

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

O negro como ser em devir: experiência vivida e crítica da neutralidade sociológica em Frantz Fanon e Guerreiro Ramos

Nikolas G. Pallisser Silva, Alan Caldas

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17824>

Submetido em: 2026-09-01

Postado em: 2026-09-02 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

O NEGRO COMO SER EM DE VIR: EXPERIÊNCIA VIVIDA E CRÍTICA DA NEUTRALIDADE SOCIOLÓGICA EM FRANTZ FANON E GUERREIRO RAMOS

Nikolas G. Pallisser Silva

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-4097>

<nikolaspallisser@gmail.com>

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). São Carlos, São Paulo (SP), Brasil

Alan Caldas

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7049-2106>

<alancaldas.email@gmail.com>

Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Rio Claro. Rio Claro, São Paulo (SP), Brasil

RESUMO: Frantz Fanon e Guerreiro Ramos, partindo da experiência vivida, deslocam a objetificação do negro pelo olhar branco para a primazia do ser em devir, convertendo a posição do sujeito racializado em método de crítica à neutralidade das ciências sociais. Para isso mobilizam dois instrumentos: a dialética e a negritude. Daí a pergunta central: que dialética e que negritude sustentam essa crítica? A pesquisa é qualitativa, teórico-conceitual e bibliográfica, organizada como análise comparada de dois textos-fonte, “L'expérience vécue du Noir” (Fanon, 1951) e “O problema do negro na sociologia brasileira” (Ramos, 1954a), por meio de uma leitura imanente e hermenêutica, reconstroem-se seus operadores centrais. Alguns comentadores leem a negritude em chave hegeliana, como configuração da consciência destinada a ser suprasumida. Em Sartre, isso ocorre quando a negritude é definida como “tempo fraco de uma progressão dialética” e dissolvida na ideia de proletariado. Nos intérpretes de Ramos, quando o *niger sum* (sou negro) é tomado como etapa rumo à “sociedade mestiça”. Contra esse fechamento, defendemos outra leitura. Tanto a ambiguidade dialética que Ramos colhe em Gurvitch — para quem só a experiência decide o processo de dialetização — quanto a imprevisibilidade que Fanon opõe a Sartre apontam para uma dialética e uma negritude abertas: nelas, a diferença não é eliminada numa síntese final, mas preservada, sem que se possa determiná-la de antemão. Em ambos, o alvo não é a dialética: é o apriorismo que a fecha.

Palavras-chave: Frantz Fanon, Guerreiro Ramos, *niger sum*, negritude, dialética.

THE BLACK SUBJECT AS A BEING IN BECOMING: LIVED EXPERIENCE AND THE CRITIQUE OF SOCIOLOGICAL NEUTRALITY IN FRANTZ FANON AND GUERREIRO RAMOS

ABSTRACT: Starting from lived experience, Frantz Fanon and Guerreiro Ramos displace the objectification of the Black subject by the white gaze towards the primacy of a being in becoming, turning the position of the racialized subject into a method for the critique of neutrality in the social sciences. To this end they mobilize two instruments: dialectics and negritude. Hence the central question: which dialectics and which negritude sustain this critique? The research is qualitative, theoretical-conceptual and bibliographical, organized as a comparative analysis of two source texts, “L’expérience vécue du Noir” (Fanon, 1951) and “O problema do negro na sociologia brasileira” (Ramos, 1954a), whose central operators are reconstructed through an immanent and hermeneutic reading. Some commentators read negritude in a Hegelian key, as a configuration of consciousness destined to be sublated. In Sartre this occurs when negritude is defined as the “weak stage of a dialectical progression” and dissolved into the idea of the proletariat; in Ramos’s interpreters, when the *niger sum* (I am Black) is taken as a step towards a “mestiço society”. Against this closure we argue for another reading. Both the dialectical ambiguity Ramos draws from Gurwitsch — for whom only experience decides the process of dialectization — and the unpredictability Fanon opposes to Sartre point towards an open dialectics and an open negritude, in which difference is not eliminated in a final synthesis but preserved, without being determinable in advance. In both, the target is not dialectics: it is the apriorism that closes it.

Keywords: Frantz Fanon, Guerreiro Ramos, *niger sum*, negritude, dialectics.

INTRODUÇÃO

Frantz Fanon e Guerreiro Ramos, partindo da experiência vivida, deslocam a objetificação do negro pelo olhar branco, para a primazia do ser em devir, convertendo a posição do sujeito racializado em método de crítica à neutralidade das ciências sociais. Para tanto usam dois instrumentos: a dialética e a negritude. Daí uma pergunta central: que tipo de dialética e de negritude sustentam essa crítica?

Alguns comentadores argumentaram que a negritude pode ser lida em chave hegeliana, isto é, como inserida num percurso que é supracumulado numa síntese. Em Sartre, um dos seus principais intérpretes, isso ocorre quando a negritude é dissolvida e superada no processo dialético. Já em Ramos, isso ocorre quando os comentadores interpretam o *niger sum* (sou negro) como etapa rumo a uma “sociedade mestiça”. Contra esses fechamentos, defendemos outra leitura. Tanto a ambiguidade dialética de Ramos — inspirada em Gurvitch — quanto a imprevisibilidade que Fanon opõe a Sartre apontam para uma dialética e uma negritude abertas: nelas, a diferença não é eliminada numa síntese final, mas preservada, sem que se possa determiná-la de antemão.

Desse modo, uma primeira linha de leitura interpreta a negritude, em Fanon e em Ramos, como configuração da consciência destinada a ser supracumulada. Sua matriz é *Orphée noir*, onde Sartre (1948, p. XLI) define a Negritude como “tempo fraco de uma progressão dialética”. No Brasil, é esse esquema que organiza a interpretação mais influente do *niger sum*, de Muryatan Barbosa (2004; 2006; 2013), que lê o personalismo negro de Guerreiro Ramos em três momentos cujo termo é a “assunção provável do ser brasileiro autônomo” (Barbosa, 2004, p. 150).

Uma segunda linha recusa esse fechamento. Bernasconi (2005, p. 106) afirma que Sartre “situou a Negritude como um estágio na dialética e, com isso, roubou a Fanon a sua Negritude”. Já Faustino, retomando Lewis Gordon, nomeia de “dialecicismo claustrofóbico” a concepção que Sartre mobilizava naquele momento, “uma visão fechada, e, portanto, racionalista, da dialética” (Faustino, 2020, p. 94)¹. Renault (2011, p. 115) descreve o gesto fanoniano como “desordenamento e reordenamento” dos momentos da Fenomenologia, que passam a admitir “recombinações diversas”. Para eles, o que Fanon recusa não é a dialética, mas o seu fechamento.

