picasso a André Castel (ARMEL, 1997).

O parágrafo acima foi escrito para demarcar a proximidade de Michel Leiris com os intelectuais negros, sobretudo, aqueles agrupados na revista *Présence Africaine*, no entanto, devido ao encaminhamento do texto, com o intento de não perder o ‘fio condutor’, decidimos direcioná-lo para as notas de rodapé. Contudo, havíamos escrito uma breve nota sobre a escritora guadalupeana Michèle Lacrosil que não gostaríamos de abrir mão, considerando as diversas formas de apagamento das mulheres negras nos diversos campos do saber, da política, das artes e etc., assim, segue a referida nota: Michèle Lacrosil (1911–2012) foi uma romancista caribenha nascida em Guadalupe, atuando na França e em seu país natal. Integrante de uma geração pós-Negritude de escritores francófonos, destacou-se nos anos 1960 ao lado de figuras como Aimé Césaire, sendo uma das poucas mulheres do grupo (com Marie Vieux Chauvet e outras). Sua obra, inicialmente aclamada, enfrentou críticas posteriores que a levaram ao esquecimento relativo, apesar do reconhecimento no exterior—especialmente nos EUA—por suas análises contundentes sobre raça, gênero e classe. Após sua morte, permanece pouco estudada. Informações retiradas de: <<https://www.litencyc.com/php/speople.php?UID=13950&rec=true>>. Consultado em: 10/02/2025.

por autoridades coloniais, que consideraram sua abordagem tendenciosa em favor dos colonizados (GOYATÁ, 2012; GOYATÁ, 2014).

Como já destacado, em 1953, Leiris retornou à Martinica e Guadalupe, desta vez contratado pela UNESCO como antropólogo para analisar as relações raciais nas Antilhas Francesas, então vistas como exemplos de assimilação étnica. Essa segunda missão, mais longa e formalmente ligada à UNESCO, resultou na publicação de *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* (1955). Contudo, suas conclusões desafiaram a visão idealizada da organização: Leiris demonstrou que as tensões raciais nas ilhas persistiam, indo além de questões de classe e revelando uma hierarquia racial ainda presente (GOYATÁ, 2012; GOYATÁ, 2014).

Portanto, no momento em que Métraux, Leiris e Fanon se reúnem para um jantar, os três já partilhavam de um mesmo ambiente intelectual, influenciado por figuras como Aimé Césaire e Jean-Paul Sartre. Havia entre eles interesses de pesquisa convergentes, voltados para regiões como o Haiti, a Martinica, Guadalupe e o Brasil, com foco em questões relacionadas à diáspora africana — ainda que nem sempre nomeadas nesses termos. No que diz respeito à relação entre Fanon e Leiris, é possível afirmar que o primeiro conhecia a obra do segundo, como evidenciam as referências a Leiris em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*. Por sua vez, considerando o interesse demonstrado por Leiris na segunda monografia de Fanon¹⁸⁵, bem como seu conhecimento prévio da publicação de *Pele Negra*, é plausível supor que também estivesse familiarizado com a produção intelectual do jovem martinicano. Quanto a Métraux, dada sua amizade com Leiris e o encontro registrado com Fanon, parece igualmente razoável presumir que conhecia seus trabalhos (GOYATÁ, 2012; GOYATÁ, 2014).

Essa afinidade intelectual entre os três se inscreve no contexto das pesquisas patrocinadas pela UNESCO, às quais Métraux e Leiris estiveram ligados. É amplamente reconhecido que os resultados das pesquisas conduzidas no Brasil, na Martinica e em Guadalupe sob os auspícios da organização contrariaram os pressupostos que motivaram

¹⁸⁵ Estamos nos referindo aqui ao Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Mista de Medicina e Farmácia de Lyon, defendida publicamente em 29 de novembro de 1951, intitulada: Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão: Alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na hereditodegeneração espinocerebelar. De acordo com Khalfa (2020) a monografia em questão constitui uma análise abrangente das articulações entre o biológico, o psicológico e o sociocultural, resultando em uma concepção inovadora da patologia mental que recusa interpretações simplificadoras e marcadas por pressupostos raciais. O autor argumenta ainda que há uma profunda sintonia entre essa elaboração e a crítica de Fanon ao sistema colonial e a alienação.

sua realização. Em vez de confirmar a existência de contextos de harmonia racial — capazes de servir como modelo para a formulação de políticas semelhantes em outras regiões —, os estudos revelaram a persistência de hierarquias raciais, práticas discriminatórias e diferentes formas de racismo (MAIO, 1997; CUNIN, 2020; GOYATÁ, 2012; GOYATÁ, 2014).

Em relação ao Brasil, é possível atribuir as ideias de “laboratório de civilização” e “democracia racial”, respectivamente, a Rudiger Bilden e Gilberto Freyre — sem deixar de reconhecer o papel importante de Arthur Ramos¹⁸⁶. Não por acaso, o lusotropicalismo será um dos alvos das críticas de Guerreiro Ramos, ainda que seu foco principal recaia sobre os conceitos de aculturação e assimilação. Embora essas questões sejam abordadas mais adiante, ao tratarmos diretamente das críticas do sociólogo brasileiro, vale destacar desde já que tanto em Fanon quanto em Guerreiro Ramos observa-se uma crítica convergente: ambos denunciam o modo como determinadas vertentes culturalistas acabam por perpetuar o racismo, substituindo o discurso do racismo científico — desacreditado no pós-Segunda Guerra Mundial — por aquilo que Fanon denomina de “racismo cultural”.

Com relação as críticas de Fanon ao culturalismo, a biógrafa de Fanon, Alice Cherki, argumentou:

Fanon acredita desesperadamente no homem [sic]. Ele insistiu sobre o fato de que o ser humano, de posse de uma **linguagem** e de sua própria história como sujeito, **accede ao universal a partir da sua diferença**. O fato de isso o ter levado, nos anos seguintes, ao campo da política, é uma consequência lógica estranhamente atual.

¹⁸⁶ Como já mencionado, este ponto será retomado ao abordarmos as propostas do sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos. No entanto, é pertinente antecipar que, segundo Fernandes (2008), a noção de democracia racial tem origem nas ideologias e utopias cultivadas pelos antigos proprietários de pessoas escravizadas. Para ele, trata-se de um conjunto de representações que serviam para legitimar uma estrutura de castas dentro de uma sociedade urbano-industrial, marcada tanto pela lógica do mercado quanto por uma suposta igualdade política. Essa ideologia seria posteriormente sistematizada e revestida de um discurso científico por Gilberto Freyre, que a consolidou como expressão de um projeto de modernização conservadora (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2022). No que diz respeito ao culturalismo, Araújo (1994) observa que, embora Gilberto Freyre se declarasse seguidor da vertente franzboasiana da antropologia — que distinguia raça e cultura —, sua obra *Casa-Grande & Senzala* revela que tal separação nunca foi plenamente efetivada. Freyre manteve elementos de cunho biológico, reinterpretados a partir de uma perspectiva neolamarckista — influenciada pelo ambiente intelectual norte-americano da época —, criando assim uma mediação ambígua e instável entre os conceitos de raça e cultura. Além disso, sua concepção de cultura ampliou-se para além da formulação original de Boas, incorporando traços de outras correntes da antropologia dos Estados Unidos. No pensamento de Arthur Ramos, Campos (2002) elucida que a ideia de democracia racial ocupa um lugar de destaque e está fortemente associada ao culturalismo, entendido como a valorização do ambiente, da cultura e das experiências sociais. No entanto, essa ênfase cultural convive com traços de uma perspectiva que ainda recorre a pressupostos de ordem étnico-biológica. Sua interpretação da convivência racial no Brasil, por exemplo, é atribuída a uma suposta predisposição histórica dos portugueses para a miscigenação e a integração social. Assim, embora sua abordagem reconheça o papel central da cultura, ela não abandona completamente a noção de influências herdadas ou características percebidas como inerentes à tradição portuguesa.

E essa atitude contribuiu ainda mais para afastá-lo do culturalismo, que negligencia tanto o aspecto das transformações das culturas como também os diferentes ingressos na modernidade e a dimensão da política.

Realmente, Fanon não tinha nada de um culturalista [...].

Fanon nunca nos propôs a leitura dos culturalistas. Nunca falou de Gardiner, o teórico do culturalismo; detestava Margaret Mead, da mesma tradição. Em contrapartida, estava muito interessado em Adler e Helene Deutsch [...] (CHERKI, 2022, p. 70-71, grifos nossos).

Como os trechos destacados permitem antever, as críticas de Fanon ao culturalismo podem ser observadas em sua reflexão sobre a linguagem — na qual faz referência a Michel Leiris —, no debate com Octave Mannoni sobre o “complexo de inferioridade”, e também em sua interlocução com Alfred Adler. Essas críticas aparecem ainda na apresentação realizada no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, realizado em Paris, em 1956, e no texto apresentado no Segundo Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, realizado em Roma, em 1959. Aqui focaremos no debate da linguagem e no texto apresentado ao Primeiro Congresso.

Ao debater a pragmática política de Fanon no contexto colonial, Sekyi-Otu (1996) demonstra mais distintamente as vinculações que o autor estabelece entre a questão da linguagem e o relativismo cultural. Uma das preocupações políticas “de Fanon é refutar o relativismo cultural que informa os relatos sociológicos e etnopsicológicos da experiência da modernidade em sociedades ‘não ocidentais’”. Para o autor, Fanon nega o “relativismo cultural pela mesma razão que desafia o universalismo transcendental da pragmática formal”, isto é: “para determinar as condições concretas — e alteráveis — que moldam as ‘atitudes e escolhas’ em relação à linguagem, suas objetivações materiais e seus produtos semióticos.”. Assim:

O relativismo cultural, sugere Fanon, é ideológico porque obscurece as relações de poder culpáveis que impedem a autonomia e a responsabilidade dos agentes sociais em suas transações comunicativas e instrumentais. O relativismo cultural, portanto, impede a crítica da dominação, mas também desconsidera a possibilidade do que Fanon chama de ‘transformações radicais nesse domínio’ (SEKYI-OTU, 1996, p. 197-198)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Tradução livre de: “The third concern of Fanon's political pragmatics is to refute the cultural relativism which informs sociological and ethnopsychological accounts of the experience of modernity in “non-Western” societies. And it refutes this cultural relativism for the same reason that it challenges the transcendental universalism of formal pragmatics: namely, in order to ascertain the concrete-and alterable-conditions that shape “attitudes and choices” in relation to language, its material objectifications and

Mesmo estando Sekyi-Otu (1996) preocupado com a pragmática política de Fanon no contexto de sua experiência na Argélia, portanto atinente aos instrumentos e símbolos de uma modernidade imposta pelo colonizador, mas que podem ser resgatados de suas origens opressivas e transformados em ferramentas para a autodeterminação, ele não deixa de reconhecer as origens desse debate remontam ao primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

A autoridade monológica da língua do colonizador como princípio ordenador do mundo e sinal daquela instituição peculiar de diferença e antinomia que “Sobre a Violência” chamaria de “linha divisória”; as relações alienadas e patológicas dos colonizados com essa língua e seus artefatos; o status ambíguo da classe dos supostos intermediários, emblematicamente descritos como “os intérpretes”: esses detalhes da condição colonial foram esboçados pela primeira vez pelo autor afro-caribenhos de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (SEKYI-OTU, 1996, p. 206)¹⁸⁸.

Deste modo, em *Pele Negra* (2020), a linguagem para Fanon, é muito mais do que um meio de comunicação — ela é um modo de existência dentro do mundo colonial. No contexto das Antilhas, falar francês corretamente representa a aproximação com o modelo idealizado de humanidade, associado à brancura e à civilização europeia. Assim, o domínio da língua do colonizador se converte em símbolo de status, assimilação e “superioridade”, enquanto o uso do crioulo, por exemplo, é desvalorizado, restrito a contextos domésticos ou relegado às classes populares.

Esse processo gera no sujeito colonizado uma cisão interna, pois a adoção da língua francesa, embora socialmente valorizada, também significa o distanciamento da coletividade de origem e a negação de sua identidade. O resultado é um complexo de inferioridade profundamente enraizado, alimentado tanto pela educação formal quanto pelas interações sociais, onde a fala “afrancesada” funciona como uma tentativa de

its semiotic products. [...] Cultural relativism, Fanon suggests, is ideological because it obscures the culpable power relations which thwart the autonomy and responsibility of social agents in their communicative and instrumental transactions. Cultural relativism thereby disallows the critique of domination; but it also discounts the possibility of what Fanon calls ‘radical transformations in this domain’.

¹⁸⁸ Tradução livre de: “The monological authority of the colonizer’s language as both the ordering principle of the world and sign of that peculiar institution of difference and antinomy which “Concerning Violence” would call the “dividing line”; the alienated and pathological relations of the colonized to this language and its artifacts; the ambiguous status of the class of putative intermediaries emblematically described as “the interpreters”: these details of the colonial condition were first sketched by the African-Caribbean author of *Black Skin, White Masks*”.

aproximação com o “ser humano verdadeiro” — o branco europeu — e como uma fuga daquilo que é representado como primitivo.