Essa segunda linha, contudo, concentra-se quase inteiramente em Fanon: do lado brasileiro, a interpretação triádica do *niger sum* segue sem contraparte, e as duas literaturas — a fanoniana e a ramosiana — permanecem quase sem comunicação. A exceção são dois trabalhos desenvolvidos por nós que procuram construir articulações entre o pensamento de Guerreiro Ramos e Franz Fanon

¹ Deivison Faustino (2020; 2021) recusa a atribuição de uma ambiguidade a Fanon, identificando-a às leituras pós-estruturais de sua obra, e propõe ler nele, com Sekyi-Otu, “uma articulação dialética (e não ambígua)” (Faustino, 2020, p. 77, nota 6). A objeção é pertinente, mas não alcança a noção aqui empregada: o próprio Gurvitch critica a dialética existencialista por conceber a existência humana “a priori como ambiguidade, desespero, angústia, 'náusea' (segundo a expressão de J.-P. Sartre)”, subordinando assim “a dialética a uma pré-concepção filosófica aceita de antemão” (Gurvitch, 1962, p. 21, tradução nossa). Trata-se, pois, de noções de ordens distintas: uma é ontológica e normativa, e atribui à ambivalência a função de subverter; a outra é procedimento metodológico, cuja pertinência se decide caso a caso. A recusa de Faustino alcança a primeira, não a segunda.

(Pallisser Silva, 2025) e as potencialidades da dialética aberta em Guerreiro Ramos (Caldas; Pallisser Silva, 2025).

Neste trabalho partimos do pressuposto de que para destituir o olhar branco objetificante, inclusive o olhar supostamente neutro das ciências sociais e da filosofia, Guerreiro Ramos e Franz Fanon construíram uma dialética aberta da negritude. Para compreender essa dialética nos colocamos os seguintes objetivos específicos: como são construídas as interpretações fechadas da dialética da negritude, em Sartre e em seus continuadores? Como acreditamos que opera a dialética aberta em Ramos e Fanon? Por fim, investigamos que tipo de negritude emerge nesse processo?

Como hipótese, sustentamos que o procedimento desenvolvido por Guerreiro Ramos e por Frantz Fanon opõe a existência indeterminada e dialética do negro às determinações da negritude vindas da filosofia e das ciências sociais, recusando uma suposta neutralidade do olhar branco, oriundo de posições hegemônicas que gozavam da prerrogativa de ver sem ser visto.

Para construir essa interpretação, realizamos uma pesquisa de natureza qualitativa, teórico-conceitual e bibliográfica, organizada como análise comparada de dois textos-fonte: “L'expérience vécue du Noir” (Fanon, 1951) e “O Problema do Negro na Sociologia Brasileira” (Ramos, 1954a). Assim, adotamos a leitura imanente e hermenêutica dos textos originais, reconstruindo os operadores conceituais centrais (experiência vivida, ser visto, esquema corporal, *niger sum*, negro-tema/negro-vida, ambiguidade dialética). A interpretação é confrontada com a fortuna crítica, de modo a sustentar, por via argumentativa, a tese da dialética e da negritude indeterminadas e sem síntese.

1. A DIALÉTICA FECHADA

Segundo Robert Sinnerbrink (2017, p. 14), especialista na obra de Hegel e em sua recepção posterior, “a história do hegelianismo [...] sempre foi a história da apropriação *parcial* de temas e conceitos hegelianos selecionados, ao invés de uma compreensão ou desenvolvimento produtivo do sistema de Hegel como um todo”. Isso também é verdade para as interpretações hegelianas da negritude em Franz Fanon e Guerreiro Ramos, elas foram feitas a partir de aspectos muito parciais da obra hegeliana, em especial, do processo dialético de desenvolvimento da consciência descrito na “Fenomenologia do Espírito”, de 1807.

Os comentadores a seguir interpretam a afirmação da negritude como “uma configuração da consciência”, isto é, elementos semelhantes a “figuras ou padrões de conhecimento, atitudes práticas

e cognitivas, que emergem dentro de um contexto histórico e cultural definido” (Sinnerbrink, 2017, p. 33). Acrescentam que essa “configuração da consciência” integra uma “experiência dialética”: o sujeito busca compreender o mundo, mas seu conhecimento e sua experiência desse mundo entram em conflito. Desse conflito emerge uma “configuração mais complexa da consciência que apresenta uma nova relação entre sujeito e objeto” (Sinnerbrink, 2017, p. 33). Nessa perspectiva, a negritude seria um momento da consciência a ser superado e conservado numa síntese mais complexa do conhecimento.

1.1 Sartre e a interpretação hegeliana da negritude

Publicado em 1948 como prefácio à “Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française”, organizada por Léopold Sédar Senghor, “Orphée noir” não se limita a apresentar ao público francês a poesia que introduz, mas lhe atribui um destino. A fórmula “a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética” prescreve que “a Negritude existe para se destruir, ela é passagem e não desfecho, meio e não fim último” (Sartre, 1948, p. XLI, *tradução nossa*).

Ao proletariado, diz Sartre, faltou “uma poesia que fosse social na exata medida em que era subjetiva” (p. XIII); a poesia negra entra no texto ocupando essa lacuna, isto é, já definida por uma função na história do proletariado. Em seguida, a cor torna-se circunstância: o negro, “como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade”, e projeta uma sociedade em que “a pigmentação da pele será tomada como simples acidente” (p. XIII)².

Sartre atribui então a cada consciência aquilo sobre o que ela se assenta. A consciência de classe do trabalhador europeu assenta-se “sobre os caracteres objetivos da situação do proletário”; a consciência de raça, “sobre a alma negra” (p. XIV-XV)³. O par soa como elogio da riqueza subjetiva do negro, mas no vocabulário dialético mobilizado por Sartre funciona como hierarquia: o subjetivo é justamente o que deve passar ao objetivo⁴. Na seguinte passagem, esse destino se enuncia sem mediação: “Do golpe, a noção subjetiva, existencial, étnica de negritude ‘passa’, como diz Hegel,

² No original: “Il a manqué au prolétariat une poésie qui fût sociale tout en prenant ses sources dans la subjectivité [...]. Le nègre, comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société ; [...] la pigmentation de la peau sera tenue pour un simple accident” (Sartre, 1948, p. XIII).

³ No original: “La conscience de classe du travailleur européen est axée [...] sur les caractères objectifs de la situation du prolétaire [...] ; aussi la conscience de race est-elle d’abord axée sur l’âme noire” (Sartre, 1948, p. XIV-XV).