Fanon critica também o uso humilhante do chamado *petit-nègre*, forma estereotipada e infantilizada de falar dirigida ao negro, que produz uma exclusão e inferiorização. Ao discutir essas dinâmicas, Fanon se distancia da interpretação de Sartre em Orfeu Negro, especialmente da ideia de que o poeta negro, ao se emancipar, se voltaria contra a língua francesa. Em vez disso, Fanon adere à perspectiva de Michel Leiris, para quem os escritores antilhanos, formados inteiramente em francês, não poderiam simplesmente abandoná-lo em favor de um retorno artificial ao crioulo. A escolha da língua, portanto, não é apenas uma questão estética ou de rebelião, mas carrega implicações históricas, psíquicas e políticas profundas, marcadas pelo legado da colonização e pela busca, por vezes ambígua, por reconhecimento e pertencimento.

É interessante notar que, no contexto da luta de libertação, o rádio, inicialmente símbolo da dominação francesa na Argélia, era percebido como um instrumento hostil e inacessível, veículo de uma linguagem que excluía os colonizados e colocava o povo contra o povo:

Por conseguinte, decidem usar essa tática eficaz: Rádio Europa Livre, comitê de apoio às minorias dominadas... Eles fazem anticolonialismo da mesma forma que os coronéis franceses na Argélia faziam guerra subversiva com as Seções Administrativas Especializadas ou com os serviços psicológicos. ‘Utilizam o povo contra o povo’” (FANON, 2022, p. 77).

Essa lógica de uso político da comunicação encontra paralelo, em escala institucional, nas iniciativas promovidas pela UNESCO no pós-guerra. De acordo com Silvério (2018), no cenário pós-Segunda Guerra Mundial, a comunicação emergiu como peça-chave nos esforços de reorganização internacional, especialmente no projeto modernizador liderado pelas potências ocidentais através de organismos como a UNESCO. A aposta no uso intensivo dos meios de comunicação de massa e em tecnologias emergentes foi justificada como forma de promover a paz, facilitar o intercâmbio cultural e integrar as populações das ex-colônias aos padrões ditos universais de conhecimento e desenvolvimento. Nesse contexto, a comunicação não era apenas uma ferramenta pedagógica ou técnica, mas, sobretudo, um instrumento estratégico de difusão de uma

cultura tida como dominante. Ao mesmo tempo em que prometia progresso e atualização, essa política comunicacional relegava as culturas não europeias a um lugar de passado intocado, fixando-as como objetos de preservação e não como sujeitos ativos da modernidade. Assim, o uso da comunicação, embora revestido de uma linguagem de cooperação e igualdade, muitas vezes reproduzia estruturas coloniais sob nova forma.

No entanto, no contexto de luta por descolonização na Argélia, esse artefato foi ressignificado: passou de veículo da imposição colonial a ferramenta de mobilização nacional. Sua apropriação permitiu aos argelinos não apenas romper com o monopólio informativo do ocupante, mas também criar uma nova esfera pública, onde a palavra deixava de ser instrumento de silenciamento para se tornar voz da revolução. Nesse processo, o rádio, como a própria linguagem, deixou de servir à alienação e passou a articular um projeto coletivo de libertação. Vejamos as palavras do autor:

A luta nacional e a criação da *Rádio Argélia Livre* provocaram uma mudança fundamental no povo. A rádio foi introduzida com força, e não de forma gradual. Não houve acumulação de ganhos locais e adição de regiões alcançadas aos poucos. Assistimos a uma revolução completa dos meios de percepção, do próprio mundo da percepção. Na Argélia, nunca houve, na verdade, em relação ao rádio, uma atitude receptiva, de adesão, de aceitação. Como processo mental, assiste-se, a partir de 1956, a uma *quase invenção da técnica*.

A voz da Argélia, criada do nada, dá existência à nação e confere a cada cidadão um novo estatuto, *informando-o explicitamente sobre isso* (FANON, 2011, p. 329, grifos do autor)¹⁸⁹.

A linguagem compõe um dos elementos que Fanon identifica na nova forma que o racismo se apresenta, isto é, como racismo cultural. De acordo com o autor, ao longo do tempo, o racismo deixou de se apresentar unicamente por meio de justificativas baseadas em diferenças biológicas — como a suposta inferioridade física ou mental de determinados grupos — e passou a se estruturar em torno de distinções culturais.

Esse racismo que se quer racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico se transforma em racismo cultural. O objeto

¹⁸⁹ Tradução livre de: “La lutte nationale, la création de Radio-Algérie libre provoquent au sein du peuple une mutation fondamentale. La radio s’introduit en force et non par implantations progressives. Il n’y a pas accumulation de gains locaux et addition de régions atteintes peu à peu. On assiste à un bouleversement de fond en comble des moyens de perception, du monde même de la perception. En Algérie, il n’y eut jamais à vrai dire à l’égard de la radio, de conduite réceptrice, d’adhésion, d’acceptation. En tant que processus mental, on assiste, à partir de 1956, à une quasi-invention de la technique.

La voix de l’Algérie, créée de rien, fait exister la nation et délivre à chaque citoyen un nouveau statut, le lui fait savoir explicitement”

do racismo não é mais o homem em particular, mas uma certa forma de existir (FANON, 1956, p. 123)¹⁹⁰.

Inicialmente, o discurso racista apelava a argumentos pseudo-científicos que associavam traços corporais a graus de civilização ou inteligência, fundamentando hierarquias sociais em alegadas inferioridades naturais. Contudo, à medida que essas teses foram desacreditadas, não pelos horrores que elas causaram nas colônias, mas sim, porque a experiência do nazismo criou ‘um regime colonial em plena Europa’, o racismo adaptou-se, passando a operar através de um novo registro: a cultura. Nesse novo modelo, já não se nega apenas a igualdade biológica, mas sim o valor e a legitimidade das formas culturais dos povos dominados. O preconceito permanece, mas agora se manifesta como desprezo pela religião, pela linguagem, pelos costumes ou pela organização social do outro, frequentemente apresentados como arcaicos, como o passado da humanidade.

Primeiro, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois, de culturas hierarquizadas e, finalmente, o conceito de relativismo cultural (Ibid., p. 122)¹⁹¹.

Assim, a transição do racismo baseado em critérios biológicos para um racismo de ordem cultural apoia-se em um processo coercitivo de assimilação. Disfarçada de integração ou progresso, essa prática força os povos dominados a rejeitarem seus próprios valores e adotar os modelos do colonizador, apresentados como superiores. Trata-se de um meio de apagar subjetividades e diferentes modos de viver, substituindo instituições culturais autênticas por imitações controladas pelo opressor. Dessa forma, a assimilação consolida o racismo cultural ao negar ao oprimido o direito de existir segundo sua própria lógica, reforçando a dominação e a hierarquia entre culturas.

¹⁹⁰ Tradução livre de: “Ce racisme qui se veut rationnel, individuel, déterminé, génotypique et phénotypique se transforme en racisme culturel”.

¹⁹¹ Tradução livre de: “Est affirmée d’abord l’existence de groupes humains sans culture; puis de cultures hiérarchisées enfin la notion de relativité culturelle”.

4.3 O TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO E A CONSTRUÇÃO DE REDES TRANSNACIONAIS

Em 1950, no artigo: ‘Apresentação da negritude’, publicado no jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* — periódico do Teatro Experimental do Negro (TEN) —, Guerreiro Ramos deixa entrever o modo como está buscando uma conciliação política entre a negritude e a ideologia nacional da democracia racial, para que a intelligentsia negra controle o processo de integração do negro no Brasil e em outras partes do mundo. Vejamos:

O Brasil deve assumir no mundo a **liderança da política da democracia racial. Porque é o único país do orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial.** Com respeito aos homens [sic] de cor, oferece-lhes a sociedade brasileira praticamente todas as franquias. E se há um problema dos homens de cor em nosso país, ele consiste eminentemente em exercitá-los, pela cultura e pela educação, para usar aquelas franquias. Entre nós, qualquer movimento de negros, de caráter agressivo e isolacionista, vem ferir de cheio a tradição nacional e, conseqüentemente, torna-se mero caso de polícia (RAMOS, 1950, p. 11, grifo nosso).

E continua o autor:

O Teatro Experimental do Negro é um movimento vanguardista de elevação cultural e econômica dos homens [sic] de cor, **em cujos quadros se processa a elaboração consciente da ideologia tradicional do Brasil com respeito às relações de raça.** Apresta-se assim o país, por intermédio de uma parte de sua intelligentsia, para **oferecer ao mundo uma metodologia genérica de tratamento de questões raciais.** Esta é a nossa profunda convicção. No momento em que lançamos na vida nacional o mito da negritude, fazemos questão de proclamá-la com toda clareza (Ibid., p. 11, grifo nosso).

À primeira vista, os trechos acima podem parecer distantes do propósito de discutir como Guerreiro Ramos identifica e denuncia a transformação do racismo no pós-Segunda Guerra Mundial. No entanto, para compreender plenamente o diagnóstico que o sociólogo elaboraria posteriormente sobre os novos contornos do racismo, é preciso considerar o

caráter transnacional¹⁹² do Teatro Experimental do Negro (TEN) e o impacto que essa experiência teve em sua formação intelectual, bem como, as iniciativas políticas da instituição. Foi por meio das vivências proporcionadas pelo TEN que Ramos passou a “viver o problema do negro, em vez de ler ou escrever coisas doutorais sobre êle” (RAMOS, 1953, p. 2). Essa imersão prática, somada às articulações que ultrapassavam os limites do Estado-nação, foi decisiva para a inflexão crítica que viria a marcar sua obra sociológica nos anos seguintes.

Fundado em 1944 no Rio de Janeiro por Abdias Nascimento, o TEN foi uma iniciativa cultural e política de grande impacto na história da diáspora africana no Brasil. Atuando como plataforma político-cultural, o grupo buscou desconstruir estereótipos raciais e afirmar a autenticidade negra por meio do teatro, com peças como *O Imperador Jones* e *Anjo Negro*. Para além dos palcos, o TEN organizou congressos, publicou o jornal *Quilombo* — que fizemos referência acima —, propôs a criação de um Museu de Arte Negra¹⁹³ e promoveu ações educativas e culturais que visavam a ascensão social da população negra. Apesar de enfrentar resistências, consolidou-se como um espaço de formação crítica e valorização da herança afro-brasileira, influenciando intelectuais e movimentos posteriores (MAUÉS, 1997; MACEDO, 2005).

Para Guerreiro Ramos, que integrou o TEN entre 1948 e 1956 — mas nunca se distanciou de Abdias Nascimento —, o grupo representava uma “organização fundamental na planificação da sociedade brasileira”, entendida não como mero planejamento econômico, mas como um projeto ético-político de transformação social. Inspirado em Karl Mannheim, Ramos via no TEN uma resposta às “forças irracionais” geradas pela transição do Brasil de uma sociedade escravista para uma ordem industrial capitalista. A intelligentsia negra do TEN defendia que a democracia racial não era um dado natural da mestiçagem, mas um projeto deliberado de inclusão econômica, política e cultural, capaz

¹⁹² O transnacionalismo pode ser compreendido como uma prática contínua de conexão e intercâmbio entre indivíduos e coletividades negras espalhadas pelo mundo, que, mesmo atravessadas por diferentes contextos históricos, linguísticos e políticos, constroem formas compartilhadas de resistência, identidade e solidariedade. Longe de representar uma unidade homogênea baseada em origem comum, trata-se de um movimento que opera nas brechas das nações e das línguas, articulando vozes diversas em torno de experiências comuns de opressão e luta. Esse processo se realiza por meio de mecanismos como a tradução — não apenas linguística, mas também cultural e política — e por circuitos de trocas intelectuais, culturais e midiáticas que sustentam um diálogo entre distintas realidades da diáspora. Assim, o transnacionalismo negro constitui uma resposta criativa e estratégica à dispersão forçada e à exclusão, forjando um campo de ação coletiva que transcende fronteiras geográficas e nacionais (EDWARDS, 2003).

¹⁹³ Somente recentemente o projeto do Museu de Arte Negra de Abdias ganhou um local própria, veja <<https://revistaafirmativa.com.br/museu-de-arte-negra-ganha-casa-no-inhotim-e-tem-o-desafio-de-transformar-as-galerias-em-quilombos-como-queria-seu-idealizador-abdias-nascimento/>>. Consultado em 10/02/2025/

de superar a discriminação racial. Essa visão orientou ações como a grupoterapia e o sociodrama, que buscavam reeducar comportamentos e desconstruir hierarquias raciais internalizadas. Assim, o TEN emergiu como uma vanguarda que, mesmo enfrentando limites estruturais, deixou um legado fundamental para a redefinição do lugar do negro no imaginário nacional (PALLISSER SILVA; CALDAS, 2021).

Segundo Márcio Macedo (2005) as conexões transnacionais do TEN se revelam em diversas frentes. A inspiração inicial para sua criação surgiu a partir de uma experiência teatral vivida por Abdias fora do Brasil, evidenciando desde o início seu olhar além das fronteiras nacionais. Ademais, o grupo dialogava com movimentos negros das Américas e da Europa, reelaborando essas ideias para o contexto brasileiro. De acordo com o autor:

O grupo de que se estabelece no TEN é um receptáculo de influências vindas de fora do país, o que o diferencia da primeira fase dos movimentos negros brasileiros configurada na FNB [Frente Negra Brasileira]. Assim como esta última, o grupo do teatro negro está conectado com o que está acontecendo na Europa e nos Estados Unidos, mas, se diferenciando da FNB, incorpora e reelabora muito mais essas influências (MACEDO, 2005, p. 28).

Sua primeira montagem, *O Imperador Jones*, já indicava essa conexão ao contar com o apoio do próprio autor, Eugene O'Neill. O jornal *Quilombo*, órgão do TEN, foi uma importante ponte transnacional, ao publicar autores estrangeiros e trocar ideias com periódicos afro-americanos e franceses.

As conexões com a intelectualidade afro-americana podem ser exemplificadas pela valorização da presença das antropólogas¹⁹⁴ Katherine Dunham (1909–2006) e Ellen Irene Diggs (1906–1998) no Brasil e em atividades com o TEN. Irene Diggs, esteve no Brasil em 1947. Observemos a imagem registrada:

Figura 6 - Irene Diggs, Abdias Nascimento e amigos - Hotel Serrador (provavelmente)¹⁹⁵

¹⁹⁴ Sobre a imagem de mulheres no jornal *Quilombo*, veja em: <<https://www.ojornalquilombo.com.br/mulheres-do-jornal-quilombo>>. Consultado em: 10/03/2025.

¹⁹⁵ O Hotel Serrador foi inaugurado em 1944 e era um dos catões postais da cidade do Rio de Janeiro. Para uma melhor visualização da imagem, utilizamos o sítio eletrônico gratuito MyHeritage.com.br



Descrição: “Irene Diggs, cientista negra norte-americana, em 1947 foi barrada no Hotel Serrador. Este negou a prática da discriminação racial e foi reptado por R. Magalhães Junior a hospedar negros. Abdias Nascimento aceitou o teste, hospedou-se no Hotel Serrador e reuniu um grupo de amigos para desagrar Irene Diggs. Na foto, entre outros: Aguinaldo Camargo, Paschoal Carlos Magno, José Pompílio da Hora, os então vereadores Tito Livio Santana e Carlos Lacerda” (NASCIMENTO, 1982, p. ?).

Fonte: NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Confira em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasil/docs/o_negro_revoltado. Consultado em: 10/03/2025.

Ellen Irene Diggs foi uma socióloga e antropóloga afro-americana com doutorado pela Universidade de Havana e reconhecida atuação acadêmica, além de ter sido assistente de W.E.B. Du Bois. Esteve no Brasil em 1947 como parte de uma missão oficial dos Estados Unidos “para investigar a questão racial em países da América do Sul” (GOMES, 2013, p. 31), aproveitando a estadia também para aprofundar seu interesse pelo legado artístico de Aleijadinho, tema sobre o qual publicaria posteriormente. Durante sua visita, porém, foi impedida de se hospedar no Hotel Serrador, no Rio de Janeiro, episódio que gerou perplexidade entre diplomatas americanos. A experiência motivou críticas públicas suas, especialmente na imprensa negra americana, onde descreveu as contradições do tratamento dado à população negra no país (MACEDO, 2005; GOMES, 2013).

Já Katherine Dunham esteve no Brasil em 1950 e, junto ao TEN, realizou uma palestra sobre “o estado dos cultos entre os povos deserdados”. Vejamos o registro fotográfico:

Figura 7 - Conferência Katherine Dunham - 1950¹⁹⁶



Descrição: “Katherine Dunham (ao centro) pronuncia, patrocinada pelo T. E. N. (1950), uma conferência sobre ‘O estado dos cultos entre os povos deserdados’. Na mesa: [da esquerda para a direita] Renato de Almeida, John Pratt, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Gilberto Freyre” (NASCIMENTO, 1982, p. ?).

Fonte: NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Confira em: <https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasil/docs/o_negro_revoltado>. Consultado em: 10/03/2025.

Katherine Dunham foi uma importante coreógrafa, bailarina e antropóloga afro-americana, realizou seus estudos de pós-graduação sob a orientação de Melville Herskovits, na Universidade de Chicago. Reconhecida por integrar elementos de culturas africanas, caribenhas e afro-brasileiras à dança moderna, ficou conhecida como “Matriarca da Dança Negra” (MACEDO, 2005, 178). Na ocasião da fotografia, visitava o Brasil com sua companhia, promovendo apresentações e pesquisas sobre ritmos afro-brasileiros, como parte de seu percurso por países da Diáspora Africana. Sua presença foi celebrada pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), que lhe dedicou espaço de destaque no jornal *Quilombo*, reconhecendo seu papel na valorização da cultura negra. No entanto, sua estadia ficou marcada por um episódio de discriminação racial: ao tentar se hospedar no Hotel Esplanada, em São Paulo e ser impedida de entrar.

Essas “visitas” e os respectivos registros fotográficos ilustram os vínculos transnacionais que buscamos evidenciar. Ademais das trocas culturais, acadêmicas, políticas e de outra natureza que ocorreram neste momento, convém chamar a atenção para a possibilidade de tensão ao regime representacional provoca por esses intercâmbios, ao

¹⁹⁶ Confira a palestra da antropóloga em: DUNHAM, Katherine. O estado dos cultos entre os povos deserdados, in: *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, ano II, n. 10, junho-julho de 1950, p. 6-7. Disponível em: <[Jornal Quilombo nº 10 | Ipeafro](#)>. Consultado em: 10/03/2025. Para melhor visualização do registro fotográfico, utilizamos o site eletrônico gratuito MyHeritage.com.br

publicar, no jornal *Quilombo*, a fotografia do dançarino e ator estadunidense Vanoye Aikens¹⁹⁷, à época, integrante da companhia de dança de Katherine Dunhan. De acordo com o teórico cultural Stuart Hall “Todo o repertório de imagens e efeitos visuais por meio dos quais a “diferença” é representada em um dado momento histórico pode ser descrito como um *regime de representação*” (HALL, 2016, p. 150).

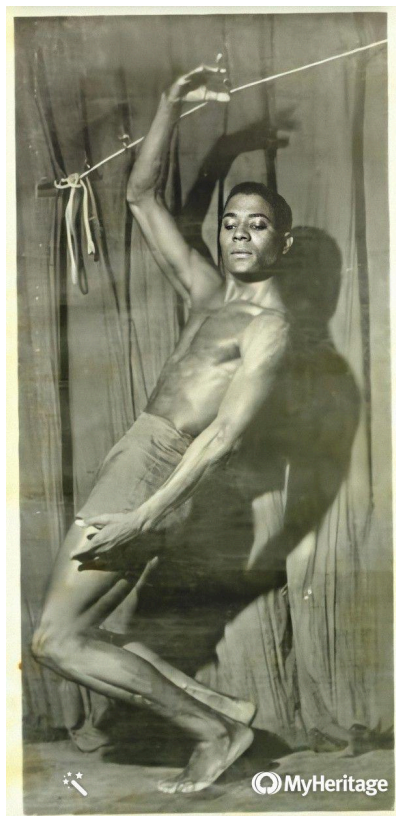
Ao debater acerca da imagem de Carl Lewis em um anúncio da Pirelli¹⁹⁸, Hall (2016) argumenta que ela pode ser vista como uma provocação aos modelos tradicionais de representação ao combinar códigos visuais considerados opostos: a força atlética e a feminilidade sugerida pelos sapatos de salto alto. Ao misturar esses elementos, a foto desconstrói expectativas associadas à masculinidade negra e à performance esportiva, criando uma leitura ambígua e instável. Em vez de reforçar estereótipos rígidos de raça e gênero, a imagem desafia a lógica binária e homogênea desses regimes visuais, abrindo espaço para significados mais complexos e contraditórios.

Assim, com base no contexto brasileiro da década de 1950, é possível refletir se a fotografia em que aparece Vanoye Aikens questiona o regime representacional sobre o corpo do homem negro daquela época. Vejamos o testemunho fotográfico:

Figura 8 - Vanoye Aikens, primeiro bailarino do elenco de Katherine Dunhan

¹⁹⁷ Vanoye William Aikens (1922–2013), também conhecido como Van Aikens, foi um dançarino e ator afro-americano, notável por sua longa trajetória na companhia de Katherine Dunham. Ingressou no grupo em 1943 e, ao longo de duas décadas, apresentou-se em palcos da Broadway e em turnês internacionais pelos Estados Unidos, Europa e América do Sul. Teve participação ativa nas passagens da companhia pelo Brasil. Após o encerramento da companhia em 1963, Aikens atuou em produções cinematográficas e dedicou-se ao ensino de dança na Europa, retornando depois aos EUA para colaborar com Dunham e a Alvin Ailey Dance Company. Faleceu em Los Angeles, sendo lembrado como um artista marcante da dança afro-diaspórica do século XX. Confira em: <[Vanoye Aikens - Wikipedia](#)>. Consultado em: 10/03/2025.

¹⁹⁸ Verifique a imagem aqui: <[Arranque a Frio. Pirelli e Carl Lewis de saltos altos. Um anúncio memorável](#)>. Consultado em: 10/03/2025.



Fonte: *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, ano II, n. 10, junho-julho de 1950, p. 11. Disponível em: <[Jornal Quilombo nº 10 | Ipeafro](#)>. Consultado em: 10/03/2025.

De acordo com Fernando Ferraz, a companhia de Katherine Dunham provocou desconforto no cenário cultural brasileiro ao romper com padrões estabelecidos de representação artística e racial. Seu repertório, que mesclava técnicas de balé, dança moderna e expressões afro-diaspóricas, foi visto por alguns críticos como “confuso, desconfortável e angustiante” (FERRAZ, 2017, p. 99-100). O autor, ao analisar as críticas da época, argumenta que esse hibridismo artístico desafiava as categorias e expectativas dos críticos *mainstream*, sendo muitas vezes classificado como improvisado ou difícil de categorizar. Portanto, é possível argumentar que, enquanto uma organização política e cultural, as articulações transnacionais promovidas pelo Teatro Experimental do Negro, proporcionaram uma iniciativa que tensionava o regime representacional sobre o corpo negro, ainda que contradições possam ser verificadas.

4.3.1 A democracia racial em perspectiva transnacional

Múltiplas são as conexões entre a ideologia da democracia racial no Brasil, o projeto de pesquisas sobre relações raciais financiado pela UNESCO nos anos 1950, o Teatro Experimental do Negro (TEN) e o enquadramento sociológico do racismo na perspectiva ramosiana no pós-Segunda Guerra Mundial. Para analisar esses vínculos, é necessário recuar um passo e reconstruir os argumentos que permitiram a Ramos diagnosticar uma inflexão importante no modo como o racismo se manifesta — deslocando-se de uma matriz biológica para uma forma cultural, igualmente excludente¹⁹⁹.

Como temos argumentado, uma das iniciativas do TEN que favoreceu o debate público sobre relações raciais foi o periódico *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, publicado entre 1948 e 1950 sob a coordenação de Abdias Nascimento, com um total de dez edições. Dentre suas colunas, destaca-se *Democracia Racial*, fundamental para evidenciar o papel dessa ideologia no contexto brasileiro e a lucidez da intelligentsia negra ao tentar convertê-la em um projeto de planificação social. Nessa coluna, merece atenção o artigo de Estanislau Fischlowitz²⁰⁰, “Século da questão racial”, publicado em fevereiro de 1950.

O artigo em questão foi republicado no primeiro livro da Biblioteca do Instituto Nacional do Negro, instituto de pesquisa do TEN, dirigido por Guerreiro Ramos. Entre as informações iniciais do artigo no jornal, consta “especial para o Quilombo”. O ponto central do artigo de Fischlowitz gira em torno da percepção do Brasil, por parte do regime nazista, como uma ameaça direta à ideologia da supremacia racial. A partir de um episódio presenciado em 1933, alguns meses depois de Hitler ter assumido o poder, durante a Conferência Internacional do Trabalho, Fischlowitz relata o momento em que o ministro nazista Ley expressa abertamente seu desprezo pelo Brasil, por considerá-lo o exemplo

¹⁹⁹ “FISCHLOWITZ, Estanislau (1900 - 1976). Professor de Direito. Em 1941 veio ao Brasil e estabeleceu-se no Rio de Janeiro. Foi funcionário da administração do presidente Getúlio Vargas e trabalhou no ministério do trabalho, indústria e comércio. Colaborou na elaboração da legislação trabalhista, que fazia parte do programa político de Getúlio Vargas. Por muitos anos foi professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Foi autor de muitos livros”. Confira em: <https://www.polonicus.com.br/site/biblioteca_interna.php?cod=98>. Consultado em: 05/02/2025.