⁴ A mesma tensão reaparece na topografia da subjetividade que ele constrói para Césaire, a descida “abaixo das palavras e das significações [...], abaixo do plano da ‘repetição’, abaixo mesmo dos primeiros recifes da revolta” (p. XXV). Quanto mais fundo escava, menos comensurável à consciência de classe se torna o que descreve: a profundidade que reconhece em Césaire não cabe no lugar que lhe reservará.

naquela — objetiva, positiva, exata — de proletariado” (Sartre, 1948, p. XL)⁵ Por fim, o filósofo francês confere à Negritude o estatuto de “Arquétipo”, de “Valor” e de “atitude existencial escolhida por homens livres” (Sartre, 1948, p. XLIII) e, no mesmo gesto, a define como “meio e não fim último”, porém, um valor que vale apenas enquanto meio já não é valor.

Assim, o problema da interpretação de Sartre não está em imaginar que a Negritude “existe para se destruir”, mas em saber de antemão por qual caminho isso ocorrerá e em que ordem. Essa certeza não vem da poesia negra que ele tem diante de si; vem da hierarquia que estabelece entre os conceitos de raça e de classe. O que a sua interpretação recusa ao negro, portanto, não é a permanência da Negritude: é o direito de descobrir o caminho ao percorrê-lo.

Portanto, em “Orphée noir”, a Negritude recebe duas definições que lhe decidem o destino: “tempo fraco de uma progressão dialética” e “meio e não fim último”. Ambas a compreendem por aquilo a que ela supostamente conduziria de antemão. Deste modo, o que está em causa é a forma da dialética que sustenta a interpretação: uma dialética que não precisa da experiência, pois conhece o termo antes do percurso.

1.2 Interpretações hegelianas da negritude de Guerreiro Ramos

Muryatan Barbosa (2004; 2006; 2013) formula a interpretação mais influente do *niger sum*, isto é, da negritude em Guerreiro Ramos. Para isso, ele se utiliza do esquema triádico hegeliano (tese/antítese/síntese) desenvolvido por Sartre no texto “Orfeu Negro”. Barbosa sustenta que, entre 1953 e 1955, “Guerreiro vai consolidando uma visão dialética da negritude, a partir do conceito de *niger sum*” (Barbosa, 2013, p. 181).

Ele nomeia essa visão de personalismo negro, uma perspectiva composta de três momentos: “a) a assunção da negritude pelo ‘homem de pele escura’ [...], o *niger sum* (tese); b) a suspensão da brancura (antítese); c) uma compreensão humanística do valor objetivo da negrura e da luta negra (síntese)” (Barbosa, 2006, p. 217-218). O percurso descreve uma trajetória de personalização: por meio dele, “o homem e a mulher de ‘pele escura’ poderia tornar-se uma ‘pessoa’”, isto é, “um indivíduo que se percebe e age para além da unidimensionalização social (e racial)” (Barbosa, 2013, p. 181).

⁵ No original: “Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude “passe”, comme dit Hegel, dans celle — objective, positive, exacte — de prolétariat” (Sartre, 1948, p. XL).

Barbosa indica explicitamente que seu esquema interpretativo provém de Sartre. Em nota, reconhece que a dialética guerreiriana “encontra-se, aparentemente, próxima à visão sartriana da negritude”, na qual esta figura “como antítese do suprematismo branco (tese), passo primordial para a criação de uma sociedade a-racial (síntese)”;

e adverte que “a negritude de Guerreiro se diferencia dessa interpretação sartriana, pois, no devir da negritude dialética guerreiriana, a ‘tese’ não seria o supremacismo branco, mas a afirmação da negritude (o *niger sum*)” (Barbosa, 2006, p. 218, nota 1).

O deslocamento não seria pequeno: em Sartre, a negritude é momento negativo de um processo cujo termo é a supressão da raça; em Ramos, assim lido, ela seria o próprio ponto de partida, hermenêutica primária a ser conquistada por toda pessoa negra. O que se conserva, porém, e é isto que autoriza falar aqui de uma leitura hegeliana, é a forma: uma sucessão ordenada de momentos, movida por negação determinada e encerrada por uma síntese que os supera e conserva.

É o próprio Barbosa quem, anos depois, retira esse deslocamento. Na apresentação que escreve para *Negro sou* (Ramos, 2023), coletânea que organiza, registra em nota: “Aqui retifico minha observação de outrora [...] de que a dialética da negritude de Guerreiro seria uma inversão da dialética da negritude de Sartre. Elas na verdade são próximas. Os distanciamentos existem, mas não se trata de uma questão metodológica” (Barbosa, 2023, p. 33, nota 26). A retificação acolhe uma objeção de Evandro Oliveira de Brito, ali mesmo declarada correta, segundo a qual “o *niger sum* não é aquilo que constitui a tese, mas sim o constituinte da antítese”, uma vez que “o constituinte da tese deve ser, necessariamente, a brancura a ser superada, tomada como um elemento dotado de valor não essencial (essencializado)” (Brito, 2012, p. 39-40). Feita a correção, o que separa Guerreiro de Sartre deixa de ser a estrutura do esquema e passa a ser apenas a escala em que ele é aplicado: “Sartre tende a analisar a questão mais coletivamente - o negro - do que Guerreiro, que fala mais sobre o indivíduo negro” (Barbosa, 2023, p. 33, nota 26).

Enquanto vigorava a tese da inversão, ainda era possível sustentar que, na leitura de Barbosa, o *niger sum* ocupava um lugar inaugural, e não o de etapa. Abandonada a ressalva pelo próprio comentador, o *niger sum* volta a ocupar a posição que a versão de 2006 lhe havia recusado: a de momento negativo de um percurso cujo termo é a supressão da raça. A forma triádica, contudo, permanece idêntica nas duas versões — e é sobre ela, e não sobre o lugar que nela se atribui ao *niger sum*, que recai a crítica formulada neste trabalho.

A forma hegeliana reaparece com maior nitidez quando Barbosa articula a dialética da negritude à questão nacional. Aqui o *niger sum* deixa de ser apenas ponto de partida epistemológico

e passa a ocupar a posição de etapa: a assunção da condição étnica seria “premissa da assunção provável do ser brasileiro autônomo, passo primordial de um processo mais amplo de auto-afirmação nacional”, de tal modo que “a assunção da negritude e da negrura seria, pois, uma necessidade premente para assunção étnica do Brasil ‘real’: mestiço” (Barbosa, 2004, p. 150).

No Brasil, prossegue o autor, essa conquista “significaria a renovação de uma brasilidade nacional-popular, com um povo mestiço afirmando seus valores estéticos e existenciais próprios”, disso segue a fórmula: “a apropriação da negritude seria um passo primordial para a brasilidade” (Barbosa, 2013, p. 181). O pressuposto é que o racismo resultaria de “uma visão alienante do país, em que o brasileiro teria introjetado e estaria reproduzindo uma perspectiva colonialista diante da população local, objetivamente mestiça” (Barbosa, 2006, p. 223).