²⁰⁰ “FISCHLOWITZ, Estanislau (1900 - 1976). Professor de Direito. Em 1941 veio ao Brasil e estabeleceu-se no Rio de Janeiro. Foi funcionário da administração do presidente Getúlio Vargas e trabalhou no ministério do trabalho, indústria e comércio. Colaborou na elaboração da legislação trabalhista, que fazia parte do programa político de Getúlio Vargas. Por muitos anos foi professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Foi autor de muitos livros”. Confira em: <https://www.polonicus.com.br/site/biblioteca_interna.php?cod=98>. Consultado em: 05/02/2025.

mais contundente de oposição aos princípios do nacional-socialismo, devido à sua proposta de convivência racial. Vejamos o diálogo:

Depois de encerrada a reunião dirigi-me imediatamente a Ley e perguntei-lhe com tóda a franqueza: “Afim de contas, Ley, por que você escolheu, como tema da inauguração na ampla arena internacional do Governo de Hitler, e ainda no ambiente ultraliberal e democrático do BIT, o ataque contra o Brasil? Francamente, vocês não têm maiores inimigos no mundo?” A resposta de Ley foi para mim uma revelação completa:

— É preciso tornar as coisas bem claras e patentes : Apesar das aparências contrárias, o inimigo nº 1 da nossa corrente nacional-socialista é, justamente, o Brasil. É esse país, e alguns outros da América Latina, que constituem a própria antítese da nossa ideologia racista com sua mesclagem programática, com suas idéias malucas de democracia racial. Temos que acabar com esse maior perigo para com o nosso conceito de supremacia da raça branca, raça pura, raça líder. (FISCHLOWITZ, 1950, p. 69)²⁰¹.

A partir disso, Fischlowitz questiona se o Brasil estaria disposto e capacitado a liderar uma agenda internacional de emancipação racial. Por fim, ele critica o modo como a questão racial tem sido manipulada por diferentes blocos ideológicos — tanto o liberal quanto o socialista — e enfatiza que o problema não se resolve por aparências ou fórmulas simplistas, pois atinge dimensões profundas da convivência humana.

Nesse contexto, ganham nova densidade as palavras de Guerreiro Ramos que abriram este tópico, escritas apenas quatro meses após a publicação do artigo de Fischlowitz. Relembremo-las:

O Brasil deve assumir no mundo a **liderança da política da democracia racial. Porque é o único país do orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial** (RAMOS, 1950, p. 11, grifo nosso).

Assim, ao se posicionar como um grupo de vanguarda no debate sobre a questão racial, torna-se evidente que o TEN buscava — sobretudo por meio de sua intelligentsia — liderar um projeto de planificação social buscando uma democracia racial efetiva, em contraste direto com o projeto de modernização conservadora defendido por Gilberto Freyre (PALLISSER SILVA; CALDAS, 2021). Contudo, neste contexto de possibilidade

²⁰¹ Utilizamos a versão publicada no livro: *Relações de Raça no Brasil*. Contudo, o artigo pode ser consultado aqui: <<https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/ten-publicacoes/jornal-quilombo-no-06/>>. Verifique a página 3, do jornal. Consultado em 05/02/25.

de profunda reorganização global, a política em torno do termo parece apresentar raízes mais profundas, que também se conectam com a rede cultural e política em torno do TEN. Retornemos à fundação da UNESCO para compreendê-la.

Nos primeiros anos de atuação da UNESCO, delinearam-se duas orientações distintas sobre seu papel no cenário internacional. De um lado, havia uma visão humanista e universalista, associada principalmente a Julian Huxley, que via na educação, na ciência e na cultura os instrumentos essenciais para combater o racismo, o nacionalismo excludente e a ignorância, defendendo a ideia de um mundo unificado e solidário. Em contraste, formou-se uma corrente mais pragmática, liderada por representantes dos Estados Unidos, que viam a organização como uma arena política alinhada com os ideais liberais ocidentais. Essa vertente, marcada pelas tensões da Guerra Fria, rejeitava a utopia do “um só mundo” e priorizava os interesses nacionais e a contenção do avanço socialista, propondo que a UNESCO se restringisse à defesa dos valores da civilização ocidental (MAIO, 1997).

Nesse contexto, ganha relevo a leitura de William Benton²⁰², delegado norte-americano na Primeira Conferência Geral da UNESCO, realizada em Paris em 1946, que atribuiu à organização a tarefa de construir uma “democracia cultural”. Para Benton, num mundo marcado pelas cicatrizes da guerra e pelo autoritarismo, era urgente enfrentar o “fato sombrio” de que mais da metade da população mundial vivia sob algum tipo de censura política — o que justificava, segundo ele, o compromisso da UNESCO com os princípios liberais e democráticos no campo da cultura (SILVÉRIO, *et al*, 2022). Vejamos a defesa da democracia cultural nas palavras do representante estadunidense:

Os homens [sic] lutam há séculos para concretizar o ideal da democracia política; as ruas desta bela cidade [Paris] têm se tornado vermelhas por esse ideal. Mais recentemente, os homens lutam pela democracia econômica. Proponho à UNESCO o desenvolvimento de meios adequados para o terceiro objetivo: o objetivo da **democracia cultural**; a oportunidade para todos compartilharem as ideias e o conhecimento que lhes permitirão participar inteligentemente dos assuntos da Comunidade mundial.

²⁰² William Burnett Benton (1900–1973) foi um político, diplomata e editor norte-americano. Atuou como senador por Connecticut, vice-presidente da Universidade de Chicago e embaixador dos EUA na UNESCO entre 1963 e 1968. Também foi editor-chefe da *Encyclopædia Britannica* e defensor de causas educacionais e culturais no pós-guerra. Confira em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/William_Benton_\(politician\)](https://en.wikipedia.org/wiki/William_Benton_(politician))>. Consultado em: 10/03/25.

(SÉTIMA REUNIÃO PLENÁRIA, 23 DE NOVEMBRO DE 1946, p. 64, grifo nosso)²⁰³

As críticas às limitações da democracia política e econômica foram usadas como base para a defesa de uma “democracia cultural”, que, segundo o representante norte-americano, deveria garantir a integridade das culturas da mesma forma que a verdadeira democracia política assegura a liberdade individual e o respeito à dignidade pessoal. A proposta era que a UNESCO promovesse uma forma de convivência cultural baseada na liberdade de cada povo para preservar e desenvolver sua própria cultura dentro de uma comunidade global compartilhada. No entanto, considerando o contexto histórico, é legítimo questionar a coerência dessa proposta vinda dos Estados Unidos, um país que, à época, ainda mantinha legalmente a segregação racial e suas consequências profundas nas esferas da educação, moradia e trabalho (SILVÉRIO, *et al*, 2022).

Uma análise mais cuidadosa revela que a noção de “democracia cultural” defendida pelos EUA funcionava, sobretudo, como uma resposta ideológica à influência da URSS. Segundo Graham (2006), o relatório de William Benton, delegado e secretário assistente de Estado, mostra que essa proposta estava alinhada aos interesses estratégicos dos Estados Unidos, vendo na UNESCO um instrumento útil para sua política externa e segurança. Na conferência de 1946, Benton destacou que o poder global não se restringia aos âmbitos econômico e militar, mas também se travava no campo das ideias.

[...] à medida que os impérios mais antigos perdem poder econômico e militar, e à medida que novos surgem, eles estão ansiosos para ganhar força nesta nova fronteira - a fronteira da mente - onde a paz e a segurança podem ser travadas (BENTON, 1947, p. 21).

Assim, ao definir o campo das ideias como uma nova arena de disputa, a proposta norte-americana de “democracia cultural” visava influenciar os rumos das relações culturais internacionais, num momento em que o bloco socialista ganhava força como alternativa política e ideológica no cenário global (GRAHAM, 2006). A presença de Mário

²⁰³ Tradução livre de: “Men have struggled for centuries to bring into being the ideal of political democracy; the streets of this beautiful city have run red for that ideal. More recently men have struggled for economic democracy. I propose for Unesco the development of adequate means to third goal: the goal of cultural democracy; the opportunity for all to share in the ideas and the knowledge that will enable them to participate intelligently in the affairs of the world Community. SEVENTH PLENARY MEETING, 23 NOVEMBER, 1946, p. 64”.

Antônio Barata neste círculo e posteriormente no TEN revela a possível circulação da ideia estadunidense da necessidade de uma “democracia cultural”.

De acordo com Cruz (2008), Mário Barata esteve diretamente envolvido com o ambiente internacional que marcou a fundação da UNESCO, ao participar da criação do Conselho Internacional de Museus (ICOM) em Paris, em novembro de 1946. Representando o Brasil, ele foi um dos poucos especialistas presentes na primeira reunião do ICOM no Museu do Louvre, organização que viria a firmar um acordo de cooperação com a UNESCO poucos meses depois. Embora não tenha atuado diretamente na fundação da UNESCO, sua presença ativa nesse contexto destaca sua vinculação inicial com os organismos culturais internacionais ligados à nova ordem do pós-guerra. Assim, a participação de Mário Antônio Barata teve papel relevante na introdução do debate sobre a cultura africana no Brasil. Segundo Abdias Nascimento, foi Barata o autor do texto que serviu de fundamento para sua proposta de criação do Museu de Arte Negra, apresentada durante o I Congresso do Negro Brasileiro, organizado pelo TEN, no Rio de Janeiro, em 1950 (NASCIMENTO, 2002; SILVÉRIO, *et al*, 2022).

Destarte, buscamos evidenciar as redes transnacionais das quais Guerreiro Ramos participava ativamente, com o intuito de orientar a ideologia nacional da democracia racial para um projeto de integração justa da população negra, a ser conduzido pela intelligentsia negra. No entanto, a incompatibilidade entre uma concepção estática da pessoa racializada e outra de caráter dinâmico tornou-se evidente no I Congresso do Negro Brasileiro. O resultado dessa discordância foi uma profunda inflexão na abordagem sociológica de Ramos sobre a questão racial, como veremos a seguir.

4.3.2 As contendas do I Congresso do Negro Brasileiro (1950) e a reorientação sociológica de Guerreiro Ramos

Entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, realizou-se na cidade do Rio de Janeiro o I Congresso do Negro Brasileiro, organizado pelo Teatro Experimental do Negro (TEN) sob a liderança de Abdias Nascimento, Edson Carneiro e Guerreiro Ramos. Ao final de seu discurso de abertura, o diretor do TEN destacou:

Assim, é com muito elan construtivo que nos lançamos aos trabalhos deste Congresso, certos de estarmos praticando um ato de evidente teor cívico e projeção universal, quando assistimos aos esforços das mais lúcidas inteligências e ricas culturas, instituições as mais representativas, como é o caso da UNESCO, no sentido de dotar o mundo de um clima de segurança, de paz e liberdade pela via da compreensão e fraternidade entre os homens [sic] e os povos, acima das divisões e rivalidades motivadas por questões de origens raciais (NASCIMENTO, 1950, p. 1).

Alguns anos depois do I Congresso — evento que ficaria marcado pela cisão entre os ‘cientistas’ e a militância negra organizada no âmbito do TEN — Abdias retomaria esse momento com palavras que sintetizam a discordância fundamental que então veio à tona:

Nesse conclave houve liberdade plena e total a tódas as manifestações pertinentes aos temas em debate. Isso deu ensejo a que as várias orientações que, ao longo dos anos, vinham se configurando a respeito dos estudos e do comportamento do homem de côr, viessem à tona e mesmo se radicalizaram. Duas correntes mais significativas sobressaíram: a maioria, constituída do povo negro, pessoas destituídas de títulos acadêmicos ou honoríficos; e do outro lado, os que se autointitulavam “homens de ciência”. A camada popular e o grupo dos “cientistas”, ao final do Congresso, se chocaram violentamente. Foi quando êsses últimos tentaram, após a assembléia haver aprovado a *Declaração Final do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro*, fazer aprovar uma outra “Declaração”, esta somente assinada pelos “cientistas”. Ocorria que não se deixando manipular pelos que se julgavam autoridades no assunto, a camada popular impediu aos “cientistas”, naquele ato de recusa à sua “Declaração”, que os resultados do Congresso fossem por êles domesticados e desvirtuados. O povo negro venceu a sutileza daquele tipo de *intelligentzia* [sic], alienada de seus problemas (NASCIMENTO, 1968, p. 15-16, grifos do autor).

As duas citações revelam o caráter decisivo do Congresso como espaço de fratura entre diferentes projetos em disputa no seio do TEN. Como analisa Barbosa (2013), durante a década de 1950 — período em que o ensaio “O Orfeu Negro”, de Sartre, foi publicado na revista *Quilombo* — a recepção das ideias da negritude entre os intelectuais negros foi atravessada por duas forças em tensão: de um lado, a aposta em uma política de alianças voltada à integração da população negra no contexto pós-Estado Novo²⁰⁴; de outro, o receio de que uma afirmação mais enfática da diferença racial pudesse expor o

²⁰⁴ O contexto de tal visão conciliadora da negritude é a campanha para a aprovação da lei Afonso Arinos, momento em que Gilberto Freyre se aproxima do TEN participando nas instalações desta organização de uma recepção à coreógrafa e antropóloga estadunidense Katherine Dunham, em junho de 1950.

grupo a acusações de racismo reverso, submissão a modelos estrangeiros ou até mesmo antipatriotismo caso fosse interpretada como defesa de retorno à África.

Entre os participantes do I Congresso do Negro Brasileiro, estavam importantes intelectuais como do período, como: Roger Bastide, Florestan Fernandes, Costa Pinto, Darcy Ribeiro e Edson Carneiro, entre outros. O evento foi concebido como um espaço simultaneamente político e acadêmico, com o objetivo de discutir a questão negra a partir da perspectiva tanto das ciências sociais quanto das organizações negras atuantes no Rio de Janeiro e em outras regiões do país.

A ruptura desse esforço coletivo ocorreu durante uma das sessões do Congresso, quando Ironides Rodrigues apresentou uma defesa da negritude. Para alguns intelectuais presentes, como Costa Pinto e Edison Carneiro, essa proposta contrariava a distinção fundamental entre natureza e cultura, ao atribuir à sensibilidade negra uma inclinação inata para as artes — algo que, em sua leitura, implicava essencialismo racial.

O marco simbólico da ruptura entre os cientistas sociais e os militantes do TEN no I Congresso do Negro Brasileiro foi a chamada “Declaração dos Cientistas”, apresentada ao final do evento, provavelmente redigida por Edison Carneiro e/ou Costa Pinto. No documento, os signatários se isentavam de qualquer responsabilidade pelos desdobramentos políticos do Congresso, reagindo, ao que tudo indica, às teses da negritude, que enxergavam como uma forma de racismo às avessas. Como observa Barbosa (2013), a declaração não respondia às condições concretas do racismo, mas sim a uma interpretação enviesada das propostas de afirmação negra, sendo, portanto, um ataque direto às ideias defendidas por integrantes do TEN.

Inicialmente, o documento teve pouca repercussão, chegando a ser assinado por defensores da negritude, como Aguinaldo Camargo. No entanto, Abdias Nascimento logo se posicionou, argumentando que a declaração colocava em dúvida o compromisso do TEN com a luta antirracista. Diante da controvérsia, o deputado Hamilton Nogueira, presidente da mesa e autoridade no encerramento, optou por arquivar o texto dos cientistas e consagrou a “Declaração de Princípios” do TEN como o documento final do Congresso.

Esse embate refletia uma disputa mais ampla no campo intelectual da época. Assim, de um lado, intelectuais brancos como Gilberto Freyre, Roger Bastide e Edson Carneiro defendiam uma visão culturalista, que integrava elementos africanos à cultura

nacional sob a primazia da tradição europeia, enfatizando a miscigenação e desestimulando posturas anticoloniais. De outro, os intelectuais negros vinculados ao TEN viam a negritude como uma experiência de subjetivação, resistência e criação ativa, articulada ao espaço atlântico.

Em um primeiro momento, essas duas correntes cooperaram em pautas como a aprovação da Lei Afonso Arinos, esses grupos logo se distanciaram. No entanto, à medida que se tornavam evidentes os limites impostos pela abordagem culturalista à expressão e à agência política negra, a militância do TEN — especialmente Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos — começou a se distanciar desse modelo. Esse afastamento resultaria na formulação de uma crítica radical ao universalismo abstrato e às formas sutis de hierarquização racial que continuavam operando sob a aparência da integração. Guerreiro Ramos, que num primeiro momento buscou articulação com o campo culturalista, acabou por romper com ele ao reconhecer suas limitações para a afirmação plena da agência negra e passou a defender uma negritude autônoma e crítica.

Barbosa (2013, p. 176–177)²⁰⁵ indica que até por volta de 1952, Guerreiro Ramos sustentou uma “visão domesticada da negritude”, enquanto parte daquela política de alianças mencionada acima:

ao trazer uma imagem freyriana da negritude, destacando-a como uma subjetividade nacional, humana, sincretizada pela índole democrática da cultura brasileira, Guerreiro revela sua disposição em aproximar os laços intelectuais e políticos entre a liderança do TEN e o famoso escritor e político recifense [Gilberto Freyre]. **Era um ato em favor de uma aliança crucial em prol da aceitação do projeto de lei do senador Afonso Arinos, apresentado no Congresso Nacional, em 17 de julho de 1950** (Barbosa, 2013, p. 176, grifo nosso).

Esta visão domesticada da negritude estaria inscrita no texto abaixo:

A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. Um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. Humana, demasiadamente humana, é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se

²⁰⁵ A partir de um balanço crítico das leituras sobre a questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos — que considera as contribuições de Marcos Chor Maio, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Muryatan Santana Barbosa e Luiz Augusto Campos — Caldas e Pallisser Silva (2021) apontam que as reflexões de Muryatan Barbosa representam avanços significativos, com os quais mantemos maior afinidade, sem desconsiderar as diferenças.

absorve as idiossincrasias espirituais as mais variadas. E até compõe com elas a sua vocação ecumênica a sua índole compreensiva e tolerante. A cultura brasileira é, assim, essencialmente católica, no sentido de que nada que é humano lhe é estranho (Ramos, A. G., 1950a, p. 11).

Segundo Barbosa (2013, p. 177), a apropriação moderada da negritude pelos intelectuais do período refletia um esforço estratégico de aliança, especialmente com Gilberto Freyre, visando a aprovação da Lei Afonso Arinos. No entanto, esse movimento fazia parte de um projeto mais amplo de contenção das lutas anticoloniais, ao esvaziar o potencial crítico da negritude e enquadrá-la dentro do mulatismo freyriano ou de um nacionalismo assimilador. Essa abordagem era recorrente entre intelectuais brancos, que, sob um discurso 'universalista', perpetuavam hierarquias raciais. Um exemplo é o artigo de Roger Bastide publicado na revista *Quilombo* (1950), onde ele elogia a negritude inspirada em Senghor e reafirma o valor da mestiçagem como ideal. Guerreiro Ramos, embora tenha inicialmente se alinhado a esse campo por razões estratégicas, logo perceberia suas limitações e se afastaria dessas alianças, passando a reconhecer o potencial crítico da negritude.

Em diversos escritos de Roger Bastide, nota-se uma clara tentativa de suavizar e enquadrar a negritude dentro de parâmetros aceitáveis ao pensamento dominante da época, sua leitura do movimento cultural passa a operar como um argumento em favor da mestiçagem — o que, na prática, dilui seu potencial político. Posteriormente, Bastide passou a interpretar a proposta de negritude defendida por Guerreiro Ramos como uma extensão radical do mulatismo de Gilberto Freyre²⁰⁶, enquadrando-a como uma forma de nacionalismo brasileiro que não se interessaria pela África nem pelos processos de descolonização (Bastide, 1961)²⁰⁷. Esse movimento de domesticação da diferença racial, sob o disfarce de uma identidade mestiça nacional, expressa bem o modo como certos setores intelectuais buscavam neutralizar os efeitos políticos da emergência negra no Atlântico.

²⁰⁶ Diz o antropólogo: “Em suma, para resumir o pensamento de G. Ramos, Negritude era uma definição mais precisa que o precedeu: Mulatismo definido como negrificação, e não mais como arianização” (BASTIDE, 1961).

²⁰⁷ É falso que Guerreiro Ramos não se interessava pelos processos de descolonização da África e que defendia um mulatismo como se pode ver, entre outros lugares, na crítica feita por Ramos (1956) a Gilberto Freyre.

Em outro movimento significativo, Bastide atua na tradução de *Casa-Grande & Senzala* para o francês, em pleno contexto de descolonização das colônias francesas na África. A iniciativa buscava apresentar o modelo brasileiro como alternativa conciliadora frente ao radicalismo de autores como Frantz Fanon, cuja obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* propunha uma ruptura profunda com o legado colonial. Essa tradução antecede, inclusive, a Conferência Afro-Asiática de Bandung, de 1955, que redefiniria as articulações políticas e raciais para os povos racializados, possibilitando uma outra relação entre colonizadores e colonizados (Margarido, 1974).

Como observa Alfredo Margarido, se “o texto de Frantz Fanon, ao retomar certos temas da negritude, os amplia até transferi-los para o campo político” ele também “afirma que a carga racista das sociedades não se hierarquiza: o racismo, por menor que seja, é uma ameaça a toda formação social” (MARGARIDO, 1974, 297-298). Assim, ainda que em um primeiro momento, Guerreiro Ramos tenha tolerado essa perspectiva por razões estratégicas, a negritude que emergiria do Teatro Experimental do Negro mostraria, ao final, seu caráter insubmisso.

A formulação de uma negritude insubmissa por Guerreiro Ramos também implicou um enfrentamento teórico ao culturalismo que sustentava a visão domesticada da diferença racial. Nos textos dedicados à crítica da antropologia (1954c, 1954d, 1956a, 1956b), Guerreiro Ramos denuncia as limitações da tradição anglo-americana, especialmente sua tendência a esvaziar as dimensões históricas, econômicas e políticas dos fenômenos culturais. Para ele, a antropologia norte-americana e britânica — representada por autores como Franz Boas, Kroeber, Kluckhohn, Malinowski e Radcliffe-Brown — opera a partir de um descritivismo superficial que, ao privilegiar o estudo das estruturas internas das culturas como sistemas isolados, “mumifica” as sociedades que pretende compreender. Essa abordagem, segundo Ramos, ignora o papel das relações de dominação colonial, da dependência econômica e dos processos históricos de transformação social. Ao desconsiderar o conflito, a desigualdade e a história, a antropologia anglo-saxônica oferece, em suas palavras, uma visão “anti-histórica” e “escamoteadora” — ou seja, que dissimula os reais fundamentos da desigualdade social (1954c; 1956a).

Entre 1953 e 1955, paralelamente à sua reconceitualização da negritude — expressa na categoria de *niger sum* — Ramos produziu uma série de textos que confrontavam diretamente o paradigma da assimilação e da aculturação, de matriz norte-americana, que

fundamentava boa parte dos trabalhos de Gilberto Freyre e outros intelectuais. Para Ramos, tais conceitos implicavam uma normatização da cultura branca, na medida em que pressupunham sempre a assimilação do “outro” aos valores da cultura dominante. Assim, a assimilação e a aculturação não eram apenas conceitos descritivos, mas operavam como formas de um novo tipo de racismo — o racismo cultural (Caldas; Pallisser Silva, 2024).

Vale, então, retomar a forma como as propostas apresentadas por Guerreiro Ramos no I Congresso do Negro Brasileiro — inicialmente alinhadas a um esforço de conciliação e orientação dos estudos promovidos pela UNESCO — evoluíram para uma crítica contundente ao paradigma da assimilação e da aculturação. Essa inflexão teórica marcou uma ruptura com a expectativa de integração passiva, denunciando o racismo presente nesses modelos e consolidando os fundamentos de uma negritude insubmissa, atenta às dinâmicas de poder naturalizadas no discurso culturalista.

Já entre os aspectos que Guerreiro Ramos considera antes de fazer suas proposições, fica evidente um dos pontos de sua crítica posterior, vejamos:

Considerando que a integração das minorias raciais nos vários países onde elas se encontram mais ou menos discriminadas é um problema para cuja solução a Unesco deve contribuir com sugestões práticas, **evitando os estudos de ordem acadêmica ou meramente descritivos e que levam a uma consciência falsa do mesmo** (RAMOS, 1968, p. 155, grifo nosso).

Como vimos no capítulo anterior, a criação de um ‘problema do negro’, pela literatura socioantropológica, é uma construção deveras problemática para o autor, que foi alvo de profundas críticas. Vejamos então quais foram propriamente as propostas de Guerreiro Ramos no I Congresso do Negro Brasileiro:

O I Congresso do Negro Brasileiro solicita que o governo brasileiro encaminhe aos seus representantes na Unesco, para que os defenda, os seguintes itens:

I - Este congresso sugere à Unesco que se esforce por estimular, nos países em que existem minorias raciais discriminadas, a instalação de mecanismos sociológicos que transformem o conflito interétnico num processo de cooperação. Para esse fim a Unesco é solicitada a estudar as experiências de solução da questão racial atualmente ensaiadas nos vários países em que a questão se apresenta.

II - Este congresso reconhece que é digna de exame da Unesco a experiência sociológica do Teatro Experimental do Negro e solicita a sua atenção especialmente para os seguintes aspectos da mesma:

- a) a utilização do teatro como instrumento de integração social;
 - b) os concursos de beleza racial como processo de desrecalcamento em massa;
 - c) as tentativas de aplicação em massa da socioatria e da grupoterapia;
 - d) a utilização de museus e filmes como instrumentos de transformação de atitudes.
- III - Este congresso solicita que a Unesco examine a possibilidade de organizar um Congresso Internacional de Relações de Raça (Ibid., 155-156).

Na proposta do sociólogo, fica evidente a sua tentativa de direcionar os estudos da Unesco e, mais que isso, resta notório a tentativa de orientar politicamente a organização internacional, direcionar os mecanismos que deveriam ser implementados para tratar do problema do racismo em diversos contextos. Como o próprio autor elucida no decorrer da defesa de sua tese ao I Congresso, ele estava convencido de que “o teatro é um meio de distração da massa, podendo ser, também, motivo de educação moral e cultural”. Assim, era preciso incentivar a utilização de “um mecanismo como é o teatro, tão cheio de recursos emocionais, para que possamos utilizar-nos do drama, da arte, como meio de realizações, como meio de educação de comportamento” (Ibid., p. 156).