Ao qualificar o niger sum como passo primordial para outra coisa (a pessoa, a brasilidade, o Brasil real), a leitura converte a afirmação ‘sou negro’ em momento de uma sequência cujo sentido lhe é exterior e posterior. A negritude passa a valer pelo que dela resulta. É nesse ponto preciso que se revela o que o esquema herda de Sartre: a diferença é admitida na exata medida em que se deixa suprasumir.

O próprio texto de Barbosa oferece, contudo, os recursos para resistir a essa estabilização. É ele quem observa que o personalismo negro “tem um caráter humanista e existencialista que o predispõe contra qualquer forma de essencialização ou mesmo definição do que seja a pessoa humana”, e que Guerreiro defende “o caráter indefinível não apenas da pessoa humana em geral, mas do próprio ‘negro’, como ser dinâmico e indecifrável” (Barbosa, 2006, p. 218-219); é ele, ainda, quem descreve o personalismo negro como “discurso locado na ambigüidade intrínseca da identidade marginal - no caso, negra” (Barbosa, 2006, p. 221). Ora, um ser dinâmico e indecifrável não é um momento a ser superado, e uma ambigüidade intrínseca não é uma contradição à espera de síntese. Há, no interior da própria interpretação, uma tensão entre o registro triádico e o registro da ambigüidade, lido pela ambigüidade dialética que Guerreiro Ramos (1955a) colhe em Gurvitch, o niger sum não é etapa de coisa alguma, mas posição vital mantida em tensão permanente.

2. A DIALÉTICA ABERTA

Guerreiro Ramos e Franz Fanon empreendem, por vias diferentes, uma intervenção crítica na dialética hegeliana. Eles se utilizaram da dialética para pensar a negritude, porém de uma maneira na qual não existe uma síntese apaziguadora e domesticadora das diferenças. Ramos vai buscar essa

dialética no hiper-empirismo dialético de George Gurvitch e Fanon constrói essa dialética na crítica ao modo como Sartre pensa a negritude.

2.1 Ambiguidade dialética, suspensão da brancura e assunção do niger sum

Para pensar uma dialética aberta capaz de compreender as relações raciais no Brasil e não reduzir a negritude a uma configuração espiritual em vias de superação/preservação por meio de uma teleologia dialética, Ramos se apropria das reflexões de Gurvitch sobre empirismo e dialética. Da dialética, Gurvitch retém duas coisas. Retém a ideia de sistema de relações, isto é, de relações entre elementos que formam um todo móvel e que só se deixam apreender juntos, o todo e as partes ao mesmo tempo. E retém a demolição dos conceitos: no confronto com a realidade, a dialética destrói constantemente os conceitos adquiridos para impedir sua mumificação (Gurvitch, 1953, p. 5).

Os cinco tipos de relações entre as partes — complementaridade, implicação mútua, ambiguidade, polarização e reciprocidade de perspectivas — são procedimentos dialéticos, mas nenhum deles vale de antemão: a experiência é “a única a ditar a escolha do procedimento dialético”, e a lista permanece aberta, pois “em princípio, poder-se-ia, talvez, encontrar $n + 1$ ” (Gurvitch, 1953, p. 29, 17). Desse modo, 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.

Em “O problema do negro na sociologia brasileira”, originalmente de 1954, Guerreiro Ramos utiliza-se do empirismo e da dialética de Gurvitch, bem como da fenomenologia de Husserl, para abordar a questão racial no Brasil. Ele argumenta que “a partir de uma posição científica de caráter funcional [...] importa, antes de estudar a situação do negro tal como é efetivamente vivida, examinar aquela literatura [sociológica e antropológica sobre o negro], tendo em vista desmascarar os seus equívocos” (Ramos, 1954a, p. 39). Em outras palavras, se “só a experiência decide concretamente da escolha do processo de dialetização” (Ramos, 1955a, p. 2), então “a experiência efetivamente vivida”⁶ precisa estar disponível antes da escolha desse procedimento. Para isso, é

⁶ Em Ramos, a experiência vivida é sinônimo da categoria diltheyana de vivência, recebida pelo sociólogo brasileiro pela via do historicismo e da sociologia do conhecimento, e retida em sua dimensão relacional — laço que constitui a um só tempo o indivíduo e o mundo — não na ontológica. A vivência é, a um só tempo, o objeto da sociologia (Ramos, 1954a, p. 39) — e a condição de quem a pratica: “o sociólogo que não funda sua meditação numa experiência concretamente vivida [...] é um ser delirante” (Ramos, 1954b, p. 2).

preciso examinar o “problema do negro” “pondo entre parênteses as conotações de nossa ciência oficial” (Ramos, 1954a, p. 62).

Guerreiro Ramos está propondo uma redução fenomenológica do “problema do negro” para raspar as aparências deste e chegar ao seu cerne. Nesse sentido, o sociólogo baiano não examina a sociologia e antropologia nacional como configurações da consciência, nem como método, nem como doutrina, mas como atitudes. Autores tão diversos como Debret, Rugendas, Koster, Querino, Bastide, Freyre, Pierson, Wagley, Florestan Fernandes e Thales de Azevedo se unificam a partir de uma mesma orientação do olhar. Todos eles praticam uma ciência consular cujo ponto em comum é compartilharem uma atitude natural⁷ segundo a qual a norma (no caso a brancura) não é vista como norma, o que ocorre com algo universalmente pressuposto que se torna invisível. Assim, “dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” (Ramos, 1954a, p. 57): a brancura não é uma tese sustentada, é a lente por meio da qual se vê.

A redução de Ramos começa por uma pergunta: o que torna o negro um problema para a sociologia e a antropologia? A resposta inicial era a cultura — o negro como “portador de traços culturais vinculados a culturas africanas” (Ramos, 1954a, p. 56). Mas isso já não se verifica, pois, pela cultura, o negro “tende a confundir-se [...] com as camadas mais claras da população brasileira” (Ramos, 1954a, p. 56). Seria então a religião? Também não: a maioria dos negros segue a religião dominante, e há brancos nas religiões de matriz africana. A criminalidade? Tampouco, já que nela pesa mais a classe do que a raça. Resta então a conclusão: num mesmo estrato social, negros e brancos se comportam de modo semelhante.

O que produz, então, o problema do negro para sociologia e a antropologia? A pele escura. Uma questão estética. Um modo de aparecer. Um elemento da natureza que se reflete na cultura. E a pele negra só é problemática porque está inserida numa conjuntura onde todos se querem brancos, onde o branco é a norma. Para encontrar o verdadeiro problema do negro, convida-nos Ramos a “um ato de suspensão da brancura e com este procedimento fenomenológico nos habilitaremos a alcançar a sua precariedade” (Ramos, 1995a [1954], p. 243).

⁷ Na fenomenologia husserliana, a atitude natural designa a orientação espontânea da consciência para os objetos do mundo, e seu núcleo é a crença na existência de um mundo exterior à consciência. A epoché suspende — sem negar — essa tese geral de existência, tomando o mundo como correlato de uma intenção; nos termos de Schérer (1974, p. 249), “o que é aniquilado é a nossa crença ingênua do mundo pré-dado na experiência”.

Somente após essa redução do problema do negro, Ramos propõe uma “experiência” que possui um “significado dialético⁸, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos”, qual seja: a experiência no *niger sum*⁹, uma situação vital a partir da qual melhor se pode tocar a realidade:

Sou negro, identifico como meu o corpo em que 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, 1954a, p. 62).

Nenhuma das proposições que compõem a frase acima enuncia uma etapa dialética: identificar como seu o próprio corpo, atribuir-lhe valor estético e fazer da condição étnica um suporte do orgulho pessoal são operações que se sustentam enquanto a existência dura, e não momentos que se cumprem para dar lugar a outros. Há, aqui, uma imanência da consciência negra, tal qual veremos em Fanon.

Assim, assumir essa posição implica, no mesmo gesto, um exercício de suspensão da brancura. O que se suspende é a validade da brancura como norma, aquilo que Ramos nomeia “perversão estética”, isto é, “uma lesão comunitária que passou à categoria de normalidade” (Ramos, 1995a [1954], p. 243).

Esse diagnóstico tem, na obra de Ramos, um correlato que o completa e lhe confere maior alcance sociológico. Se a alienação estética é uma lesão que se normalizou, então aquilo que precisa de explicação não é o negro, mas quem instituiu a norma. É o que o autor sustenta em “Patologia social do ‘branco’ brasileiro”:

à luz de uma sociologia indutiva, isto é, de uma sociologia cujos critérios sejam induzidos da realidade brasileira, e não imitados da prática de sociólogos de outros países [...], o que se tem chamado no Brasil de ‘problema do negro’ é reflexo da patologia social do ‘branco’ brasileiro; de sua dependência psicológica (Ramos, 1995b [1955], p. 235-236)¹⁰.

⁸ Em outra passagem, Ramos insistiu também que 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, 1955a, p. 1, grifo nosso).

⁹ Ramos a enuncia, pela primeira vez, por analogia com a fórmula de Tertuliano: trata-se de “todo 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 popularíssima compenetração de fatores históricos e biológicos” (Ramos, 1952, p. 1). A formulação merece atenção: o *niger sum* não designa uma essência partilhada, mas uma compenetração singular, — aquilo que, em cada existência, resulta do encontro irrepetível entre uma história e um corpo.

¹⁰ Em nota a essa mesma passagem, Ramos registra: “Entre vários sociólogos e antropólogos brasileiros é corrente a tese de que os nossos problemas raciais refletem determinadas relações de classe. Esta tese é insuficiente, a meu ver” (Ramos,

Ao suspender a brancura, Ramos a constitui como um objeto que até então permanecia invisível para as Ciências Sociais. Adiante, o autor a registra como programa de estudo, ao observar que “o ‘branco’ [...] brasileiro é um tema ainda a explorar” (Ramos, 1995b [1955], p. 238, nota 21)¹¹. Deste modo, o negro deixa de ser aquilo que se examina e passa a ser a posição desde a qual se investiga o Brasil.

Em síntese, o niger sum não é o primeiro momento de uma série nem a antítese de uma tese branca: é uma posição vital mantida em tensão permanente, que não comporta essência, identidade ou garantia, precisamente porque aquilo que ela assume — o negro-vida — se define por não admitir versão definitiva. É esse o conteúdo positivo da dialética aberta em Guerreiro Ramos (Caldas; Pallisser Silva, 2025), e é ele que a ambiguidade dialética, colhida em Gurvitch, permite descrever sem convertê-lo em etapa.

Em Guerreiro Ramos, a recusa da dialética fechada é expressa em uma distinção que o autor estabelece entre o negro tomado como tema e o negro como vida. Ao criticar o modo como a sociologia brasileira construiu o seu tema, Ramos opõe duas figuras cuja distinção comanda toda a sua reinterpretação da questão racial:

Como vida, ou realidade efetiva, o negro tem assumido o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar, despistador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar uma versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem, será amanhã o que não é hoje. [...] Eis porque toda atitude de formalização diante do negro conduz a apreciações fictas, inadequadas, enganosas (Ramos, 1955b, p. 8).

Daí decorre a objeção que aqui se dirige à leitura triádica. Ao atribuir ao niger sum a posição de tese ou de antítese num percurso cujo termo lhe é exterior, essa leitura executa precisamente aquilo que Ramos denomina “atitude de formalização”: converte o negro-vida em negro-tema, isto é, em objeto do qual se pode dar uma versão definitiva porque se lhe conhece de antemão o desfecho. Um objeto que se define por não admitir versão definitiva não pode ser adequadamente

1995b [1955], p. 237, nota 11). O enunciado antecipa, em 1955, a formulação da idolatria da contradição examinada acima.

¹¹ A guinada que Ramos opera nesse texto apoia-se em duas referências que são igualmente decisivas para Fanon: Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation* (1950), e Georges Balandier, "Contribution à une sociologie de la dépendance" (1952), ambos citados em nota (Ramos, 1995b [1955], p. 240). A convergência é tanto mais notável quanto os usos divergem: se Balandier é, para os dois autores, o teórico da situação colonial, Mannoni é, em *Peau noire, masques blancs*, objeto de refutação, sendo-lhe dedicado o capítulo que desmonta o pretensão complexo de dependência do colonizado. O exame dessa dupla filiação e de suas consequências para a comparação entre Guerreiro Ramos e Fanon fica reservado a trabalho em preparação.

pensado por um procedimento que exige saber, antes do exame, para onde ele se dirige. Se o negro-vida é “despistador, protético, multiforme”, então a escolha do processo de dialetização adequado a descrevê-lo não pode ser feita por antecipação teórica, o que é apenas outra maneira de dizer que só a experiência a decide.

2.2 Imprevisibilidade dialética em Frantz Fanon

Se Guerreiro Ramos encontra em Gurvitch os recursos para uma dialética aberta, Fanon a constrói por outra via: pela recusa do modo como Sartre dialetiza a negritude. A reação de Fanon a Sartre não deve ser compreendida como defesa essencialista da Negritude, mas como recusa de sua neutralização prematura, o que a leitura sartriana ameaça retirar do sujeito negro não é a possibilidade de superar a Negritude, mas a de vivê-la até o fim (Rabaka, 2015).