Entre os debates suscitados pela apresentação da propostas de Guerreiro Ramos, um chama especial atenção para o quanto a tese do sociólogo — de algum modo para além do que se encontra registrado no texto público da proposta — estabelecia conexões transnacionais e, sobretudo, com a África. Vejamos as palavras de Joviano Severino de Melo representante da União dos Homens de Cor do Distrito Federal²⁰⁸:

Tôda vez que o Sr. Guerreiro Ramos fala, eu não entendo quase nada, porque êle é tão profundo, que não consigo compreender o que diz. Gostaria que êle trocasse isso numa linguagem comum, para saber de fato o que êle quer dizer. O Congresso é de negros, e êle já vai pedir qualquer coisa lá fora. Pergunto: — Qual a utilidade que vai trazer para nós essa tese do Prof. Guerreiro Ramos? Que vamos fazer dela? Vesti-la? Gostaria de saber como vamos usar isso. Onde? No pescoço? Aperfeiçoarmos o que, se nada temos? Eu não tenho nada; não tenho educação aprimorada; não posso

²⁰⁸ Joviano Severino de Melo foi uma importante liderança do movimento negro brasileiro no período anterior e posterior ao I Congresso do Negro Brasileiro (1950), do qual participou ativamente. Em 1949, já exercia função de coordenação da União dos Homens de Cor (UHC) no Distrito Federal, ao lado de José Bernardo da Silva. No Congresso, seu nome figurou entre os esperados para a sessão que discutiu a fundação da Confederação Nacional das Associações Negras, sendo citado na lista de proponentes dessa iniciativa. Faleceu antes de 1982, ano da segunda edição do livro *O Negro Revoltado*, de Abdias Nascimento, no qual é homenageado na dedicatória memorial aos participantes do Congresso já falecidos (ABDIAS, 1968; SILVA, 2003).

compreender. Amanhã vão me dizer: “Você está fazendo drama!” E eu responderei: “Que drama? Eu não sou artista.” Pergunto novamente: que utilidade pode ter para nós, semi-analfabetos essa sugestão? Que dentro do teatro se faça drama, está certo... mas aqui fora... Está errado! Ditar regras para o Brasil inteiro... **Ir à UNESCO... Pedir o quê? Devemos, sim, é pedir que eduquem a essa gente de teatro para que ela seja mais brasileira. Sigamos o exemplo dos Estados Unidos, que têm preconceito de cor e possuem um mediador de paz negro na Abissínia [Etiópia]. Estamos cansados de ouvir falar de África. África! África! Com a África não temos relações de amizade!** (Ibid., p. 157, grifo nosso).

Assim, a discordância apresentada por Joviano Melo, revela, em primeiro lugar, o contraste de posições no interior do I Congresso do Negro Brasileiro. Expõe ainda uma conexão com a África, provavelmente, de algum modo, associada à tese de Guerreiro Ramos. Além da tentativa de orientar as ações que da UNESCO.

Posteriormente ao Congresso, o primeiro dos resultados do Projeto Unesco a ser analisado por Guerreiro Ramos, é o estudo de Luiz de Aguir Costa Pinto. Antes da publicação de *O Negro no Rio de Janeiro* (1953), Ramos já havia acusado publicamente Costa Pinto de plágio²⁰⁹. Sem adentrarmos especificamente neste debate, é importante evidenciarmos os aspectos sociológicos desenvolvidos por Ramos atinentes ao desenrolar do evento em questão e um desses é o estranhamento a normatização da branquidão.

Diante dos eventos ocorridos no I Congresso do Negro Brasileiro, Guerreiro Ramos (1953c) propõe o “branco” como objeto legítimo de análise sociológica, argumentando que a compreensão das relações raciais exige examinar também as estruturas emocionais e culturais das camadas brancas, especialmente diante das transformações sociais que

²⁰⁹ Em diversos textos e intervenções públicas (veja Ramos: 1953a; 1954a; 1954b) Guerreiro Ramos formula uma dura crítica ao sociólogo Luiz Aguiar Costa Pinto, acusando-o de má conduta intelectual e desonestidade acadêmica. Entre os principais pontos de sua denúncia, destaca-se a acusação de que Costa Pinto teria se apropriado indevidamente das contribuições do Teatro Experimental do Negro (TEN) e do próprio Ramos no estudo patrocinado pela UNESCO, apresentando como originais ideias que haviam sido formuladas no âmbito do I Congresso do Negro Brasileiro. Além disso, Ramos o acusa de deturpar o conteúdo e o significado político do Congresso, de ocultar fontes fundamentais e de propagar uma imagem pejorativa dos organizadores do TEN, chegando a injuriá-los publicamente. As críticas também atingem o plano ético e profissional: Ramos considera Costa Pinto incompetente como sociólogo, denuncia sua suposta responsabilidade pelo desaparecimento de documentos importantes do Congresso, e classifica sua obra como um desserviço à ciência e à imagem da própria UNESCO. Guerreiro Ramos chega a solicitar que um tribunal científico fosse formado pela Faculdade Nacional de Filosofia — na qual Costa Pinto era auxiliar de ensino — e pela UNESCO, para julgar as atitudes de que Ramos lhe acusava. Disse o sociólogo: “Parece-me necessário que aquelas entidades não aguardem os meus futuros artigos dominicais. Constituam elas um tribunal científico, imediatamente. Acuso o sr. Costa Pinto de plágio, mistificador e incompetente como sociólogo. Cumpro o meu dever em colocar-me à disposição de um tribunal idóneo para provar o que venho afirmando. Espero que a UNESCO e a Faculdade Nacional de Filosofia cumpram também o seu dever” (RAMOS, 1954a, p. 3).

reposicionam os sujeitos negros. Essa proposta se materializa na análise clínica do caso de “Gildo”, um baiano claro de classe média cuja trajetória é marcada por insegurança, ressentimento e desonestidade intelectual.

Gildo representa uma reação subjetiva ao que Ramos chama de *lag*: o descompasso entre a realidade social — em que pessoas negras passam a competir em “pé de igualdade” — e os *folkways*²¹⁰, padrões culturais herdados, que ainda organizam emocionalmente os brancos com base em estereótipos de superioridade racial. Criado com a expectativa de superioridade e educado de modo a naturalizar a desigualdade, Gildo sente o sucesso de um colega negro como uma perda ilegítima, como se lhe estivessem subtraindo algo que por direito seria seu. Esse sentimento alimenta um complexo emocional que se manifesta em ansiedade, necessidade de aprovação, simulação e tentativa de aniquilar simbolicamente o adversário, injúrias e distorções acadêmicas. Para Ramos (1953c), o caso Gildo é uma “extremação” de um fenômeno mais amplo e recorrente entre os brancos de classe média, cujos conflitos psíquicos diante da ascensão negra revelam tanto a persistência de valores raciais antigos quanto a incapacidade de lidar com uma realidade social em mutação.

Assim, Ramos começou a questionar o desejo de identificação com o branco e com o europeu tão presente na cultura brasileira e tão fartamente descrito por Donald Pierson (1945) como elemento possibilitador da assimilação dos descendentes de africanos. Segundo o sociólogo do TEN:

Oferece êste humanismo [isto é, a ideia da negritude] a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual, a liberação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de

²¹⁰ É importante notarmos que o conceito de ‘lag’, ‘mores’ e ‘folkways’, como o próprio autor argumentou, advém da sociologia e da antropologia estadunidense e referem-se, os dois últimos, aos padrões de comportamento moldados em determinadas culturas; já o conceito de ‘lag’ ou ‘demora cultural’ desenvolvido sociólogo estadunidense William F. Ogburn, é uma constatação da velocidade desigual de mudança entre partes interconectadas da cultura, resultando em desajustamentos sociais, sendo sua base a própria interdependência cultural (RAMOS, 1946 e 1947). É válido observar que Ramos está mobilizando os mesmos conceitos que Donald Pierson, contudo, nas pesquisas desenvolvidas por Donald Pierson no Brasil (1945 e 1955), o conceito de ‘mores’ e ‘folkways’ referem-se não só a padrões de comportamento de um determinado grupo, mas, partindo do pressuposto de uma hierarquia racial, servem para medir a absorção ou não da cultura européia no grupo inferior, verificando o estágio da assimilação que este estaria. Vejamos um trecho em que o autor bem descreve essa perspectiva: “Embora pareça que o Brasil nunca teve uma política (*policy*) racial *forma*, o comportamento tradicional que se desenvolveu sob a influência de respostas imediatas e não refletidas às condições e circunstâncias da vida colonial fêz surgir uma política ou ideologia racial *não forma*, que fundamenta e dá coerência aos “mores” e só se torna explícita quando os “mores” são criticados do exterior e os indivíduos procuram racionalizar e defender sua conduta costumeira. [...] Assim, o “problema racial” do Brasil (se é que se pode falar de um “problema racial”) está, em grande parte, identificado com a **resistência que um grupo étnico oferece, ou parece oferecer, à absorção final no grupo de origem predominante européia.** (PIERSON, 1955, p. 314-315, itálicos do autor, grifo nosso).

desmoralizar os equívocos em torno do homem de cor, suscitados por uma longa etapa da história do Ocidente (RAMOS, 1952, p. 1).

A partir dessa nova perspectiva, Guerreiro Ramos passou a repensar não só o colonialismo, mas também o papel ativo da população negra na construção da história ocidental. Por meio da negritude, os sujeitos negros deixavam de ser vistos como simples receptores da cultura europeia e passavam a assumir a iniciativa sobre sua forma de inserção no mundo ocidental — propondo uma “reeducação do branco” para a convivência democrática e o reconhecimento da estética e da dignidade negra (RAMOS, 1952).

Para Guerreiro Ramos, a abordagem da “aculturação” — inaugurada por Gilberto Freyre e Arthur Ramos, e posteriormente desenvolvida por Donald Pierson, Charles Wagley e Thales de Azevedo — era altamente questionável. Além de reduzir a população negra a um objeto passivo sob o olhar analítico do pesquisador branco, essa linha de estudo acabava por impor uma visão da realidade que afirmava descrever. Segundo Ramos, esses estudiosos constantemente racializaram a pessoa negra, mesmo em contextos onde a questão étnica não era relevante.

continuam percebendo, descortinando no cenário brasileiro — o contingente corado, a mancha negra, detendo-se sobre ela a fim de, *sina ira ac estúdio*, estudá-la, explicá-la, discerni-la, quando em elevadas posições da estrutura social, quase se confunde com os mais claros (RAMOS, 1981 [1954], p. 56).

Destarte, os relatórios produzidos para a UNESCO seguiam a tradição de ver o negro como ser ‘mumificado’, como objeto de pesquisa, que só possuiria algum valor ou alguma contribuição a dar ao mundo após ser aculturado, assim é válido retomarmos um trecho já citado em outro momento deste trabalho, no qual o sociólogo diz:

[...] os documentos de nossa socioantropologia do negro devem ser considerados como materiais clínicos. Tais documentos são frutos de uma visão alienada ou consular do Brasil, de uma visão desde fora do país. Embora redigidos por brasileiros, eles se incluem na tradição dos antigos relatórios para o Reino..., ainda que, hoje, **o Reino se metamorfoseie na UNESCO**, sediada em Paris... (Ibid., p. 61, grifo nosso)

Desse modo, Guerreiro Ramos não deixou de denunciar a tentativa de reposição do racismo por meio da cultura, especificamente, por meio de um processo de ‘aculturação’:

Estima-se como positivo o processo de aculturação. Mas, repito a aculturação, no caso, a uma análise profunda, supõe ainda uma espécie de defesa da brancura de nossa herança cultural, supõe o conceito da superioridade intrínseca do padrão estético social de origem européia. Do contrário, que sentido teria notar, registrar o negro até mesmo participando da classe dominante do país? Que sentido teria continuar a achar ‘curiosíssimos’, como se escreve num dos relatórios para a UNESCO, os comportamentos do negro ainda quando exprimindo-se no plano artístico e científico? (Ibid., p. 61).

A principal implicação dessa nova perspectiva de mundo é a constituição do povo negro como agente político no processo de descolonização do país, atuando nos âmbitos econômico, cultural e político. Para Ramos, assumir plenamente o modo como a pessoa negra se manifesta no mundo configura uma política estética fundamentada na “adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas”. Essa postura inaugura uma “rebelião estética”, entendida como o “passo preliminar na rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino” (RAMOS, 1995, p. 248), em oposição à visão assimilacionista que os via apenas como receptáculos das culturas europeias.

4.4 CONCLUSÃO: FRANTZ FANON E GUERREIRO RAMOS DIANTE DO RACISMO CULTURAL

Ao final deste capítulo, torna-se evidente que Frantz Fanon e Guerreiro Ramos convergem no diagnóstico de uma mutação profunda nas formas do racismo no pós-Segunda Guerra Mundial: deslocado da biologia para a cultura, o racismo se reconfigura como uma forma mais sofisticada e persistente de dominação. Ambos criticam a tentativa de superação das hierarquias raciais por meio da assimilação cultural, revelando como esse processo, longe de ser emancipador, impõe a normatividade do modelo branco-europeu sob o disfarce da integração ou da neutralidade. Em Fanon, essa crítica adquire contornos existenciais e psicanalíticos, especialmente no modo como a linguagem, a comunicação e a cultura moldam subjetividades colonizadas e perpetuam a alienação. Ramos, por sua vez, opera uma crítica sociológica do mesmo fenômeno, ao demonstrar como as noções de

aculturação e assimilação, herdadas da sociologia norte-americana e aplicadas no Brasil, naturalizam a exclusão ao pressupor a superioridade cultural do branco.

Apesar das aproximações, seus caminhos se bifurcam nas estratégias de resposta e nos contextos que moldam suas análises. Fanon propõe a ruptura radical com o legado colonial, rejeitando o relativismo cultural e convocando os povos racializados à luta política direta e à reapropriação de sua humanidade. Ramos aposta na planificação social e na reeducação do branco em um primeiro momento, articulando sua crítica à assimilação com projetos estéticos e pedagógicos, posteriormente, reorienta sua crítica para a colonização, visam afirmar uma negritude ativa e insubmissa. Em ambos, contudo, há um ponto em comum essencial: o entendimento de que o racismo cultural é não apenas uma nova face do velho problema, mas também um obstáculo epistemológico e político que precisa ser desvelado para que os povos subjugados possam se tornar sujeitos de sua própria história.

5. CONCLUSÃO

A análise comparativa das obras de Frantz Fanon e Guerreiro Ramos evidencia a elaboração de um pensamento crítico profundamente comprometido com a superação da dominação racial em suas dimensões históricas, simbólicas e institucionais. A partir de experiências vividas em contextos coloniais e pós-Segunda Guerra Mundial, ambos os autores constroem diagnósticos rigorosos da condição da pessoa negra, marcada por formas de desfiguração social, epistêmica e psicológica. Suas obras convergem na recusa aos modelos teóricos eurocêtricos e nas denúncias aos dispositivos ideológicos que, sob a aparência de universalismo ou integração, mantêm a exclusão e a inferiorização racial.

Ao invés de partir de explicações abstratas, Fanon e Ramos desenvolvem análises enraizadas na materialidade do cotidiano racializado, desvelando os efeitos da opressão sobre o corpo, a linguagem e o pensamento. Ambos recusam a explicação única da desigualdade por fundamentos econômicos ou culturais isolados, propondo, em contrapartida, uma compreensão mais ampla e relacional dos mecanismos de dominação. Nessa direção, sua produção pode ser interpretada, à luz do conceito de articulação proposto por Stuart Hall, como uma tentativa de pensar sociedades estruturadas em dominância a partir da tensão entre estrutura e discurso, entre permanência e transformação.

Ao centrarem sua crítica na alienação provocada pela norma branca e nas formas de restauração da autonomia subjetiva, os autores não apenas denunciam a mutilação imposta pelas hierarquias raciais, como também apontam caminhos de reinvenção do ser negro por meio da ruptura, da elaboração simbólica e da ação política. Mais do que apenas resistir, suas obras projetam um horizonte ético no qual a reconstrução da humanidade exige a demolição das categorias e padrões que sustentaram a ordem colonial e sua continuidade no presente. Nesse sentido, Fanon e Ramos não propõem um retorno a essências perdidas, mas o engajamento ativo na criação de novas formas de existência, baseadas no reconhecimento da diferença como potência crítica e criadora.

6. REFERÊNCIAS

- ABREU, Alzira Alves de. O ISEB e o desenvolvimentismo. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, [s.d.].
- ANTELO, Raúl. Literatura em Revista. São Paulo: Editora Ática, 1984.
- ANTELO, Raul. Ensaios críticos, vanguarda e intelectualidade – guerreiro Ramos, o não contemporizador. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 015–040, 2016. DOI: 10.5007/2175-8034.2016v18n1p15. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p15>. Acesso em: 26 maio. 2023.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Guerra e paz: Casagrande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- AZEVEDO, Ariston. A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos. 2006. Tese (Doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- AZEVEDO, Ariston; ALBERNAZ, Renata Ovenhausen. Guerreiro Ramos e “O Drama de ser Dois”. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 041–066, 2016. DOI: 10.5007/2175-8034.2016v18n1p41. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p41>. Acesso em: 26 maio. 2023.
- BARBOSA, Muryatan S. Guerreiro Ramos e o personalismo negro. São Paulo. Dissertação de mestrado. Departamento de Sociologia, FFLCH, USP. 2004.
- BARBOSA, Muryatan S. “Guerreiro Ramos e o personalismo negro”. *Tempo Social*, 18 (6): 217-228. 2006.
- BARBOSA, Muryatan Santana. O Ten e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [online], v. 28, n. 81, p. 171–184, 2013.
- BARBOSA, Muryatan Santana. Por uma descolonização das relações étnico-raciais e do Brasil: A visão de Guerreiro Ramos. In. RAMOS, Alberto Guerreiro. Negro sou: A questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-1973). Barbosa, Muryatan Santana (org.). 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. 2004. Dissertação (Mestrado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- BARIANI JÚNIOR, E. Guerreiro Ramos e a redenção sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara. 2008.

- BARIANI, Edson. Nacional por depuração: Guerreiro Ramos e a redução sociológica. Perspectivas: Revista de Ciências Sociais, v. 28, 2005.
- BARIANI, Edson. Guerreiro Ramos e a redenção sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.
- BASTIDE, Roger. "Variations on negritude". *Présence Africaine*, 36: 82-92, jan.-mar. 1961.
- BENTON, William, "Report on the First General Conference of Unesco," Department of State Bulletin 2720 (5 January), 1947.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson; Grosfoguel, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte, Autêntica: 2018.
- BERND, Zilá. A questão da negritude. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das idéias. ENFOQUES – Revista Eletrônica, Rio de Janeiro, v. 1, n. 01, p.IV – 117, 2002.
- BRITO, Jonas. A Bahia dos Calmon : um ás no jogo político da I República (1920 - 1926). Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, 2014.
- BRITO, Jonas. A Bahia dos Calmon: um ás no jogo político da I República (1920-1926). 2014. 206 f. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- BROWN, Diana de Groat. Guerreiro Ramos in the United States: his life through the lens of political exile. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 207–229, 2016. DOI: 10.5007/2175-8034.2016v18n1p207. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p207>. Consultado em: 10/02/2025.
- BULHAN, Hussein Abdilahi. Frantz Fanon and the psychology of oppression. New York: Plenum Press, 1985.
- BURGOS, Juan Manuel. An Introduction to Personalism. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- CALDAS, A.; PALLISSER SILVA, N. A Crítica de Guerreiro Ramos à Escola de Chicago: Assimilação, Aculturação e Racismo . *Dados*, v. 67, n. 3, p. e20220018, 2024.
- CALDAS, Alan. A teoria social de Guerreiro Ramos: a formação de um habitus sociológico na periferia do capitalismo. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Carlos, 2021.

- CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas. A crítica de Guerreiro Ramos à sociologia da Escola de Chicago: assimilação aculturação e racismo. *Revista Dados*, 2022. No prelo.
- CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas. As funções sociais da democracia racial nos anos 1940 e 1950: elites senhoriais, Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos. [S. l.], 2022. In: MARTINS, Maro Lara; SARTÓRIO; RANGEL, Livia, ei al. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.
- CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas. A existência à luz da negrura: Guerreiro Ramos e o Niger Sum. In: MELLO, Luciana Garcia de; SILVÉRIO, Valter; BELINELLI, Leonardo (org.). *Pensamento social negro: os precursores*. São Paulo: Hucitec; ANPOCS, 2025. v. 1, p. 145-167.
- CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas Gustavo. A democracia racial no pensamento de Guerreiro Ramos: um balanço dos comentadores. *Tematicas*, Campinas, SP, v. 29, n. 57, p. 88–116, 2021. DOI: 10.20396/tematicas.v29i57.13921. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13921>. Acesso em: 8 jun. 2024.
- CALDAS, Alan; RIBEIRO, Renato Ferreira. San Tiago Dantas e Guerreiro Ramos: Duas recepções do pensamento católico no Brasil na década de 1930. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 183, n. 490, p. 55–80, 2023. DOI: 10.23927/issn.2526-1347.RIHGB.2022(490):55-80.
- CAMPOS, Luiz Augusto. “O negro é povo no Brasil”: afirmação da negritude e democracia racial em Alberto guerreiros ramos (1948-1955). *Caderno Crh*, Salvador, v. 28, n. 73, p.91-110, abr. 2015.
- CAMPOS, Maria José. Arthur Ramos: Luz e Sombra na Antropologia Brasileira: uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2002.
- CARDOSO, L.C. e SCHUMAN, L.V. (orgs.). (Dossiê Branquitude), *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 05-07, jun. 2014.
- CARRILHO, Maria. *Sociologia da negritude*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CARVALHO, L. D. P. D. O equilíbrio de antagonismos e o Niger Sum: relações raciais em Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos. Dissertação (Mestrado). Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2008.
- CASSIMIRO, P. H. P.. A Revolução como Reação: a Recepção do Fascismo entre a Direita Católica nos Anos 1930 . *Dados*, v. 68, n. 1, p. e20230077, mar. 2025.

- CAVALCANTI, Bianor; DUZERT, Yann; MARQUES, Eduardo (org.). Guerreiro Ramos: coletânea de depoimentos. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.
- CHERKI, Alice. Frantz Fanon: Um retrato. Editora Perspectiva, 2022.
- CPDOC, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. Alberto Guerreiro Ramos. CPDOC — Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, [s.d.]. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/alberto-guerreiro-ramos-1>. Acesso em: 24 maio. 2022.
- CRUZ, Henrique de Vasconcelos. Era uma vez, há 60 anos atrás...: o Brasil e a criação do Conselho Internacional de Museus. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus-ICOM-BR, 2008.
- CRUZ, Leonardo Borges da. O pioneirismo de Alberto Guerreiro Ramos nos estudos sobre hierarquias raciais: a gênese de uma formação discursiva pós-colonial. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2014.
- CUNIN, E. (2020). L'Unesco, à l'origine de l'antiracisme ? Ethnographie historique de la question raciale (1946-1952) Critique internationale, 86(1), 25-43. <https://doi.org/10.3917/criti.086.0025>. Consultado em: 10/02/2025. DU BOIS. W. E. B. Color and democracy: Colonies and Peace. Harcourt, Brace and Company. New York, 1945.
- DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia? Centauro: São Paulo, 2002.
- DÁVILA, Jerry. Hotel Trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950–1980. São Paulo: Contexto, 2012.
- DE BRITO, Evandro Oliveira. Dilemas epistemológicos de Guerreiro Ramos. São José: Centro Universitário Municipal de São José, 2012.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. Mediações – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2005.
- DU BOIS, W. E. B. Color and Democracy: Colonies and Peace. Harcourt, Brace and Company, New York, 1945.
- EDWARDS, B. H. The practice of diaspora: literature, translation, and the rise of Black internationalism. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, England 2003.
- FANON, F. L'an V de la révolution algérienne. In. Frantz Fanon: Œuvres. Paris: La Découverte, 2011.

- FANON, F. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, FRANTZ. Le “syndrome Nord-Africain”. *Esprit* (1940-), no. 187 (2), 1952, pp. 237–48. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24252443>. Consultado em: 10/02/2024.
- FANON, FRANTZ. Antillais et Africains. *Esprit* (1940-), no. 223 (2), 1955, pp. 261–69. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24254174>. Consultado em: 10/02/2024.
- FANON, Frantz. Racisme et culture. *Présence Africaine*, 1956/3 (Nº VII-IX-X), p. 122 à 131.
- FANON, Frantz. L'expérience vécue du Noir. *Esprit*, n. 179, p. 657–679, maio 1951.
- FANON, Frantz. Le syndrome nord-africain. *Esprit*, n. 187, p. 237–248, fev. 1952.
- FANON, Frantz. Écrits sur l'aliénation et la liberté. Paris: La Découverte, 2018a.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu, 2020a.
- FANON, Frantz Omar. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz Omar. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz Omar. Alienation and Freedom. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2018.
- _____. Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- _____. O olho se afoga / Mãos paralelas: teatro filosófico. Salvador: Segundo Selo, 2020.
- FANON, Frantz Omar. Frantz Fanon: oeuvres. Éditions La Découverte, Paris, 2011.
- FAUSTINO, Deivison. “Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2015.
- FAUSTINO, Deivison. Frantz Fanon, A branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In.: MÜLLER, Tânia M. P. e CARDOSO, Lourenço (orgs.). Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. II Colóquio Internacional sobre Sartre, 2019.
- FERES-JÚNIOR, João. A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. In.: Caderno CRH, Salvador, v. 28, n. 73, p. 111-125, Jan./Abr. 2015.
- FERRAZ, Fernando Marques Camargo. O corpo da dança negra contemporânea: diáspora e pluralidades cênicas entre Brasil e Estados Unidos. São Paulo. Tese (doutorado em Artes Cênicas), Programa de Pós-Graduação em Artes. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP - São Paulo). 2017.
- FISCHLOWITZ, Estanislau. O século da questão racial. In: NASCIMENTO, A. et al (org.). Relações de raça no Brasil Rio de Janeiro, Quilombo, 1950.