O debate em questão encontra-se no capítulo “A experiência vivida do negro”¹². Ali, Fanon apresenta diferentes configurações da consciência negra diante do outro, o branco¹³. Descobre-se objeto, o outro o liberta, depois o fixa, então ele explode. Fala de uma “maldição corporal” que lhe impede de estabelecer um esquema corporal. Cria, então, um esquema histórico racial construído a partir das narrativas do branco sobre ele. Seu corpo continua atacado e desaba. Ainda assim, sua consciência percebe o laço que a une com toda raça explorada e oprimida. O branco tenta tratá-lo bem, mas o desossa. Então, adentra ao campo de batalha, manda o branco à merda, aceita-se como negro. Usa a razão como principal arma, porém o preconceito do branco é irracional. “Eu havia racionalizado o mundo e o mundo me havia rejeitado em nome do preconceito de cor. Já que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. [...] E agora, vibra minha voz! (Fanon, 1951, p. 667)]¹⁴

Antes objeto em meio a outros objetos, corpo desmantelado sem mundo, agora poeta negro que grita: “As artérias do mundo, perturbadas, arrancadas, desenraizadas, voltaram-se para mim e me fecundaram” (Fanon, 1951, p. 668)¹⁵. O branco se assusta, mas se recompõe, diz que isso é primitivismo e que ele também foi primitivo um dia e brada: “Tudo isso caracteriza povos que não

¹² dizer que o cap. 5, foi primeiro publicado como artigo na rev. Espri.

¹³ Fanon produz um estilhamento da tragédia da consciência ocidental retraçada na Fenomenologia do Espírito. Ela se torna percorível em todos os sentidos, com todos os saltos e rupturas possíveis [...]. É um desordenamento e um reordenamento de seus momentos que Fanon opera, de tal maneira que estes se revelam suscetíveis de recombinações diversas, multiplicando as modalidades de historicização (Renault, 2011, p. 115, tradução nossa).

¹⁴ Tradução livre de: “J'avais rationalisé le monde et le monde m'avait rejeté au nom du préjugé de couleur. Puisque, sur le plan de la raison, l'accord n'était pas possible, je me rejetais vers l'irrationalité. [...] Et maintenant vibre ma voix !”

¹⁵ Tradução livre de: “Les artères du monde bouleversées, arrachées, déracinées, se sont tournées vers moi et elles m'ont fécondé”.

acompanharam a evolução da humanidade” (Fanon, 1951, p. 669)¹⁶. Fanon aceita o desafio: “Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. [...] Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade” (Fanon, 1951, p. 669)¹⁷.

E eis o preto reabilitado, ‘de pé ao leme’, governando o mundo com sua intuição, o preto reencontrado, recolhido, reivindicado, assumido — e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, plantado no prosaetrio do mundo, aspergindo o mundo com sua potência poética, ‘poroso a todos os sopros do mundo’. Desposo o mundo! Sou o mundo!” (Fanon, 1951, p. 670)¹⁸.

O branco ainda ataca diversas vezes, porém a negritude se mostrou uma arma decisiva, como se vê nas passagens acima. É aí que o autor se depara com o branco dialético: “E quando tentava, no plano da ideia e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim. Demonstravam-me que meu procedimento não era senão um termo na dialética.” (Fanon, 1951, p. 673)¹⁹.

Fanon enfrenta o branco dialético²⁰: a negritude é uma forma da consciência que “precisa perder-se na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si” (Fanon, 1951, p. 674)²¹. Necessita enfrentar a travessia sem destino e sem garantias, porque só uma experiência vivida assim, produz consciência de si. Tal como o negro-vida de Guerreiro Ramos, a consciência da negritude para Fanon “ignorava, devia ignorar as essências e as determinações do seu ser” (Fanon, 1951, p. 674)²².

Ademais, Fanon crítica a predeterminação dialética da negritude na história:

Pronto, não sou eu que crio para mim um sentido, é o sentido que já estava lá, preexistente, à minha espera. Não é com minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto ruim, minha fome de preto ruim que modelo um facho para atear fogo e incendiar este mundo — é o facho que já estava lá, à espera desta oportunidade histórica (Fanon, 1951, p. 675)²³.

¹⁶ Tradução livre de: “Tout cela caractérise des peuples n'ayant pas suivi l'évolution de l'humanité”.

¹⁷ Tradução livre de: “Oui, nous sommes (les nègres) arriérés, simples, libres dans nos manifestations. [...] votre civilisation blanche néglige les richesses fines, la sensibilité”.

¹⁸ Tradução livre de: “Et voici le nègre réhabilité, "debout à la barre", gouvernant le monde de son intuition, le nègre retrouvé, ramassé, revendiqué, assumé, et c'est un nègre, non pas, ce n'est point un nègre, mais le nègre, alertant les antennes fécondes du monde, planté dans l'avant-scène du monde, aspergeant le monde de sa puissance poétique, "poreux à tous les souffles du monde". J'épouse le monde ! Je suis le monde !”.

¹⁹ Tradução livre de: “Et quand j'essayais, sur le plan de l'idée et de l'activité intellectuelle, de revendiquer ma négritude, on me l'arrachait. On me démontrait que ma démarche n'était qu'un terme dans la dialectique”.

²⁰ O erro de Sartre consiste em “querer helenizar, orfeizar o homem negro, fazê-lo participar cedo demais do universal [...]”. Trata-se de uma violência exercida contra a temporalidade da consciência” (Renault, 2011, p. 113, tradução nossa).

²¹ Tradução livre de: “la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi”.

²² Tradução livre de: “ignorait, devait ignorer les essences et les déterminations de son être”.

²³ Tradução livre de: “Et voilà, ce n'est pas moi qui me crée un sens, mais c'est le sens qui était là pré-existant, m'attendant. Ce n'est pas avec ma misère de mauvais nègre, mes dents de mauvais nègre, ma faim de mauvais nègre, que

Contra essa dialética aprisionante, Fanon propõe um mergulho na noite imprevisível da negritude: “Contra o devir histórico, havia que opor a imprevisibilidade. Eu precisava perder-me na negritude, absolutamente. Talvez um dia, no seio desse romantismo infeliz... Mas eu precisava ignorar. Essa luta, essa redescida deviam assumir uma forma acabada” (Fanon, 1951, p. 675)²⁴.

Assim como para Guerreiro Ramos, a dialética não pode ser determinada de antemão, sob o risco de perder a especificidade do real, também para Fanon, numa perspectiva existencial, “A dialética que introduz a necessidade no ponto de apoio da minha liberdade expulsa-me de mim mesmo” (Fanon, 1951, p. 675)²⁵. Como o negro-vida de Ramos, para Fanon “a consciência negra é imanente a si mesma” (Fanon, 1951, p. 675)²⁶, não é potencialidade, não se submete ao universal, é plenamente. Como o *niger sum*, “Minha consciência preta não se dá como falta. Ela *é*. Ela é aderente a si mesma” (Fanon, 1951, p. 675)²⁷.

Assim como a tensão que marca o negro-vida de Guerreiro Ramos, por não admitir versão definida, de maneira semelhante, Fanon diz: “Defino-me como tensão absoluta de abertura. E tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo o seu mecanismo. O que havia sido despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado” (Fanon, 1951, p. 678)²⁸. E como Ramos, ele brada seu *niger sum*: “eu sou um preto, eu sou um preto, eu sou um preto...” (Fanon, 1951, p. 678)²⁹.

je modèle un flambeau pour y foutre le feu afin d'incendier ce monde, mais c'est le flambeau qui était là, attendant cette chance historique”.

²⁴ Tradução livre de: “Contre le devenir historique il y avait à opposer l'imprévisibilité. J'avais besoin de me perdre dans la négritude absolument. Peut-être qu'un jour, au sein de ce romantisme malheureux... Mais j'avais besoin d'ignorer. Cette lutte, cette redescende devaient revêtir un aspect achevé”.

²⁵ Tradução livre de: “La dialectique qui introduit la nécessité au point d'appui de ma liberté m'expulse de moi-même”.

²⁶ Tradução livre de: “la conscience noire est immanente à elle-même”.

²⁷ Tradução livre de: “Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle est. Elle est adhérente à elle-même”.

²⁸ Tradução livre de: “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”. Mantém-se a literalidade da imagem. Em ‘*est par mes mains, lianes intuitives, rebâti, édifié*’, a expressão está em aposto a ‘*mes mains*’: as mãos são as lianas. A liana, trepadeira que se sustenta enlaçando-se a outros corpos, contrasta com o registro instrumental que os verbos ‘*rebâti*’ e ‘*édifié*’ convocariam — a reconstrução se faz por enlace, e não por montagem. Qualquer paráfrase que resolva o aposto em “mãos intuitivas” desfaz a única metáfora vegetal que o parágrafo oferece à reconstituição da negritude.

²⁹ Tradução livre de: “je suis un nègre, je suis un nègre, je suis un nègre...”.

O que se retém dessa observação é que a Negritude não comparece em Fanon nem como identidade a ser celebrada nem como etapa a ser cumprida, mas como posição assumida diante de uma condição historicamente imposta. Trata-se, por isso, de uma posição situada, e não de uma definição: quando a situação muda — da Martinica e da França metropolitana à Argélia em guerra —, muda também o lugar que a negritude ocupa em sua análise, como se verá em Os condenados da terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema do negro se expressava de diferentes formas na sociologia e na antropologia brasileira, por exemplo, nas sobrevivências africanas, na religiosidade, na criminalidade, etc., ou seja, em supostos traços de comportamento específicos à população negra. Para mostrar a falácia desses argumentos, Guerreiro Ramos usa do empirismo para destruí-los, demonstrando que, em síntese, não há um comportamento específico da população negra.

Em seguida, a partir de uma redução fenomenológica, Guerreiro Ramos verifica que sociólogos e antropólogos, no Brasil, discutem conscientemente o “problema do negro”, porém esse é determinado inconscientemente³⁰ por uma norma oculta: a brancura. Essa norma condiciona as formas de ver e pensar no Brasil, inclusive o modo de ver e pensar o problema do negro. Ou seja, podemos afirmar que a brancura é a condição de possibilidade de construção de um “problema do negro”.

Descortinada ou tornada visível a brancura revela sua “precariedade histórica” e, assim, pode ser destruída pela dialética que a nega através de uma nova posição vital. Com isso, a experiência realmente vivida do negro pode ser assumida, seja como *niger sum* (posição epistemológica), seja como negro-vida (posição existencial).

A partir do seu uso do empirismo, da fenomenologia e da dialética, Ramos mostrou que as ciências sociais de seu período não eram neutras e objetivas como se proclamavam, pelo contrário, eram orientadas por um *a priori* histórico racista que condicionava suas formas de ver e pensar. Ramos não propõe uma perspectiva mais neutra, pelo contrário, propõe uma perspectiva negra que nega a brancura como única forma histórica de se observar a realidade brasileira.

O *niger sum*, porém, não é uma etapa dialética destinada a ser superada: ele expressa uma existência em permanente transformação, o negro-vida, que não admite uma versão definitiva. Assim, a dialética opera não pela contradição que conduz à síntese, mas pela ambiguidade, pela destruição dos conceitos fixados e pela abertura à experiência, cuja configuração determina o próprio procedimento de dialetização.

Em Fanon, as formas da consciência negra se sucedem na medida em que encontram o olhar do branco, esse percurso vai desde a consciência de objeto no mundo até a de um poeta que grita

³⁰ Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar à indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior” (Ramos, 1954a, p. 60)>

sua negritude reencontrada. O que guia essa dialética é a experiência vivida do negro. Depois de reconstituir a negritude, Fanon enfrenta o branco dialético que pretende imobilizá-la num esquema triádico pré-construído. O martinicano revolta-se em favor de uma imprevisibilidade da experiência vivida.

Sua crítica a Sartre dirige-se à antecipação do percurso da negritude: ao saber de antemão que ela seria apenas um momento da dialética, Sartre elimina a possibilidade de que a experiência negra produza outros desfechos. A fórmula da recusa é do próprio Fanon: “Contra o devir histórico, havia que opor a imprevisibilidade” (Fanon, 1951, p. 675).

Imprevisibilidade não significa arbítrio. Significa que a consciência engajada na experiência “ignorava, devia ignorar as essências e as determinações do seu ser” (Fanon, 1951, p. 674). Ela precisa poder não saber o que é, sob pena de já estar determinada antes de se determinar. É nesse sentido que se deve ler a exigência aparentemente mística de “perder-se na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si” (Fanon, 1951, p. 674). O absoluto é aquilo que se separa de toda relação de dependência, e a consciência negra só se torna consciência de si quando cessa de se definir relativamente à brancura.

O resultado positivo dessa recusa é uma consciência que não se define por privação: “Minha consciência preta não se dá como falta. Ela é. Ela é aderente a si mesma” (Fanon, 1951, p. 675). Fanon reivindica, portanto, a imersão na negritude sem destino previamente estabelecido: uma consciência imanente, que não se define pela falta nem por uma essência a ser superada, e que ele enuncia como “tensão absoluta de abertura” (Fanon, 1951, p. 678).