- FOUCAULT, Michel. Aula de 5 de janeiro de 1983. Em: O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS: CURSO NO COLLÈGE DE FRANCE (1982-1983). In: Editora Wmf Martins Fontes, 2010. p. 3–39.
- GABRIEL, Nilson Lucas. A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados. Guarapuava - PR. Apolodoro Virtual Edições, 2021.
- GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GORDON, Lewis. Prefácio. In.: FRANTZ, Fanon. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008. GOMES, Janaína Damaceno. Os Segredos de Virgínia: Estudo de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955). São Paulo. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia. FFLCH, USP. 2013.
- GORDON, Lewis R. What Fanon Said: a philosophical introduction to his life and thought. New York: Fordham University Press, 2015.
- GOYATÁ, Júlia Vilaça. “Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940)”. Dissertação de mestrado, FFLCH-USP, São Paulo: 2012.
- GRAHAM, Sarah E. The (real) politics of culture: US cultural diplomacy in UNESCO, 1946–1954. Diplomatic History, v. 30, n. 2, p. 231-251, 2006.
- GUIMARÃES, A. S. A. “A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra”. In: Novos estudos - CEBRAP, São Paulo, n. 81, 2008.
- GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo, Editora 34, 2009.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”. Novos Estudos Cebrap, 2001, 61:147-162.
- GURVITCH, Georges. Dialectique et Sociologie. Flammarion Éditeur. Paris. 1962.
- HALL, Stuart. Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. In. : Sociological Theories: Race and Colonialism. UNESCO, 1980.
- HALL, Stuart. “The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?” In: READ, A. (ed) The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1996.
- HALL, Stuart. Da diáspora: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HALL, Stuart. Cultura e Representação. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

- HERSCH, Jeanne. Karl Jaspers. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of perception*. New York: Routledge, 2002.
- JEANSON, Francis. Reconhecimento de Fanon. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020a. p. 267-292.
- JESUS, Camila Moreira de. A persistência do privilégio da brancura: notas sobre os desafios na construção da luta antirracista. In.: MÜLLER, Tânia M. P. e CARDOSO, Lourenço (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- KHALFA, Jean. Fanon, psychiatre révolutionnaire. In: FANON, Frantz. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte, 2018. p. 163–202.
- LIPPOLD, Walter Günther Rodrigues. FRANTZ FANON E A REDE INTELECTUAL ARGELINA: circulação de ideias revolucionárias e sujeito coletivo no jornal *El Moudjahid* (1956-1962). Tese em História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS), 2019.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria Pós-Colonial e Pensamento Brasileiro na Obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955). *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27-45, Jan/Abr. 2015.
- MACEY, David. *Frantz Fanon, une vie*. Paris: La Découverte, 2013.
- MAIO, M. C. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, M. C. e SANTOS, R. V. (Ed.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- MAIO, Marcos Chor. A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro. Tese (doutorado em Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (Iuperj), 1997. Margarido, Alfredo. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 29, no. 2, 1974, pp. 297–302. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/27579251>. Consultado em: 10/02/2025..
- MAIO, Marcos Chor. Cor, intelectuais e nação na sociologia de Guerreiro Ramos. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 13, n. spe, p. 605–630, 2015.
- MALOMALO, Bas'llele. BRANQUITUDE COMO DOMINAÇÃO DO CORPO NEGRO: DIÁLOGO COM A SOCIOLOGIA DE BOURDIEU. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 175-200, jun. 2014.
- MAUÉS, Maria Angélica Motta. Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras. Rio de Janeiro. Tese (doutorado em Ciências Sociais: Sociologia). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). 1997.

- MEANEY, Thomas; LALO, Alexandra. “Frantz Fanon et l’homme de La CIA.” *Esprit*, no. 467, 2020, pp. 143–56. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/26934167>. Consultado em: 10/02/2025.
- MECEY, David. *Frantz Fanon: une vie*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.
- MEDEIROS, Priscila Martins. Rearticulando narrativas sociológicas: teoria social brasileira, diáspora africana e a desracialização da experiência negra. *Sociedade e Estado*. vol.33, n.3, 2018.
- MORRIS, Aldon. Alberto Guerreiro Ramos: a Renaissance Sociologist. *Méthod(e)s: African Review of Social Science Methodology*. Revue africaine de méthodologie des sciences sociales. Vol. 1, No. 1 (2021), p. 229-238.
- MORRIS, Aldon. Alberto Guerreiro Ramos: a Renaissance Sociologist. *Méthod(e)s*, v. 1, n. 1, p. 229–238, 2021.
- MOTTA, Luiz Eduardo P. O ISEB no banco dos réus. Rio de Janeiro: *Revista Comum*, vol. 5, nº15. P.119-145, ago/dez 2000.
- MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Santos - Brasil: Livraria Martins Fontes. 1974.
- MÜLLER, Tânia M. P. e CARDOSO, Lourenço (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. *ILHA* v. 18, n. 1, p. 107-120, junho de 2016
- MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In.: MÜLLER, Tânia M. P. e CARDOSO, Lourenço (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2. ed. Fundação Cultural Palmares: Ministério da Cultura, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. A Sociologia de Guerreiro Ramos. In. PEREIRA, Cláudio Luiz e SANSONE, Livio. *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- ONWUANIBE, Richard C. *A critique of revolutionary humanism: Frantz Fanon*. St. Louis, Mo.: W. H. Green, 1983.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

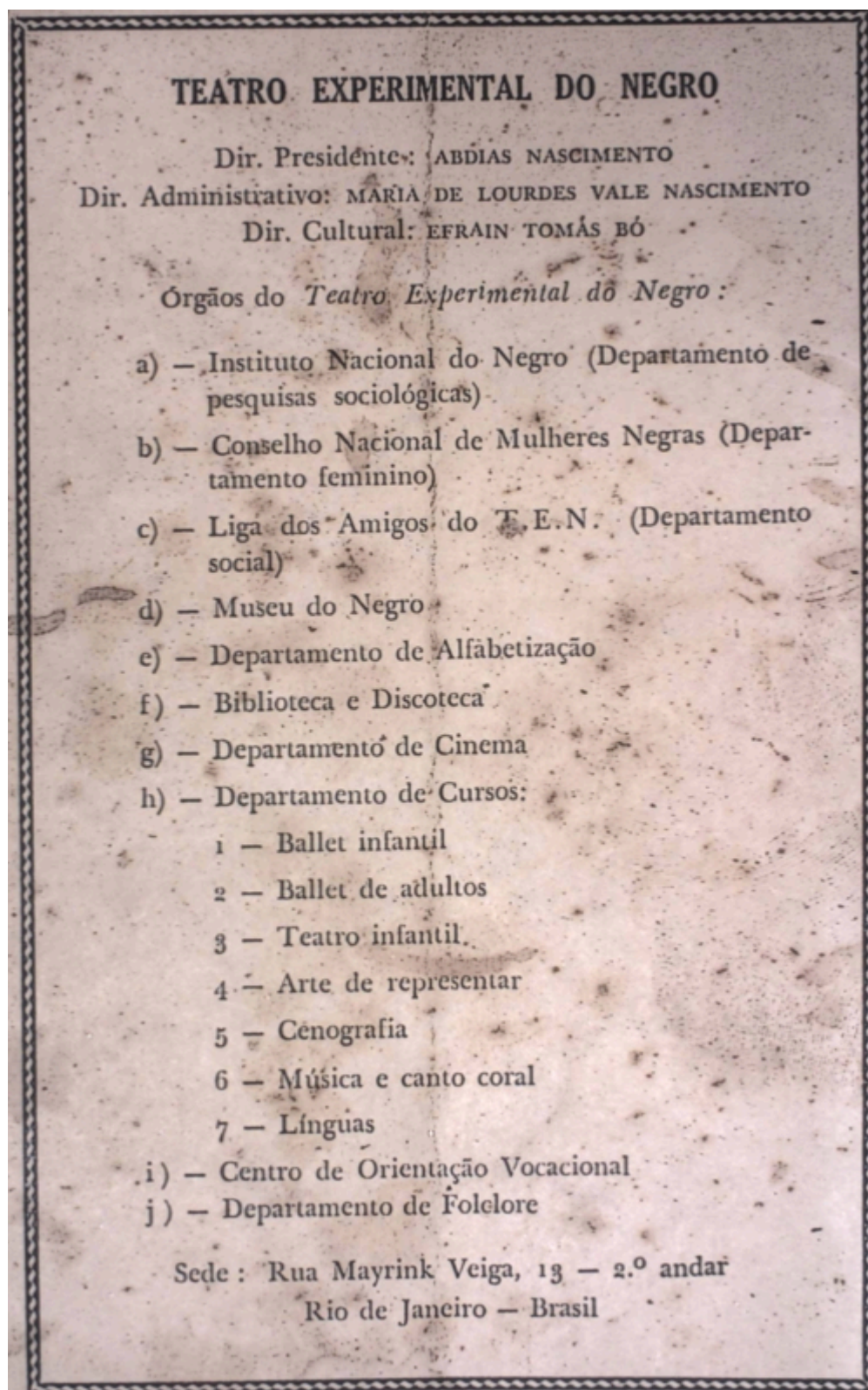
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- PALLISSER SILVA, N.; SANTOS, H. E. DOS.; CALDAS, A.. Duas Escolas, uma lição: a Sociologia como instrumento de desracialização da Escola de Atlanta (1897-1910) e do Teatro Experimental do Negro (1948-1955). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 38, n. 111, p. e3811036, 2023.
- PALLISSER SILVA, Nikolas.; MEDEIROS, Priscila. Martins. de. Gota do que não se esgota: a ação afirmativa como tensão à estrutura universitária. *Revista Educação e Políticas em Debate*, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 63–82, 2022. DOI: 10.14393/REPOD-v11n1a2022-64900. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/view/64900>. Acesso em: 22 maio. 2022.
- PALLISSER SILVA, Nikolas.; CALDAS, Alan. A democracia racial como um projeto de planificação social no pensamento de Guerreiro Ramos. *Revista Mosaico*, v. 12, n. 19, p. 32-57, 2020. DOI: <https://doi.org/10.12660/rm.v12n19.2020.82339>. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/82339/78935>. Acesso em: 10 set. 2022. RABAKA. Reiland. The negritude movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of na insurgente idea. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015.
- PIERSON, Donald. Brancos e Pretos Na Bahia: Estudo de Contacto Racial. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PIERSON, Donald. Teoria e Pesquisa em Sociologia. São Paulo: Edições Melhoramentos. 1955. SEKYI-OTU. Ato. Fanon's Dialectic of Experience. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- QUEIROZ, Ivo Pereira de. Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo: horizontes descoloniais da tecnologia. Curitiba. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-graduação em Tecnologia. 2013.
- RABELO, R. S.. Isaias Alves e as aproximações entre a psicologia educacional e a educação matemática1. *Educação e Pesquisa*, v. 44, 2018.
- RABELO, Rafaela Silva. Isaias Alves e as aproximações entre a psicologia educacional e a educação matemática. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 44, e164387, 2018.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Narizinhos & Narigões. Etc., Salvador, v. 1, n. 262, p. 9–12, 1935.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. _____. Martins Fontes: o poeta. Etc., v. 1, n. 265, p. 6–7, 27 jun. 1935a.

- RAMOS, Alberto Guerreiro. _____. O drama de ser dois. Salvador, 1937.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. _____. Apresentação da negritude. Revista Quilombo, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, p.0-0, jul. 1950a.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo. Rio de Janeiro: Editora Andes, 1954.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Um herói da negritude. Diário de Notícias. Rio de Janeiro, p. 0-0. 06 abr. 1952 _____. Silvio Romero e o Negro, O Jornal do Rio de Janeiro, ano XXXIII, n. 10. 182, nov., 1953.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros 1958.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Diálogo com o marxismo. O Jornal. Rio de Janeiro, p. 1-1. 11 set. 1955a.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Gurvitch e o marxismo. O Jornal. Rio de Janeiro, p. 1-2. 18 set. 1955b.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- RENAULT, Matthieu. Frantz Fanon de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale. Éditions Amsterdam, Paris, 2011.
- ROLLINS, Judith. 'And the Last Shall Be First': The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon. HUMAN ARCHITECTURE: JOURNAL OF THE SOCIOLOGY OF SELF-KNOWLEDGE, V, SPECIAL DOUBLE-ISSUE, SUMMER 2007, pp. 163-178.
- SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Joel Rufino dos. O negro como lugar. In.: RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SHATZ, Adam. A clínica rebelde: uma biografia de Frantz Fanon. Tradução de Érika Nogueira Vieira. São Paulo: Todavia, 2024.
- SILVA, Mário Augusto de Medeiros. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. In.: Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 26, nº 52, p. 369-390, julho-dezembro de 2013.

- SILVÉRIO, Valter Roberto. Raça e Racismo na Virada do Milênio: os novos contornos da racialização. Tese de Doutorado (Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas), 1999.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. racialização. In.: RIOS, Flávia; SANTOS, Márcio Andre Dos; RATTS, Alex. (Org.). Dicionário das Relações Étnico-Raciais Contemporâneas. Perspectiva. 2023.
- SILVÉRIO, Valter Roberto; DOS SANTOS, Hasani Elioterio; OLIVEIRA DA COSTA, Fernando. Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na América: W.E.B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e Política. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. 32, p. 333-366, maio 2020.
- SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. Prismas. Quilmes: Universidad de Quilmes, nº 04, 2000. VANDENBERGHE, Frédéric. Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação – Volume 1. São Paulo: Annablume, 2012.
- UNESCO. Seventh Plenary meeting, 23 November, 1946.
- VILLAS BÔAS, Glaucia. A recepção da sociologia no Brasil. Rio de Janeiro: TopBooks, 2006.
- WINOCK, Michel. Histoire politique de la revue "Esprit" (1930-1950). Paris: Seuil, 1975.
- YOUNG, Robert J.C. Fanon, revolutionary playwright. In.: FANON, Frantz Omar. Alienation and Freedom. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2018.
- ZAHAR, Renate. Frantz Fanon: colonialismo e alienação. Lisboa: Ulmeiro, 1976.

ANEXOS

Anexo 1: Organograma do Teatro Experimental do Negro



Fonte: NASCIMENTO, Abdias. Relações de raça no Brasil. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950. Contra capa.