Assim como Ramos critica a neutralidade das ciências sociais, Fanon problematiza o sujeito da filosofia sartriana. Segundo Bernasconi (2005, p. 106 - tradução nossa), o que Fanon contesta é o fato de que a Negritude cede lugar à ideia de proletariado. Trata-se, nos termos do comentador, de uma história dialética que “tem o racismo branco como primeiro termo” e que, malgrado sua intenção libertadora, permanece “em certo sentido uma filosofia branca da história”.

A negritude que emerge nesse processo não se define pelo olhar branco, mas procura escapar-lhe, na medida em que reivindica para si, como sinal diacrítico, o “indeterminado”, o “imprevisível”, o “despistador”, o “informalizável”, o “que não se pode dar uma visão definitiva”, o “que faz a si próprio”. Na medida do possível, essa negritude tenta se identificar à vida que não se deixa aprisionar, à vida rica de nuances e imprevisibilidades que escapa, escorre, subverte a razão

ocidental caracterizada pela instrumentalização da vida e das pessoas. Em outras palavras, conquanto recusa-se a ser objeto em meio a outros objetos, objetificado pela ciências sociais ou pela filosofia, a pessoa descobre a negritude como território existencial e não apenas como identidade, onde pode se reabastecer de vida para, novamente, se lançar num mundo que a quer menor, primitiva, ingênua. A negritude como território existencial, eis o continente descoberto pela intelectualidade que se assumiu como negra e se recusou tornar-se um objeto entre outros.

REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. Contribution à une sociologie de la dépendance. Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, v. 12, p. 47-69, 1952.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos e o personalismo negro. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. Tempo Social, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 217-228, nov. 2006. DOI: 10.1590/S0103-20702006000200011.

BARBOSA, Muryatan Santana. O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 28, n. 81, p. 171-184, fev. 2013.

BARBOSA, Muryatan Santana. Apresentação. In: RAMOS, Alberto Guerreiro. Negro sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73). Organização de Muryatan S. Barbosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. p. 11-40.

BERNASCONI, Robert. The European knows and does not know: Fanon's response to Sartre. In: SILVERMAN, Max (org.). Frantz Fanon's Black Skin, White Masks: new interdisciplinary essays. Manchester: Manchester University Press, 2005. p. 100-111.

BRITO, Evandro Oliveira de. Dilemas epistemológicos de Guerreiro Ramos. São José: Centro Universitário Municipal de São José, 2012.

CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas Gustavo. 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: crítica à razão mestiça. v. 2. São Paulo: Hucitec, 2025.

FANON, Frantz. L'expérience vécue du Noir. Esprit, Paris, nouvelle série, ano 19, n. 179, p. 657-679, mai. 1951. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24252312>. Acesso em: 10/07/2026.

FANON, Frantz. Peau noire, masques blancs. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. *Entreletras*, Araguaína, v. 11, n. 2, p. 74-100, mai./ago. 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 455-481, mai./ago. 2021.

GURVITCH, Georges. Hyper-empirisme dialectique: ses applications en sociologie. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, v. 15, p. 3-33, 1953.

GURVITCH, Georges. *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion, 1962.

MANNONI, Octave. *Psychologie de la colonisation*. Paris: Éditions du Seuil, 1950.

PALLISSER SILVA, Nikolas Gustavo. Racismo, pessoa e política: interfaces entre Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos. 2025. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2025.

RABAKA, Reiland. *The Negritude Movement: W. E. B. Du Bois, Leon Damas, Aimé Césaire, Léopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea*. Lanham: Lexington Books, 2015.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Um herói da negritude. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, Suplemento Literário, p. 1, 6 abr. 1952.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos de Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 189-220, jan./jun. 1954a. Citado a partir da republicação in: SCHWARTZMAN, Simon (org.). *O pensamento nacionalista e os “Cadernos de Nosso Tempo”*. Brasília: Câmara dos Deputados; Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981. p. 39-69.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Resposta a Roger Bastide. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, Suplemento Literário, p. 2 e 4, 10 jan. 1954b.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O pluralismo dialético. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 1-4, 25 set. 1955a.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O negro na vida brasileira. *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, n. 72, p. 8, jun. 1955b.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O negro desde dentro. In: RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995a [1954]. p. 241-248.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. In: RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995b [1955]. p. 215-240.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Negro sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73)*. Organização de Muryatan S. Barbosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RENAULT, Matthieu. Frantz Fanon et les langages décoloniaux: contribution à une généalogie de la critique postcoloniale. Tese (Doutorado em Filosofia Política) – Université Paris 7 Denis Diderot / Università degli Studi di Bologna, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Orphée noir. In: SENGHOR, Léopold Sédar (org.). Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. p. IX-XLIV.

SCHÉRER, René. Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. In: CHÂTELET, F. História da Filosofia: Idéias, Doutrinas, v. 6. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

SINNERBRINK, Robert. Hegelianismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA: Todo o conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa não recebeu nenhuma subvenção específica de qualquer agência de financiamento dos setores público, privado ou sem fins lucrativos.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS: O artigo é fruto da releitura conjunta de um dos capítulos da tese de doutorado de Nikolas Gustavo Pallisser Silva. Os dois autores contribuíram igualmente em todas as etapas do trabalho: conceituação, metodologia, investigação, redação do rascunho original e redação (revisão e edição). O texto foi escrito integralmente de modo compartilhado, em sessões de escrita conjunta por videoconferência.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: As/os autores/as declaram que não há conflito de interesses a mencionar.

MINIBIOGRAFIAS DOS/DAS AUTORAS DO PAPER

Nikolas G. Pallisser Silva: Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar), com doutorado-sanduíche (2023-2024) no Laboratoire d'Étude et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP), da Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Recebeu o IV Prêmio Luiza Bairros (ANPOCS, 2024).

Alan Caldas: Professor Assistente de Sociologia do Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Rio Claro. Doutor em Sociologia pela UFSCar (2021), com tese sobre a formação do habitus sociológico de Guerreiro Ramos na periferia do capitalismo. Recebeu o IV Prêmio Luiza Bairros (ANPOCS, 2024) e é autor de Valentia e linhagem: uma história da capoeira (Appris, 2017).

Declaração de uso de Inteligência Artificial

Os autores declaram que ferramentas de Inteligência Artificial foram utilizadas exclusivamente para apoio na conferência das traduções realizadas pelos autores e na formatação do arquivo do manuscrito. A IA não foi utilizada na concepção, análise, interpretação dos dados ou redação do conteúdo científico do artigo, sendo os autores integralmente responsáveis pelo conteúdo do texto.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.